



---

Review: Politik der Freundschaft und Politik der Gesellschaft: Zur politischen Theorie von Jacques Derrida und Niklas Luhmann

Reviewed Work(s): Politik der Freundschaft by Jacques Derrida and Stefan Lorenzer: Die Politik der Gesellschaft by Niklas Luhmann and André Kieserling

Review by: Michael Makropoulos

Source: *Philosophische Rundschau*, 2002, Vol. 49, No. 3 (2002), pp. 255-265

Published by: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42572596>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Mohr Siebeck GmbH & Co. KG is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Philosophische Rundschau*

JSTOR

## Politik der Freundschaft und Politik der Gesellschaft Zur politischen Theorie von Jacques Derrida und Niklas Luhmann

JACQUES DERRIDA: *Politik der Freundschaft*. Übersetzt von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main 2000. Suhrkamp. 492 S.

NIKLAS LUHMANN: *Die Politik der Gesellschaft*. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt am Main 2000. Suhrkamp. 444 S.

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach dem ontologischen Ort der Politik durch die philosophischen und soziologischen Diskurse der Moderne und charakterisiert als Frage im Gegenzug diese Diskurse als moderne Diskurse. Ist Politik, so könnte man die Frage prägnant formulieren, nur »ein Gebiet *neben* anderen Gebieten« der sozialen Wirklichkeit – oder ist Politik das alles bestimmende »Gebiet *über* allen Gebieten« und damit am Ende das integrierende, Sozialität allererst konstituierende »*Gebiet aller Gebiete*?<sup>1</sup> Daß diese Frage in der Regel keine offene Frage war, sondern im Nachgang traditionsreicher Ontologisierungen zugunsten des Primats oder wenigstens der Zentralität der Politik beantwortet wurde, bildet die systematische Kontrastfolie zweier aktueller Theorien des Politischen, die mit Nachdruck dessen radikale De-Ontologisierung betreiben – zwei aktuelle Theorien des Politischen, deren gemeinsamer analytischer Fluchtpunkt bei allen methodischen, theoriestrategischen und nicht zuletzt rhetorischen Unterschieden die Frage nach der Konstitution der Demokratie jenseits traditioneller Bestimmungen des Politischen ist: Jacques Derridas »Dekonstruktion« der auf naturalisierte menschliche Nahverhältnisse gegründeten politischen Metaphysik des Abendlandes und Niklas Luhmanns »Beschreibung« des funktional ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsystems Politik in der modernen Weltgesellschaft.<sup>2</sup>

»O meine Freunde, es gibt keinen Freund.« (17) Mit diesem, »dem Aristoteles zugeschriebenen Wort« (239), das *Jacques Derrida* beständig wiederholt, beginnt das 1994 im Original erschienene Buch, das über eine lange, windungsreiche Strecke ein philosophischer Traktat über die

---

<sup>1</sup> So ANDREAS GÖBEL in seiner vorzüglichen systemtheoretischen Kritik am Konzept des Politischen von Carl Schmitt. Vgl. ANDREAS GÖBEL: Paradigmatische Erschöpfung. In: DERS./DIRK VAN LAAK/INGEBORG VILLINGER (Hg.), *Metamorphosen des Politischen*, Berlin 1995, S. 267–286, hier S. 282.

<sup>2</sup> Im Folgenden soll es ausschließlich um den thematischen Sachgehalt dieser beiden Theorien der Politik gehen. Für die methodischen und erkenntnistheoretischen Aspekte eines Vergleichs von Derridas Dekonstruktion und Luhmanns Systemtheorie sei an dieser Stelle auf zwei einschlägige Arbeiten verwiesen: Den »dekonstruktiven Anteil in der Systemtheorie Niklas Luhmanns« erschließt aus literatur- und kunstwissenschaftlicher Perspektive ausgesprochen subtil Natalie Binczek: *Im Medium der Schrift*. München 2000; »eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie« unternimmt aus soziologischer Perspektive instruktiv Urs Stäheli: *Sinnzusammenbrüche*. Weilerswist 2000.

Freundschaft bleibt, an deren vorläufigem Ende (279ff.) die gegentraditionelle Deutung der aristotelischen Sentenz steht: »O philoi, oudeis philos« sei keine »vokative Interjektion«, sondern »eine These über die Zahl, die erstrebenswerte Zahl der Freunde, keine These über die Existenz oder Nichtexistenz eines Freundes überhaupt«: »Wer zu viele Freunde hat, der hat keinen«. (281) – *Politik der Freundschaft*, oder genauer – wie schließlich der Originaltitel lautet –, »Politiken der Freundschaft«, bietet zunächst im Spannungsfeld dieser beiden Deutungen des Satzes eine historische Typologie von Freundschaftskonzepten unter der leitenden Differenz der Beständigkeit und Verlässlichkeit oder aber der Unbeständigkeit und Ereignishaftigkeit der Freundschaft, die gewissermaßen die erste Schicht des Buches ausmacht (zusammenfassend 273ff.).

Die zweite Schicht seiner Überlegungen führt Derrida mit dem asymmetrischen Gegenbegriff zum – in der Tradition stets männlich gedachten (prägnant 372f.) – Freund ein: den Feind (80ff.). Er setzt damit zu jener Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und dessen Konzept des Politischen an (123ff.), die den zentralen Inhalt des Buches ausmacht – und die allein schon dessen Lektüre trotz einiger rhetorischer Zumutungen lohnt.

Derridas »dekonstruktive Lektüre des Schmittschen Denkens« (123, Anm. 4) zielt dabei erwartungsgemäß nicht auf die realhistorische und für seine Kritik eher vordergründige politische Positionierung Schmitts, der, »wie ein früher Nachkriegsbeobachter anmerkt«, »weder nazifiziert noch entnazifiziert werden« konnte (222, Anm. 34), und sie zielt auch nicht auf eine theoriegeschichtliche Kontextualisierung, sondern auf die strategische Tiefenstruktur seines Begriffs des Politischen, dessen »Kriterium« »die spezifisch politische Unterscheidung (...) von *Freund* und *Feind*« im Sinne einer Bezeichnung für »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung« ist.<sup>3</sup> Worum es Schmitt, dem »letzten großen Metaphysiker der Politik« (333) gehe, so Derrida, sei die Aufrechterhaltung der Möglichkeit von »klaren Unterscheidungen« (197), von »klassischen oppositionellen Unterscheidungen in eben dem Augenblick«, in dem »seine Aufmerksamkeit für eine bestimmte Modernität (...) ihn zu der Einsicht zwingt, daß die grundlegenden Unterscheidungen (als metaphysische, theologisch-politische, sagen wir lieber: als onto-theologische Unterscheidungen) sich verwischen«. (333) Großartig in diesem Kontext Derridas programmatische Reflexion der »reaktiven Panik Schmitts« angesichts »jener *furchteinflößenden Welt* (...), die sich seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts ankündigte«, in einer langen Anmerkung, in der er zugleich der Frage nach dem Grund für dessen anhaltende Wirkung die entscheidende Zuspitzung gibt: »Wie kommt es, daß in mancher Hinsicht der Schmittsche Diskurs gerade dort, wo er vom wildesten Konservierungsdrang beseelt ist, zahlreiche Verwandtschaften mit den scheinbar revolutionärsten Bewegungen jener Zeit erkennen läßt, von Lenin bis Mao? Wer könnte ihr ge-

<sup>3</sup> CARL SCHMITT: *Der Begriff des Politischen*. Berlin 1987, S. 26f. Dazu vgl. unter den neueren Arbeiten neben der bereits zitierten von Andreas Göbel vor allem die eindrucksvolle Schmitt-Studie von FRIEDRICH BALKE: *Der Staat nach seinem Ende*. München 1997, bes. S. 39–90, die ihrerseits auf das vorliegende Buch Derridas zurückgreift (vgl. explizit S. 21).

meinsamer Feind gewesen sein? Und wie soll man sich das Interesse erklären, das eine bestimmte extreme Linke, in mehr als einem Land, Schmitt entgegenbrachte? Wie soll man sich diesen trotz zahlloser Fehden immer noch lebendigen Einfluß erklären?» (124f., Anm. 4)

Entscheidend freilich, nicht nur für diese Modernität, die die grundlegenden Unterscheidungen verwische, und auch nicht nur für die Option Schmitts, sei der kontrafaktische Charakter dieser Unterscheidungen gerade dort, wo sie über Territorialisierungen und Naturalisierungen das Konzept der »Autochthonie« als Struktur des Politischen festhalten – kontrafaktisch und gegenwirklich deshalb, weil schon »der tellurische Autochthonismus (...) die reaktive Antwort auf eine Entortung und eine Tele-Technologie war – wie niedrig ihr Entwicklungsstand, wie gering ihre Reichweite und ihre Geschwindigkeit auch immer gewesen sein mögen«. (195f.) »Dieser Territorialtrieb« sei »immer schon in sich selbst angefochten, zerrüttet, ent-stellt, entortet« gewesen – »und genau dies« mache »die Erfahrung des Ortes selbst« aus. (195) Mit der modernen Unabweisbarkeit dieser Erfahrung der Ortlosigkeit geht für Derrida deshalb »eine ungeheure Erschütterung der Struktur oder Erfahrung der *Angehörigkeit* und *Zugehörigkeit* selbst« (119) einher, die nicht nur die territorialen Bezüge, sondern auch die genealogischen Bezüge der Menschen und vor allem die Begründungen des Politischen in ihnen betrifft.

Mit dieser Einführung von Territorialisierung und Genealogisierung des Politischen exponiert Derrida nun in einer dritten, ungleich prägnanteren Schicht seiner Argumentation das eigentliche Thema des Buches: Sein »Nachdenken über die Freundschaft, das dort ansetzt, wo sie sich mit der Sache des Politischen trifft« (152), zielt auf nichts Geringeres als auf »die Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie« (153f.), der an die »Autochthonie« mit ihren territorialen, vor allem aber ihren genealogischen und damit naturalistischen Implikationen gebunden bleibt. Die Autochthonie – so die These Derridas – verweise über das Modell der Freundschaft und der Verbrüderung, die »in einen schwindelerregenden Prozeß der Hyperbolisierung hineingezogen« werden (322), auf »das *anthropologische* Schema der Familie« (354) mit allen Einschluß- und Ausschlußformen, die menschliche Nahverhältnisse bestimmen.

Derridas »Versuch über die Politiken der Freundschaft« (149) zielt deshalb auf »die Dekonstruktion all der Prädikate, die in jenem Begriff zusammentreten, unter dessen Hinterlassenschaften man unweigerlich auch auf das Gesetz der Geburt und Abstammung stößt, auf das natürliche oder »nationale« Gesetz, auf das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen, und auf jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit, etc.« (154) Und das

Spezifische seiner Perspektive erläuternd: »Die besondere Ausrichtung dieses Essays könnte, im Hinblick auf den Namen Demokratie und auf die Dekonstruktion eines bestimmten Begriffs der Demokratie im Namen der Demokratie, die folgende Form annehmen, heute, heute mehr denn je: Wie kann man die wesentliche Bindung eines bestimmten Begriffs der Demokratie an die Autochthonie und die *eugeneia* dekonstruieren, ohne darum auf den Namen Demokratie zu verzichten? So wenig wie auf seine Geschichtlichkeit?« (153, Anm. 22)

Dekonstruktion als grundlegende Infragestellung der abendländischen Denktradition setzt sich hier als »genealogische Dekonstruktion« von jener Analyse ab, die als »genealogische Rekonstruktion« – und das ist vermutlich auf das Projekt der Genealogie von Michel Foucault<sup>4</sup> gemünzt – den letzten Schritt der Analyse und die letzte Unterminierung ihres Gegenstandes scheut. »Es handelt sich« für Derrida über die Dekonstruktion des Genealogischen im Politischen hinaus »auch um eine Dekonstruktion *des* genealogischen Schemas, um eine paradoxe, zugleich genealogische und a-genealogische Dekonstruktion des Genealogischen selbst. Ihr bevorzugter Gegenstand wäre, daher ihr Attribut, das Genealogische – wo immer es seine Herrschaft im Namen einer Geburt und einer nationalen Natürlichkeit geltend macht, die nie das gewesen sind, *was zu sein man von ihnen behauptet hat*. Sie würde sich auf das Vertrauen, den Kredit, den Glauben, die *doxa* und die *eudoxia* richten, die man der Abstammung, der Geburt und der Herkunft, dem Ursprung, der Generation, der Vertrautheit der Familie und der Nähe des Nächsten zuteil werden läßt: kurzum: auf all das, was in diesen Wörtern durch eine Reihe von Axiomen zu schnell festgeschrieben wird. Nicht, um gegen sie Krieg zu führen oder in ihnen das schlechthin Böse auszumachen, sondern um eine Politik, eine Freundschaft, eine Gerechtigkeit zu leben, an deren *Anfang* der Bruch mit ihrer naturhaften Homogenität, der Bruch mit ihrem Ursprungs- und Herkunftsort steht.« (155f.)

Das ist der Sachverhalt, um den es in einem ebenso aktuellen wie historischen Sinne geht: »Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf ›Geburt‹ und ›Abstammung‹ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann (...). Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener ›Fiktion‹, die konstitutiv ist für das »genealogische Band«, das »niemals durch und durch real« sei; »seine unterstellte Wirklichkeit ist keiner Anschauung je gegeben, sie ist gesetzt, konstruiert, induziert, sie impliziert bereits einen symbolischen Diskurseffekt, eine ›legal fiction‹. (138) Es ist, um die Sache beim skandalisierenden Namen zu nennen, die rassistische Fiktion. »Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentrismen, genauer: in allen Nationalismen der Geschichte, regelt ein *Diskurs über* die Geburt und die Na-

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt MICHEL FOUCAULT: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1999, S. 17ff.

tur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein Diskurs oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: Anziehung und Abstoßung, Widerstreit und Einmütigkeit, Krieg und Frieden, Haß und Freundschaft. Drinnen und draußen. Diese *physis* begreift alles ein, die Sprache, das Gesetz, das Politische etc. Mag sie selbst die Alterität des Fremden oder des Barbaren definieren – sie kennt kein anderes.« (136) Sie prägt noch den modernen Begriff der Demokratie und ihren Begriff der Humanität (vgl. 363f.).

Derridas Buch ist eine restlose Kritik des Naturalismus in der Politik und dessen funktionellem Konzept der Autochthonie. Allerdings verfolgt er dessen Geschichte nicht entlang der heute so genannten »kollektiven Identitäten«, sondern gleichsam eine Etage unterhalb, auf der Tiefenstruktur jenes protosozialen Nahverhältnisses des »Familiarismus«, der gerade dort wirksam wird, wo die Freundschaft von der Brüderlichkeit überformt, existentialisiert und gerade darin naturalistisch politisiert wird.

Der Plausibilisierung dieser These gilt der lange, ausgesprochen intrikate und streckenweise labyrinthische Durchgang durch die prominenten philosophischen Theorien der Freundschaft. Dabei geht es Derrida »nicht um eine Befragung der natürlichen (stets hypothetischen, stets phantasmatischen) Brüderlichkeit« und auch nicht »um eine Erörterung ihrer Tragweite und der mit ihr einhergehenden Risiken (Nationalismus, Ethnozentrismus, Androzentrismus, Phallogentrismus etc.)«, sondern »um die Figur des Bruders in ihrer re-naturalisierenden Rhetorik, ihrer Symbolik, ihrer beeidigten Beschwörung, anders gesagt: um den Prozeß der Verbrüderung«. (272) Die Verbrüderung ist für Derrida das »Zentrum dieses familiären Schemas« (355). Auf dieser Matrix zeigt sich dann auch umso deutlicher der »doppelte Ausschluß des Weiblichen« in der »Geschichte der Freundschaft«, der »Ausschluß der Freundschaft zwischen Mann und Frau« und der »Freundschaft unter Frauen«. (388) Ist es dem gegenüber möglich, so Derridas abschließende Frage, »die Demokratie oder das, was weiterhin auf den alten Namen Demokratie hört, zu denken und ins Werk zu setzen, indem man sämtliche Formen der Brüderlichkeit, nämlich der Familie oder der androzentrischen Ethnie entwurzelt, die ihr von all jenen Figuren der (philosophischen oder religiösen) Freundschaft diktiert werden?« (409)

Derridas Text, dem der große Vortrag über »Heideggers Ohr. Philopolemologie (Geschlecht IV)« beigefügt ist, in dem er dessen Begriff des »Kampfes« (463ff.) zum Fluchtpunkt einer neuerlichen Dekonstruktion des Politischen nimmt, ist trotz seiner Luzidität und Sensibilität in der Sache, eigentümlich uneinheitlich in der Form – gemessen an der Wucht seiner These. Der Duktus ist oft skrupulös, tastend, kreisend, dann wieder von einer Entschiedenheit, die ihrerseits Gefahr läuft, die aufgebaute Distanz zum Genealogischen im Politischen zu verspielen. Derrida – und das wäre zwar nicht das Einzige, aber doch das eigentliche kritische Argument – ist geradezu fixiert auf das, was er dekonstruiert, und in dieser Fixierung führen seine Überlegungen gerade dort, wo er die vage Idee einer »künftigen, (...) im Kommen« bleibenden Form der Demokratie skiz-

ziert, nicht über die Feststellung eines möglichen Bruchs »mit der ganzen Geschichte des Politischen, mit dieser alten, dieser müden und ermüdenden, dieser erschöpften Geschichte« (295) hinaus. Entsprechend bleibt das Zukünftige in der Negation: »Es ginge also darum, eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken«. (311f.)

Genau an diese Forderung müßte eine sozialtheoretische Reflexion anknüpfen, die die dekonstruktive Arbeit an der Tradition mit der Analyse gegenwärtiger funktioneller Praktiken des Politischen verschränkte – eine sozialtheoretische Reflexion, die Derrida nirgends leistet. Nicht zuletzt aus diesem Grund liegt es nahe, Derridas großen Essay über die Politiken der Freundschaft mit Niklas Luhmanns posthum veröffentlichter Studie *Die Politik der Gesellschaft* zu vergleichen. Denn Luhmanns Analyse des politischen Systems der modernen Gesellschaft liest sich tatsächlich nicht nur wie die gesellschaftstheoretische Weiterführung einiger zentraler Ergebnisse der Derridaschen Dekonstruktion des Genealogischen in der politischen Metaphysik des Abendlandes, Luhmanns Analyse liest sich vor allem als nüchterne Beschreibung genau desjenigen Typs der Demokratie, den Derrida nur fordern, nicht aber entwerfen kann, eben weil er auf jede sozialtheoretische Reflexion verzichtet: jene selbsttragende Begründung oder »Selbstorganisation« (349) des Politischen, die als funktional ausdifferenzierte in jeder Hinsicht nichtreduktionistisch sein muß, um sich als soziales System zu erhalten und zu reproduzieren.

Luhmann erweist sich in seiner Beschreibung des politischen Systems einmal mehr als Meister jener theoretischen Distanzierung, die eine geradezu ingenieurhafte Indifferenz gegenüber dem Gegenstand zur Methode macht. Auch in seiner Studie über das politische System könnte sinngemäß stehen, was er im Vorwort zu seiner Studie über das Kunstsystem geschrieben hat: Daß in diesem Buch »überhaupt von Kunst die Rede ist, liegt nicht an besonderen Neigungen des Verfassers für diesen Gegenstand, sondern an der Annahme, daß eine auf Universalität abzielende Gesellschaftstheorie nicht ignorieren kann, daß es Kunst gibt«. <sup>5</sup> Die gleiche theoretische Haltung, für die die weitestgehende Abstraktion zum Instrument distanzierterster Beobachtung wird, ist im Falle der Politik geradezu eine Garantie gegen jede Dramatisierung – und eben darin die Bedingung für die Möglichkeit, die eingangs notierte Frage nach dem Gebiet der Politik ohne zentralistische Option zu beantworten. Und sofern es Luhmann hier »nicht nur um ein anderes, nicht mehr alteuropäisches Verständnis von Politik« geht, »wie es ja schon in der frühmodernen Theorie des souveränen Staates angelegt war, sondern präzise um das Verständnis des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft«, versteht es sich fast

<sup>5</sup> NIKLAS LUHMANN: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1995, S. 10.

von selbst, »daß die eigentlichen Probleme im Begriff der Gesellschaft liegen«. (7f.)

Wenn »die Operation, durch die soziale Systeme und mithin Gesellschaft sich konstituieren« (16), Kommunikation ist, dann ist das Problem sozialer Systeme nicht nur die Kontingenz der Kommunikation, die gelingen oder mißlingen kann, sondern auch die Kontingenz der Systeme selbst. Deshalb operiert gesellschaftliche Kommunikation mit symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, deren Funktion es ist, die Kontingenz der Kommunikation zu steuern. (vgl. 59ff.) Erst durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wird die Selektivität der Kommunikation zu »koordinierter Selektivität«, weil sie »funktional privilegierte Kommunikationsweisen« etablieren und damit allererst Systembildung ermöglichen, wie Luhmann – klarer als in der vorliegenden Studie – bereits in seinem grundlegenden gesellschaftstheoretischen Entwurf erklärt hat.<sup>6</sup> Vor diesem Hintergrund stelle sich nun die Frage, »wie denn die Spezifik der Politik sich von anderer gesellschaftlicher Kommunikation unterscheidet«. (17) Anders gefragt: Was ist das spezifische symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium des politischen Systems? Luhmanns durchaus konventionelle Antwort: es ist »Macht«.

Diese bestimmt er allerdings nicht »in einem extrem weiten Sinne« der »Fähigkeit zu effektivem Handeln«, und auch nicht etwas enger, aber immer noch zu weit, als »Einfluß« auf das Verhalten anderer. (39) Gewiß, »politische Macht ist und bleibt gesellschaftlicher Einfluß« (40), aber damit ist die Besonderheit von spezifisch politischer Macht nicht erklärt. Luhmann grenzt das Phänomen der politischen Macht vielmehr auf jene »Einflußform« ein, »die sich auf *negative Sanktionen* stützt«, welche »über Drohung kommuniziert oder schlicht antizipiert werden« (45f.). Ausgeschlossen werden damit einerseits Autoritätsphänomene als »Unsicherheitsabsorptionen« und andererseits positive Sanktionen als prinzipiell ökonomische Operationen (42f./44f.), eingeschlossen wird hingegen mit Nachdruck das Phänomen der »physischen Gewalt«: »Physische Gewalt ist dasjenige Drohmittel, das sich am besten zur Erzeugung des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums Macht und zugleich (...) zur Ausdifferenzierung eines spezifischen Funktionssystems für Politik eignet, das später den Namen ›Staat‹ erhalten wird. Physische Gewalt ist nämlich in besonderem Maße organisationsfähig.« (55)<sup>7</sup> Aber physische Gewalt, so muß man hinzufügen, ist in ihrer Körperlichkeit vor allem eine materielle Tatsache, und deren Inan-

<sup>6</sup> NIKLAS LUHMANN: *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main 1984, S. 191ff. bzw. 212 u. 222.

<sup>7</sup> Eine instruktive phänomenologische Analyse der von Luhmann ausgeschlossenen Machtaspekte bietet die Studie von WOLFGANG SOFSKY und RAINER PARIS: *Figurationen sozialer Macht*. Frankfurt am Main 1994.

spruchnahme für eine dezidiert konstruktivistische Theorie des Politischen ist zumindest irritierend.<sup>8</sup>

»Macht«, erklärt Luhmann, »entsteht als ein besonderes, symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium nur, wenn und soweit Akzeptanz problematisch und nicht durch Vorverständigungen schon gesichert ist. Es geht (...) um die Institutionalisierung unwahrscheinlicher Chancen«. (52) Macht ist deshalb stets prekär; ihr ist »eine sichere, besitzbare Basis versagt«, weil sie »epigenetisch« »konstruiert« und »regeneriert« wird (66f), wie Luhmann fast im Sinne von Foucault<sup>9</sup> schreibt, wobei er mit explizitem Bezug auf Derridas Konzept der »différance« »ein undefinierbares, mysteriöses Moment« aller »Strukturbildung im Medium Macht« betont (67). Und doch setzt die Ausdifferenzierung eines politischen Systems voraus, daß gerade »Macht selbst zum Focus der Systembildung wird« (73). Denn »Macht«, so Luhmann zusammenfassend, sei »nicht etwas, was in der Politik auch vorkommt, sie ist die Quintessenz von Politik schlechthin« (75), wobei es sehr darauf ankomme, »zwischen gesellschaftlich diffus zerstreuter Macht und politischer Macht [zu] unterscheiden« (76). Erst vor diesem Hintergrund wird die Besonderheit der Funktion des politischen Systems bestimmbar, nämlich das »Bereithalten der Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden« in einer Gesellschaft (84). Damit sei jedoch »keine einzige Entscheidung inhaltlich festgelegt. Es geht also nicht um ein Verfassungsprinzip, nicht um einen Grundwert (...). Es geht aber auch nicht um die These, daß beliebiges möglich sei. Beliebigkeit kommt in der Realität nicht vor. Das politische System ist immer ein historisches, ein strukturdeterminiertes System, das sich durch eigene, selbstproduzierte Strukturen immer schon so weit festgelegt hat, daß es seine eigenen Operationen selber bestimmen kann.« (86)

Die Funktionsbestimmung des politischen Systems, »Kapazität für kollektiv bindendes Entscheiden bereitzuhalten« (86), antwortet damit – gegen die »ontologische Tradition« – nicht auf »die Frage nach der Natur oder nach dem Wesen des Politischen«, sondern auf die »für einen differenztheoretischen Ansatz (...) richtige Frage: wie unterscheidet das politische System sich selbst? Die Frage stellt sich also nicht objektivistisch: was ist das Wesensmerkmal des Politischen?, sondern konstruktivistisch: wie produzieren Kommunikationen sich als politische Kommunikationen, wie erkennen sie in der Aktualisierung rekursiver Vernetzungen die Politikzugehörigkeit anderer Kommunikationen, wenn es doch zugleich in der Gesellschaft zahllose nichtpolitische Kommunikationen gibt.« (81) Dahinter steht Luhmanns mittlerweile hoch elaborierte Theorie funktionaler Differenzierung der modernen Gesellschaft und der Autonomie der einzelnen sozialen Systeme durch operative Schließung und Autopoiesis (vgl. 69ff u. 105ff), so »daß die Funktionssysteme nicht an eine übergeordnete Regulierung gebunden sind, aber *statt dessen* die Bedingungen

<sup>8</sup> Dazu vgl. aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie HEINRICH POPITZ: *Phänomene der Macht*. Tübingen 1992, bes. S. 43ff.

<sup>9</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1. Frankfurt am Main 1977, S. 113ff.

ihrer jeweils eigenen Systembasis erfüllen.« (106) Deshalb gilt »für jedes Funktionssystem (...), daß die eigene Funktion Priorität hat und den Vorrang vor allen anderen Funktionen genießt«. (138) Einen Primat des Politischen, so läßt sich daraus folgern, gibt es – aber eben nur für das politische System.

Das hat nicht zuletzt Konsequenzen für den Begriff der Entscheidung (vgl. 140ff), der für das politische System gewissermaßen dauerhaft prozessualisiert wird und »die Willkür des Entscheidens in ein Kontingenzmanagement überführt« (152), das die »strukturelle Unbestimmtheit« (154) von Entscheidungen in eine institutionalisierbare Form bringt, die nicht mehr dezisionistisch oder souveränitätstheoretisch begriffen werden kann. Entscheidungen, so Luhmann, rekonstruieren »die Differenz von Vergangenheit und Zukunft in der Form spezifischer Relevanzen« (150), die im »Gedächtnis der Politik« (170ff.) in der Form von so genannten »Werten« und »Interessen« als nichtteleologischen Handlungsorientierungen gesteuert wird (vgl. 181) – »Werte« freilich nicht im aufgeladenen Sinne unverfügbarer normativer Bindungen, wie sie gegenwärtig wieder in Erneuerung der Frage nach dem säkularen Ersatz des ehemals in religiöser Vergemeinschaftung fundierten »sozialen Bandes« reklamiert werden. »Werte« sind in der entzauberten Luhmannschen Version nichts weiter als »formulierte Präferenzen« (359).

Sind nun aber schon »Werte« und »Interessen« operative Abstraktionen, so ist es in viel stärkerem Maße auch das, was gemeinhin als Form des politischen Systems gesehen wird, nämlich der Staat. In einer pointierten »Skizze der historischen Semantik des Staatsbegriffs« (197ff.) beschreibt Luhmann die fortschreitende Lösung der Politik von der im weitesten Sinne häuslichen Ökonomie im modernen Nationalstaat (210ff.) und im »Wohlfahrtsstaat« (215ff.), die »am Ende des Jahrtausends« (220) die Funktion und Bedeutung von Staaten innerhalb der »Weltgesellschaft« in der Zuschreibungsinstanz politischer Kommunikation sieht. Diese gegenwärtige Funktion des Staates sei »an die internationale Anerkennung gebunden«, die ihrerseits an der »faktischen Durchsetzung der Staatsgewalt auf einem bestimmten Territorium« hänge (225) – womit bemerkenswerterweise Staatlichkeit letztlich ebenso materiell fundiert wird wie Macht: ist es dort die physische Gewalt, so ist es hier die Ausübung dieser Gewalt auf einem klar arrondierten Territorium, obwohl der neuzeitliche Territorialstaat nur eine frühe Form der politischen Evolution gewesen war (vgl. 417ff.).

Vor diesem Hintergrund entfaltet Luhmann nun eine Reihe von Untersuchungen zur Evolution und zur Form des politischen Systems, die wiederholt in die politische Geschichte der europäischen Neuzeit eingebettet werden, und die in eine Konzeption der »Demokratie im Sinne einer Kontingenzcodierung der Macht« (131) münden. Entscheidend für »die Ausdifferenzierung eines politischen Systems« ist dabei, daß »innerhalb dieses Systems Konflikte zugelassen werden«. (94) Das begründet die »Einheit des Systems in Form der Oszillation« die »in die Zukunft projiziert« (96) wird, nämlich »das links/rechts-Schema« (95) und die »Technisierung« des »basalen Codes machtüberlegen/machtunterlegen

durch den Code Regierung/Opposition« (99), deren periodischer Wechsel – wie immer er zustandekommen mag – zur gegenseitigen »Disziplinierung durch Kontingenz« führe (144). Dieser Code werde in der Form politischer Organisationen mit ihrer Konstitutionsform von Inklusion und Exklusion institutionalisiert, wodurch in die funktionale Differenzierungsform Elemente segmentärer Differenzierung eingebaut würden (vgl. 228ff.), die ihrerseits für die operative Schließung des politischen Systems unverzichtbar seien.

Unbeschadet der Territorialisierung des Staates und der Begründung politischer Macht in physischer Gewalt, betont Luhmann dabei stets die irreduzible Kontingenz funktionaler Systemdifferenzierung als nicht weiter ontologisierbare Basis des politischen Systems, die von seinen frühen Selbstbeschreibungen, nämlich »Repräsentation« und »Souveränität«, nur verdeckt worden und erst mit der »Demokratie« realisiert worden sei. »Was wir ›Demokratie‹ nennen und auf die Einrichtung politischer Wahlen zurückführen, ist (...) nichts anderes als die Vollendung der Ausdifferenzierung eines politischen Systems«, das »sich selbst auf Entscheidungen« gründe, »die es selber eingerichtet hat« (104f.). Mit der Französischen Revolution sei nämlich die Notwendigkeit, »das politische System aus sich selbst heraus zu begründen«, unabweisbar geworden (349). Und die Selbstbeschreibung des politischen Systems als Demokratie sei die Reaktion auf das Problem, »daß die gesellschaftlichen Verhältnisse sich nicht mehr hierarchisch ordnen lassen«, weil »die Autonomieentwicklungen (...) einander wechselseitig« stützen und verstärken (354). Allerdings verbindet Luhmann mit dem Begriff der Autonomie auch im Kontext der politischen Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft keineswegs Emanzipation, sondern funktionale Differenzierung. Der »Übergang zur funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems«, so lautet ganz unpatetisch eine der Luhmannschen Begründungen für die Emergenz der Demokratie, etabliert »die Notwendigkeit, sich auf größere Freiheitsgrade in der Wahrnehmung einer spezifischen Funktion einzustellen.« (355)

Das bedeutet zunächst: »Kontext und Kontingenz treten an die Stelle dessen, was man einst feststehenden Prämissen und Naturzwecken zugetraut hatte«. (369) Und es bedeutet dann: »eine Umgründung der Politik auf *Fluktuationen*« und die Emergenz einer Ordnung, die sich »über den Begriff der Herrschaft, also als Durchsetzungsfähigkeit eines Willens (...) nicht mehr begreifen« läßt (429). Das verdeutlicht Luhmann mit Rückbezug auf die Problematik des Entscheidens: »Das Entscheiden erzeugt, wenn rekursiv und autopoietisch gehandhabt, die Möglichkeit des Entscheidens, da es die eigene Zeit in die ohnehin laufende Zeit wiedereinführt. Auch das läuft, auf der Ebene der elementaren Operationen, auf Fluktuation hinaus. Jede Entscheidung macht weitere Entscheidungen erforderlich – und möglich. Es gibt also keine ›festen Substanzen‹, die durch Fluktuation angegriffen und aufgelöst werden könnten. Oder anders gesagt: der Monarch ist bereits ermordet und nach ihm gibt es nur noch Entscheidungen« (431) – und zwar im nicht mehr absolutistisch auflösbaren Plural. Mehr nicht.

Vielleicht ist der Abschied von der Idee, daß es bei Politik ›um etwas geht‹, die gründlichste Entzauberung des Politischen und Luhmanns theoretische Perspektive fast eine instrumentelle Methode für dieses unbestreitbar reizvolle Unternehmen. Daß aber auch anderes mit seinen Analysen anzufangen wäre, signalisiert nicht zuletzt der prekäre philologische Status des Buches. Luhmanns Studie zur Politik der Gesellschaft ist zwar kein Fragment, aber sie ist auch kein fertiges Buch, wie der Herausgeber in der editorischen Notiz vermerkt (vgl. 436). Wenn es nun zutrifft, daß Luhmann – hätte er das Buch noch selbst zum Druck vorbereiten können – nichts geändert, wohl aber einiges erweitert und hinzugefügt hätte, dann wiegen die wiederholten Beschränkungen des konstruktivistischen Horizonts an entscheidenden Stellen der Argumentation umso schwerer und markieren im Gegenzug die Grenzen des Luhmannschen Konstruktivismus. Die Fundierung politischer Macht in physischer Gewalt, die Bestimmung von Staatlichkeit über Territorialität und nicht zuletzt die wiederholten Betonungen der Differenz von Kontingenz und Beliebigkeit samt ihrer Fundierung in historisch-situativen Strukturen und Selbstbeschreibungen, stehen dafür, daß der Konstruktivismus für Luhmann ein gezielt eingesetztes Instrument der Analyse ist – und nicht das, was man einmal eine »Weltanschauung« genannt hätte. Luhmanns konstruktivistische Konzeption der Politik besiegelt damit jenen Bruch mit der politischen Metaphysik des Abendlandes, den Derrida mit seiner Dekonstruktion des genealogischen Naturalismus in der Politik betreibt, weil sie mit dem gezielten Rekurs auf materielle Realitäten zeigt, daß sie die ontologische Differenz reflektiert, die zwischen diesen Realitäten und der Realität des Politischen besteht. Ontologisierungen im Bereich der Politik, Naturalisierungen gar – so ließe sich eine Quintessenz dieser Synopse der beiden Studien formulieren –, lassen sich, wenn überhaupt, nur operativ legitimieren. Das heißt: sie bleiben immer kontingent.

*Michael Makropoulos (Berlin)*