

Die Gleichheit als Grundsatz der Politik

Ein Essay von Benjamin Cölle

Die Diskussion um die Gleichheit bzw. Ungleichheit in der Gesellschaft polarisiert die Denker seit den Anfängen der politischen Philosophie. Die Wahrnehmung von Gesellschaften, in welchen die materiellen Ressourcen kontingent unter den Menschen verteilt sind, veranlasst die einen dazu, eine gerechtere Verteilung dieser Ressourcen zu fordern und somit die *materielle Gleichheit* unter den Menschen als das wichtigste zu verwirklichende Ziel aller Politik anzusehen. Andere hingegen akzeptieren die der Gesellschaft immanente Ungerechtigkeit, da ihrer Ansicht nach die Verwirklichung der materiellen Gleichheit in der politisch-ökonomischen Praxis unmöglich sei und deswegen alle Forderungen nach materieller Gleichheit unter den Menschen bereits in der Theorie unproduktiv seien.

Für andere Denker entscheidet sich die Gleichheit bzw. Ungleichheit in der Gesellschaft insbesondere an der Frage nach der *Gleichheit vor dem Gesetz*. Dabei geht es darum, ob allen Menschen die gleiche Möglichkeit der Teilhabe an politischen und juristischen Prozessen gewährleistet werden soll oder nicht. Tocqueville beispielsweise fasst diese Form der Gleichheit als "Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen"¹.

Doch an dieser Stelle wird es erst richtig interessant, denn die Diskussion um die Gleichheit erhitzt sich meistens an der Frage, ob die Forderung nach *materieller Gleichheit* oder *Gleichheit vor dem Gesetz* nicht impliziert, dass alle Menschen *ontologisch gleich* sind bzw. von der Gesellschaft dazu gemacht werden müssen. Diese Frage scheint den einen dann problematisch, den anderen polemisch – je nachdem, welche Theorie gerade zur Disposition steht. Der Begriff der Gleichheit eignet sich offenbar hervorragend dazu, eine bestimmte Vorstellung von Politik zu begründen, bzw. zu widerlegen – wohl insbesondere deshalb, weil Gleichheit ein sehr dehnbarer Begriff ist, der auf unterschiedliche Art und Weise verstanden und dementsprechend unterschiedlich problematisiert werden kann. Denn obwohl es offensichtlich ist, dass die Menschen **nicht** gleich sind, sondern verschieden, ist die philosophische und gesellschaftliche Debatte um die Gleichheit bis heute nicht entschieden.

Mit dem vorliegenden Essay will ich mich nicht für die eine oder andere Seite der Diskussion entscheiden. Vielmehr soll mit Hilfe der politischen Philosophie von Jacques Rancière die

¹ Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika, S. 15

Gleichheit als ein zentraler Begriff der politischen Philosophie möglichst unaufgeregt noch einmal von einem anderen Blickwinkel aus diskutiert werden und damit eine andere Herangehensweise an die Gleichheits-Debatte vorgeschlagen werden. Ich spreche deswegen von einem unaufgeregten Zugang, weil man beim Lesen von Rancière das Gefühl hat, dass er seine Argumente nicht ideologisch, sondern philosophisch begründet.

Für Rancière ist Gleichheit kein zu erreichendes Ziel, sondern eine zu Beginn zu setzende und unablässig wieder zu setzende Voraussetzung – Gleichheit sei der Grundsatz der Politik:

"Die Gleichheit ist kein Gegebenes, das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt: Sie ist nur eine Voraussetzung, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss."²

Doch ging es nicht in den Texten von Rousseau und Tocqueville über Bernstein bis zu Walzer nicht immer darum, die Gleichheit als ein zu verwirklichendes oder eben nicht zu verwirklichendes Ziel der Politik zu fassen? Ihre Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, um sie politisch einer Anwendung zuzuführen oder Gesetze zu erlassen, um ihr eine politische Körperschaft zu geben? – Keiner von den genannten Autoren fasste Gleichheit als *Voraussetzung* des Politischen. Doch wie kann Rancière eine derart steile These begründen, die den kanonischen Auffassungen von Gleichheit ein ganz anderes Konzept gegenüberstellt?

Um seine Konzeption von Gleichheit zu begründen, setzt Rancière bei Aristoteles ein. Seiner Ansicht nach hätten viele politische Denker das aristotelische Motiv des *Nützlichen* und *Schädlichen* durch eine falsche Gegenüberstellung in eine problematische Konzeption des *Gerechten* und *Ungerechten* übersetzt. Nach Rancière sei der Übergang vom Nützlichen zum Schädlichen keineswegs derselbe wie vom Gerechten zum Ungerechten, denn das *Gerechte* der Polis sei ein Zustand, in dem sich vom Vorteil des Einen nicht der Schaden eines Anderen ableite:

"Die Gerechtigkeit als Tugend [ist] nicht einfach das einfache Gleichgewicht der Interessen zwischen den Individuen oder die Verteilung der Schäden, die die einen den anderen zufügen. Sie ist die Wahl des Maßes selbst, nach dem jeder Teil nur den Anteil nimmt, der ihm zukommt."³

Nach Rancière würden uns die "Klassiker"⁴ lehren, dass die Politik nicht von den Verhältnissen zwischen den Individuen und der Gemeinschaft abhängt, sondern von einer Zählung der "Teile" der Gemeinschaft. Die Freiheit des *Demos* sei kein bestimmbares Eigentum, sondern bestünde in der schlichten Tatsache, dass dem Volk als undifferenzierter Masse derer, die weder Reichtum noch Tugend haben, dennoch dieselbe Freiheit zuerkannt wird wie denen, die diese Anrechte besitzen. Die Freiheit sei zwar ein leeres Eigentum, da die Leute des Volkes einfach frei *wie* die anderen seien, doch indem sie aus dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen

² Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Frankfurt/Main 2002, S. 44 f.

³ Rancière, S. 17

⁴ damit meint Rancière insbesondere Platon und Aristoteles

sind, ein besonderes Anrecht ableiten, werde die Demokratie zu einem "skandalösen Gegenstand des Denkens":

"Die Freiheit – die einfach die Eigenschaft/Eigentümlichkeit derer ist, die keine andere haben, weder Reichtum noch Tugend – wird gleichzeitig als die gemeinsame Tugend gezählt. Sie erlaubt dem Demos – das heißt der tatsächlichen Versammlung der Männer ohne Eigenschaften, die, wie Aristoteles sagt, 'Anteil haben an nichts' – sich durch eine Gleichnamigkeit mit dem ganzen der Gesellschaft gleichzusetzen."

Es zeigt sich, dass Rancière die Freiheit in der Gesellschaft ganz anders fasst als beispielsweise Hayek, für den die Freiheit ein gesellschaftlicher Zustand ist, den es unablässig zu verteidigen gilt⁵. Für Rancière hingegen ist die Freiheit eine gegebene Voraussetzung, die immer existiert, sich jedoch verschieden ausprägt. Was er dabei stark macht, ist die Tatsache, dass die Freiheit jener, die "Anteil haben" und derjenigen, die "Anteil haben an nichts" eine unterschiedliche politische Forderung impliziert.

"Die Masse der Männer ohne Eigenschaften setzt sich mit der Gemeinschaft im Namen des Unrechts gleich, das diejenigen nicht aufhören ihnen zuzufügen, deren Eigenschaft oder Eigentum die natürliche Wirkung hat, sie in die Nichtexistenz derer zurückzuwerfen, die 'Anteil haben an nichts'."⁶

Dabei darf man Rancière an dieser Stelle nicht falsch verstehen, denn es handelt sich hier nicht um die Forderung eines politischen Aktivisten, der die Ungerechtigkeit in der Gesellschaft anprangert und eine gerechtere Verteilung der materiellen Ressourcen fordert; Rancière will nicht die Redeführerschaft übernehmen – weder für jene, die "Anteil haben", noch für jene, die "Anteil haben an nichts". Er argumentiert als politischer Philosoph und arbeitet als solcher heraus, was seiner Ansicht nach die Existenz der Politik selbst ausmacht:

"Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteilslosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform. Sie definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft. [...] Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte"⁷

Nach Rancière sei die Grundlegung der Politik die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung, durch welche die Gleichheit als Grundsatz der Politik sichtbar wird. Diese Ordnung gebe es nur deshalb, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedürfe es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befiehlt.

An dieser Stelle macht Rancière die Gleichheit fest, die jede natürliche Ordnung aushöhlt, da die als natürlich vorausgesetzte Logik der Herrschaft von dem Effekt dieser Gleichheit durchkreuzt wird.

"Es gibt Politik, wenn die Kontingenz der Gleichheit als 'Freiheit' des Volks die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbricht, wenn diese Unterbrechung eine bestimmte Gliederung produziert: eine Teilung der Gesellschaft in Teile, die keine 'wirklichen' Teile sind; die Einrichtung eines Teiles, der sich mit dem Ganzen im Namen einer

⁵ vgl. von Hayek, Friedrich A.: Die Verfassung der Freiheit. Tübingen, 1991

⁶ Rancière, S. 22

⁷ Rancière, S. 24

'Eigentümlichkeit' gleichsetzt, die ihm gar nicht Eigen ist, und eines 'Gemeinsamen', das die Gemeinsamkeit eines Streits ist."⁸

Offenbar haben wir es mit einem Begriff von Politik zu tun, der nicht dem kanonischen Verständnis desselben entspricht. Denn was im Allgemeinen mit dem Namen der Politik benannt wird, ist die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen. Rancière bezeichnet diese Vorgänge – in Rückgriff auf Foucault – jedoch nicht mit "Politik" sondern mit "Polizei". Damit meint er jedoch nicht den "Staatsapparat", sondern das im Allgemeinen unausgesprochene Gesetz, das die Einzelnen an ihren spezifischen Platz in der Gesellschaft verweist. Die Polizei sei eine Ordnung, die die Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zuweist.

"[Die Polizei] ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird und jenes andere als Lärm."⁹

Die Politik steht der polizeilichen Ordnung jedoch feindlich gegenüber, denn wie ich bereits weiter oben ausgeführt habe, kennzeichnet für Rancière die Politik ja das genaue Gegenteil einer spezifischen Zuordnung: die politische Tätigkeit entferne einen Körper von dem Ort, der ihm zugeordnet war oder ändert die Bestimmung eines Ortes; sie lasse sehen, was keinen Ort hatte, gesehen zu werden und eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.

"Die politische Tätigkeit ist immer eine Weise der Kundgebung, die die Aufteilung des Sinnlichen polizeilicher Ordnung durch die Inszenierung einer Voraussetzung zersetzt, die ihr grundsätzlich fremd ist: diejenige eines Anteils der Anteilslosen, die selbst letztendlich die reine Zufälligkeit der Ordnung, die Gleichheit jedes beliebigen sprechenden Wesens mit jedem anderen beliebigen sprechenden Wesens kundtut."¹⁰

Rancière definiert die Gleichheit als den Grundsatz der Politik ohne anzunehmen, dass alle Menschen gleich sind. Die Menschen befinden sich lediglich in der gleichen Situation, indem sie die Möglichkeit haben, sich in einem Prozess der Ent-Identifizierung von denen ihnen zugewiesenen Plätzen loszureißen und einen neuen Subjektraum zu eröffnen. Er bezeichnet den Unterschied, den die politische Unordnung in die polizeiliche Ordnung einschreibt, als den Unterschied zwischen einer Subjektivierung und einer Identifizierung. Eine politische Subjektivierung zerschneide das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab.

Diese politische Subjektivierung könnte auch als *Emanzipation* bezeichnet werden: eine bestimmte Person oder Gruppe verlässt den ihr zugewiesenen Platz und eröffnet einen neuen Subjektraum, der sich durch eine Ent-Identifizierung von dem ihr ursprünglich zugewiesenen Platz kennzeichnet.

"So wird das In-Verhältnis-Setzen von zwei beziehungslosen Dingen zum Maß des Unvergleichbaren zwischen zwei Ordnungen. [...] Dieses Maß ordnet die Verhältnisse der Anteile und Teile neu, die Gegenstände die Anlass eines Streits sein können, die Subjekte, die fähig sind, diesen auszusprechen. Es erzeugt gleichzeitig neue Einschreibungen

⁸ Rancière, S. 30

⁹ Rancière, S. 41

¹⁰ Rancière, S.41 f.

der Gleichheit in die Freiheit und eine Sphäre neuer Sichtbarkeit für andere Demonstrationen. Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht."¹¹

Was die Theorie von Rancière meiner Ansicht nach interessant macht, ist nicht nur, dass er die Gleichheits-Debatte von einem neuen Blickwinkel aus betrachtet, sondern insbesondere, wie er dies tut. Zwar umgeht er die Frage, ob Gleichheit eine berechtigte oder unberechtigte politische Forderung sei, welches Menschenbild dieser Forderung zu Grunde liege und auf welche Weise eine politische Praxis hierfür gefunden, etabliert oder verhindert werden könnte.

Mit Rancière kann jedoch danach gefragt werden, wie eine politische Praxis aussehen könnte, die mit der Gleichheit als ihrem eigenen Grundsatz umzugehen weiß. Dabei geht es nicht im Sinne einer marxistischen Teleologie um die Etablierung eines politischen Systems, das die Gleichheit institutionalisiert. Rancière weist ausdrücklich darauf hin, dass die Gleichheit in ihr Gegenteil umschlägt, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will, denn auf diese Weise geschehe keine Emanzipation, sondern eine Unterweisung des Volks und somit die "Organisation seiner unaufhörlichen Unmündigkeit".¹²

Die Gleichheit ist kein zu erreichendes Ziel für die Gesellschaft. Sie ist mit Rancière eher wie ein Effekt zu denken, der eine politische Handlung motiviert: indem sich bestimmte Personen oder Gruppen durch den Gleichheits-Effekt von denen ihnen zugewiesenen Plätzen ent-identifizieren, wird Emanzipation möglich. Woran uns Rancière damit erinnert: wer sich mit Politik beschäftigt, wird wohl auch in Zukunft nicht darüber hinweg sehen können, dass diejenigen "die Anteil haben an nichts" sich dauerhaft nicht mit der Freiheit als leerem Eigentum zufrieden geben werden, sondern ihren Anteil als "Anteil der Anteilslosen" einfordern werden. Dabei geht es weder um eine "Revolution des Proletariats", noch um die Erhaltung der bestehenden Ordnung, denn die politische Philosophie von Rancière formuliert kein politisches Programm oder fordert ein bestimmtes politisches System. Darin liegt meiner Ansicht nach jedoch genau ihre Stärke, weil mit Rancière die Gleichheit als von verschiedenen Ideologien missbrauchter und damit entpolitizierter Begriff wieder dorthin befördert wird, wo er diskutiert werden sollte: im Zentrum der politischen Debatte.

Berlin, den 18. Juli 2007

¹¹ Rancière, S. 54

¹² Rancière, S. 46

Bibliographie:

- Aristoteles: Verfassung von Athen. Oxford, 1993
- Bobbio, Norberto: Rechts und Links. Berlin, 1994
- Foucault, Michel: Dits et Ecrits, Bd. 4, Frankfurt/Main, 2005
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Frankfurt/Main 2002
- Tocqueville, Alexis: Über die Demokratie in Amerika
- von Hayek, Friedrich A.: Die Verfassung der Freiheit. Tübingen, 1991