

Rezensionen

André Kieserling, Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, 520 S.

Glanz und Grenzen der Systemtheorie – suchte man als Systemtheorie-Außenstehender eine Schlagzeile für dieses Buch: so könnte sie lauten. Denn Kieserling entfaltet auf der einen Seite die Systemtheorie in einer wissenschaftlichen Prosa, die sowohl im Duktus wie im Inhalt (von Form und Gliederung ganz zu schweigen) an seinen großen Lehrer erinnert. Mehr noch: in seiner breiten und tiefen Kenntnis der Systemtheorie scheint Kieserling geradezu kongenial das Thema der Interaktion zu behandeln, dem Luhmann zwar eine Reihe von Aufsätzen, nie aber selbst eine ausführliche Monographie gewidmet hat. Derweil, so betont Kieserling zurecht, handelt es sich ja – neben der Organisation und der Gesellschaft – um ein zentrales, wenn auch in seiner Ungeordnetheit schwieriges Thema der Theorie der sozialen Systeme. Und dieses Thema bearbeitet Kieserling auf eine Weise, die man als nahezu vorbildlich bezeichnen muß – für einen Systemtheoretiker. Denn aus der Perspektive eines Forschers, der sich mit Interaktionen aus nicht-systemtheoretischer Perspektive beschäftigt hat, macht das Buch andererseits – bei aller Breite, Gründlichkeit und theoretischen Schärfe – auf die Grenzen der Systemtheorie aufmerksam, die Interaktion und ihre Erforschung offenbar nur beobachten kann, sofern sie ihren (system-)theoretischen Entscheidungen

folgt. Daß und wie diese Entscheidungen auf der einen Seite sehr fruchtbar sind und auf der anderen Seite theoretische und empirische Erkenntnisse „exkludieren“ (wie man wohl in der Systemtheorie sagen würde), möchte ich im folgenden kurz anhand dieses äußerst wichtigen Buches erläutern.

Gestützt auf eine vielleicht einzigartig einfühlsame Kenntnis der Luhmannschen Vorarbeiten, entwickelt Kieserling eine systemtheoretische Ausarbeitung der „Mikrosoziologie“, als deren zweiten (wenn auch systematisch weit weniger berücksichtigten) Leumund er Erving Goffman nennt. Das liegt theoretisch auch sehr nahe, denn Goffman entwarf die Vorstellung einer „eigenlogischen“ Interaktionsordnung, die nur durch bislang ungeklärte „Schaltstellen“ mit der Sozialstruktur verbunden sei. Mit Goffmans Schützenhilfe entfaltet Kieserling denn auf breiter Front, in analytischer Schärfe und zum Teil in essayistischer Anschaulichkeit das „mikrotheoretische Potential der Systemtheorie“. Der von Luhmann schon häufig vor-exerzierten Topik der Systemtheorie („Systemgrenzen“, „Differenzierung“, „Doppelte Kontingenz“ etc.) folgend, beschreibt er die interne Differenzierung und ihre Unterkomplexität, er zeigt die Grenzen der Interaktionsordnung auf, und schließlich rekonstruiert er die geschichtliche Entwicklung der Semantik von Interaktion. (Man mag allerdings berechtigt fragen, ob denn diese Semantik nicht treffender im amerikanischen Englisch rekonstruiert werden müßte.) Von besonderem Ge-

wicht dürfte dabei seine an Sennett anschließende These einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Interaktion und Gesellschaft sein, die von der Systemtheorie klarer formuliert werden kann, als dies Sennett selbst tun konnte. Seine lebendigen Beschreibungen der geselligen Konversation, der mündlichen Prüfung, der Schmeichelei oder der Gremienarbeit sind zweifellos Glanzstücke wissenschaftlicher Prosa, die zeigen, daß er persönlich Gefallen an den Interaktionsphänomenen findet, die er analytisch klären möchte. Dies gilt insbesondere für die historischen Beobachtungen, für die er auf eine gut recherchierte historische Literatur über einstige Interaktionsphänomene zurückgreift. Man mag ihm gerade hier gerne zustimmen: „Die Systemtheorie scheint sich immer dann zu bewähren, wenn es darauf ankommt, in die Behandlung des Themas die Geschichte des Themas miteinzubeziehen“ (391).

So respektvoll er aber auf empirische historische Literatur zurückgreift, so wenig ist ihm die empirische soziologische Analyse der Interaktion wert (vom Kapitel über den Klatsch einmal abgesehen, den er m. E. zu breit faßt). Das ist verwunderlich, beklagt er doch selbst die Distanz zwischen der soziologischen Theorie und den empirischen Entwicklungen dessen, was er, über einen Kamm geschoren, „Interaktionsforschung“ nennt. Kieserling räumt durchaus ein, über keine eigenen Erfahrungen in der Feldforschung zu verfügen und die Ergebnisse der empirischen Soziologie der Interaktion nur in „hochselektiver Weise“ heranzuziehen. Und in der Tat führt genau diese Forschung eine bedauerliche Schattenexistenz: Die Verweise auf empirische Studien bleiben spärlich und werden weder einer systematischen noch auch wenigstens einer punktuellen Darstellung gewürdigt, die etwa ihre Themenfelder, analytischen Orientierungen oder theoretischen Perspektiven kurz referieren würde. Anstatt sich auf die Ergebnisse empirischer Untersuchungen zu stützen, werden Interaktionsphänomene gleichsam vom Lehnstuhl aus analysiert. Gerade das aber muß diejenigen „Interaktionsforscher“ – und das sind nicht weni-

ge – provozieren, die sich aus Protest gegen die Beliebigkeit der Lehnstuhlsoziologie einer sehr einfühlsamen, ja geradezu detailversessenen („pointillistischen“) empirischen Forschung zuwandten. (Denn nicht alles, was vorstellbar ist, ist auch empirisch der Fall, und nicht alles was empirisch der Fall ist, kommt dem Denkenden in den Sinn.) Aus systemtheoretischer Perspektive könnte es als bloße Geschmacksfrage erscheinen, ob wir denn die Interaktion analytisch klären oder auch noch empirisch stützen. Doch genau diese Bei- oder sogar Unterordnung der Empirie übergeht ihren spezifischen Beitrag, der dem auf diesem Feld beschlagenen Forscher noch an jedem von Kieserling besprochenen Phänomen deutlich wird: so anschaulich seine Analysen der „dropping remarks“, der Steitgespräche oder der indirekten Kommunikation auch sind – sie fallen nicht nur weit hinter die zahlreichen empirischen Analysen zurück, sie vereinfachen die Phänomene über Gebühr und bleiben auf eine Weise unterkomplex, die vor Augen führt, wie wichtig diese vermeintlich deskriptiven empirischen Untersuchungen sind. Das gilt auch für das – systemtheoretisch innovative – Vorhaben, die Themenführung in Interaktionen zu behandeln, das die in der Soziologie und Linguistik herausgestellten komplexen Phänomene der konversationellen Themenentwicklung vollständig ignoriert. Das trifft auch auf die Forschung zur Moral in der Face-to-face-Kommunikation zu, die komplett übergangen wird. Freilich, man kann nicht alle Forschung rezipieren, und Kieserlings Literaturliste ist schon eindrucksvoll genug. Durch die Ausklammerung der empirischen Forschung verbaut sich Kieserling aber auch die (m.E. durchaus fruchtbare) Möglichkeit, seinerseits von dieser Forschung rezipiert zu werden.

Dieses Übergehen der empirischen Interaktionsforschung ist jedoch kein Zufall, und es hat nicht einmal den Anschein, als könnte es Kieserling selbst angelastet werden. Wie schon – anerkennend – festgestellt wurde, ist kaum zu vermuten, daß Luhmann anders über dieses Thema geschrieben hätte, als Kieserling das hier

tut. Und genau deswegen möchte ich auch von den Grenzen der Systemtheorie sprechen. Diese Grenzen zeigen sich am Beispiel der Interaktion darin, daß die Differenz zwischen der Systemtheorie und der Empirie selbst nicht in die Systemtheorie hineingenommen werden. Man hat gar den Eindruck, als könnte die Systemtheorie diese Empirie gar nicht beobachten. Es ließe sich nun wohl einwenden, dies sei der Fall, weil diese Empirie schlicht zu deskriptiv sei und damit in zu großer Distanz zu den weittragenden Ansprüchen der Systemtheorie stünde. Doch genau das ist m.E. nicht der Fall, denn ein guter Teil der empirischen Forschung ist äußerst theorieproduktiv, und gerade dies entzieht sich offensichtlich der systemtheoretischen Wahrnehmung. So werden weder der symbolischen Interaktionismus noch der „halbe Sozialkonstruktivismus“ (dessen Verbindung von Interaktion und Institution besondere Beachtung verdiente), weder die Ethnographie der Kommunikation noch die Ethnomethodologie oder die derzeit höchst einschlägigen visuellen Interaktionsstudien eines Blickes gewürdigt, der über die beiläufige und inhaltlich indifferente Zitation sehr vereinzelter Texte hinausgeht. Ja mehr noch: man muß fragen, ob denn ein soziologisches Werk über Interaktion möglich ist, das ohne jeden Verweis auf Mead auskommt. Auch die Trennung von Interaktion und Kommunikation, die Kieserling vornimmt, beißt sich mit der Art, wie Mead und auch Goffman Interaktion und Kommunikation unterscheiden (und zwar in den Originaltexten!). Daß er schließlich auf den Begriff des „Prä-kommunikativen“ zurückgreift bei dem, was Goffman selbst Kommunikation nennt und was gegenwärtig eine ganze Forschungstradition „Face-to-face-Kommunikation“ nennt, weist nur einmal mehr darauf hin, daß es sich hier nicht nur um die Differenz zwischen soziologischer Theorie und Empirie handelt, sondern um ernsthafte theoretische Differenzen.

Diese theoretische Ausblendung hat deswegen auch schwerwiegende theoretische Folgen. Kieserling nämlich definiert Interaktion im wesentlichen durch Ko-Präsenz, also wechselseitige Wahrnehm-

barkeit. Das ist zweifellos ein wesentliches Kriterium. Doch gerade in der Tradition Simmels, auf den auch Goffman zurückgreift, ist ein zweites Kriterium ebenso wesentlich, und zwar keineswegs die Mündlichkeit, wie Kieserling meint (sonst wären all die seit den sechziger Jahren von Goffman inspirierten Arbeiten zur ‚nonverbalen Interaktion‘ kaum zu erklären, die er systematisch außer acht läßt), sondern die „Wechselwirkung“. Man muß daran erinnern, daß Goffman Simmels Begriff der „Wechselwirkung“ als „interaction“ versteht. Nur unter dieser Voraussetzung kann Goffman – im Unterschied zu Kieserling – auch Briefeschreiben und Telefonieren als Grenzfälle der Interaktion ansehen. Wechselwirkung in diesem Sinne läßt sich deswegen in einer handlungstheoretischen Begrifflichkeit gut als wechselseitiges Wirkhandeln beschreiben. Gerade wegen der Vernachlässigung der Wechselwirkung könnte man hoffen, daß die einseitige Betonung der Ko-Präsenz wenigstens das Augenmerk auf die eminente Bedeutung des Körpers in der Interaktion lenken würde (auf die ja Luhmann schon in den Sozialen Systemen hingewiesen hat) und die von Goffman geradezu zum Organisationsprinzip der Interaktionsordnung erklärt wurde). Von Körpern aber ist nur punktuell die Rede, und die Goffmansche Vorstellung, daß ein (keineswegs nur sportlich geregelter) Boxkampf als Musterbeispiel einer Interaktion gelten kann, mag überhaupt nicht in die Vorstellungswelt passen, die Kieserling entwirft.

Nach all der Kritik muß entschuldigend angemerkt werden, daß es sich hier um ein Gattungsmerkmal handelt, denn „das Wissenschaftssystem zwingt (...) dazu, den Referenten zu kritisieren bis hin zu der Zumutung an ihn, sich für diese Kritik auch noch bedanken zu sollen“ (174). Ohne Dankesbekundungen erwarten zu wollen, muß die Kritik betonen, daß ihr Adressat weniger der Autor des Buches ist. Der nämlich hat meines Erachtens ein vorzügliches Buch in bester systemtheoretischer Manier geschrieben. Ich habe vielmehr zu zeigen versucht, daß dieses Buch gerade wegen seiner exzellenten

systemtheoretischen Orientierung die Grenzen der Systemtheorie so vorzüglich exemplifiziert. Auch wenn sich die Systemtheorie für empirische Evidenzen öffnen zeigt, so erscheint es offenbar schwer möglich, eine Empirie in die Systemtheorie einzubeziehen, die eigene und vor allem andere theoretische Anliegen verfolgt. Und das wird auch hier deutlich, weil das Andere der Systeme gerade im Falle der Interaktion so different ausfällt. So ist „die Interaktionsforschung“ selbst in zahlreiche Ansätze aufgegliedert, die kaum unter einen Begriff zu bringen sind (zumal nur die wenigsten sich als „mikrosoziologisch“ verstehen, wie Kieserling (483f.) leichtfüßig behauptet). Vor allem scheint es systemtheoretisch nicht beobachtbar zu sein, daß die wichtigen dieser Ansätze sehr artikuliert theoretische Ansätze vertreten, die nicht nur entscheidende Beiträge zu verschiedenen Theorien mittlerer Reichweite leisten (man denke nur an die diesbezüglichen theoretischen Innovationen in der Soziologie der Wissenschaft, der Technologie, der Organisation, der Sprache); manche prägen ganze soziologische Richtungen. Und diese Richtungen haben genau das zum Ziel, was Kieserling in der Soziologie so arg vermißt: sie wollen die Brücke zwischen subjektivistischen und objektivistischen Theorien der Interaktion schlagen (189), sie wollen explizit die Doppelperspektive auf Interaktion und Gesellschaft einnehmen (man denke nur an die ethnomethodologische „fingerprint“-Annahme), und im übrigen haben sie sich auch sehr gründlich mit Leitbegriffen wie „Lebenswelt“ oder „Alltag“ beschäftigt (467). Freilich ist nicht zu bestreiten, daß sich die empirischen Analysen der Interaktion zuweilen sehr vorsichtig und bedächtig der Theorie nähern, doch ist ebenso wenig zu zweifeln, daß ein solches *rapprochement* stattfindet – wenn auch (wie Kieserling zurecht bemerkt) selten in Richtung auf die Systemtheorie. Falls sie aber den Anschluß an die Systemtheorie sucht, dann findet sie in Kieserlings Arbeit ganz ohne Zweifel eine glänzende lehrbuchartige Darlegung der systemtheoretischen Analyse der Interaktion.

Hubert Knoblauch
Institut für Soziologie
Universität Konstanz

Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 492 S.

Gibt es Freundschaft? Gibt es Demokratie? Gibt es Gesellschaft? Und inwiefern könnte man überhaupt von einer Sache sagen, daß es sie gibt? Daß auf diese Frage keine einfache Antwort gefunden werden kann, ist sicher keine Überraschung – zumal nicht, wenn Derrida es ist, der diese Fragen stellt. Die jetzt erschienene „Politik der Freundschaft“ läßt sich als Antwort auf diese Frage nach dem „Gibt es?“ lesen, denn im Mittelpunkt, um den alle zehn Kapitel des Haupttextes kreisen, steht der Satz „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ – eine Sentenz, die Aristoteles zugeschrieben wird und die im Laufe der alteuropäischen Philosophie mehrmals wiederholt wurde. Philosophie scheint in dieser Hinsicht nach den Regeln der stillen Post zu funktionieren: Alles fängt mit dem Gerücht an, Aristoteles habe, an seine Freunde gerichtet, gesagt, es gebe keinen Freund. In der Folge greifen verschiedene Autoren wie Cicero, Montaigne, Nietzsche, Schmitt oder Blanchot dieses Gerücht auf, um es umzuschreiben, umzudrehen (Nietzsches „O Feinde, es gibt keinen Feind“) oder darauf anzuspielden. Worum es Derrida in seiner Relektüre dieses zitierten Zitats geht, ist nichts geringeres als eine Dekonstruktion des alteuropäischen Modells der Demokratie, das, so Derrida, von einem spezifischen Freundschaftsverständnis geprägt ist und dessen Erbe wir heute nur insofern antreten dürfen, als wir es auf seine paradoxen Implikationen hin dekonstruieren müssen. Diese Dekonstruktion ist aber mehr als nur das Aufzeigen von unvermeidlichen Paradoxien, wenn man einen Diskurs über das Wesen der Demokratie oder der Freundschaft führen will. Deshalb steht auch nicht die Frage nach dem Was der Demokratie oder der Freund-

schaft, sondern die nach dem „Gibt es?“ im Zentrum der Dekonstruktion. Daß wir alle Was-Fragen als Essentialismus entlarven können, wäre kaum der Mühe wert. Aber auf die Frage, ob es so etwas wie Demokratie und Freundschaft gibt und was es bedeutet, wenn wir über die Freundschaft und in ihrem Namen bzw. zu dem Freund im Namen der Freundschaft reden, scheint ein komplexes Problem zu sein. Was tun wir, wenn wir jemandem die Freundschaft erklären, d.h. wenn wir jemanden als Freund bezeichnen, und wenn wir jemanden über die Freundschaft aufklären? Und warum ist die Politik der Freundschaft überhaupt eine Politik? Gilt nicht vielmehr, daß in der Moderne Freundschaft und Politik getrennte Sphären sind? Freundschaft als Privatangelegenheit in der Intimsphäre. Und bedeutet die Ausdifferenzierung der Politik nicht vor allem, daß wir keine Freunde sein müssen, um politisch handeln zu können, daß also Politik ganz ohne Freundschaft funktionieren kann?

Dennoch ist die politische Semantik augenscheinlich von der Vorstellung beherrscht, Politik sei in erster Linie darauf ausgerichtet, Freundschaft zu stiften. Und für diese Aufgabe eignet sich ausschließlich eine demokratische Politik oder die Politik der Demokratie, denn die Demokratie kennt keine Unterschiede zwischen den Bürgern als Bürger. Sie soll die Bürger vereinen und zu Freunden machen. Derrida unterscheidet deshalb zwischen der Politik und dem Begriff der Politik, dem Politischen. Die Einheit der Unterscheidung wäre, so die alteuropäische Vorstellung, eine universale Freundschaft, in der nicht nur die normative Vorstellung von dem, was Politik ist und sein soll, mit der Politik, sondern auch die Bürger miteinander zu einer Bruderschaft, zu einer Gemeinschaft verschmelzen. Das Politische ist von Aristoteles bis heute demzufolge vom Konzept der Verbrüderung geprägt. So wie das Recht Gerechtigkeit herstellen soll, so ist die (demokratische) Politik auf Freundschaft bezogen.

Die Dekonstruktion dieses Konzepts von Politik zielt nun auf zweierlei: Einerseits zeigt Derrida, inwiefern es von einer

Aporie heimgesucht wird, die verhindert, daß Freundschaft und Demokratie, daß eine Demokratie, die auf Freundschaft beruht und sie befördert, möglich sind. Andererseits zeitigt dieses Modell einer universalen Freundschaft auch einen *doppelten Ausschluß* und beruht deshalb auf einem Gewaltakt, der im Namen der Humanität, der Menschlichkeit, der Freundschaft vollzogen wird. Eine Politik, die im Namen der Freundschaft und im Auftrag der freundschaftlichen Gemeinschaft operiert, steht vor dem Problem, daß sie das, was sie erst stiften soll – die Gemeinschaft der Freunde –, schon voraussetzen muß. Die Stiftung der Gemeinschaft impliziert eine schon bestehende, absolut vorgängige Gemeinschaft, denn nur eine schon existierende Gemeinschaft kann sich als Gemeinschaft konstituieren. Eine solche Gemeinschaft aber wäre keine Gemeinschaft, denn sie bestünde immer schon und müßte nicht erst durch die Politik ins Leben gerufen werden. Selbst die Feststellung, daß es keinen Freund gibt, benötigt einen Adressaten: die Freunde, die immer schon da sein müssen, um mit ihnen und zu ihnen zu sprechen.

Diese Aporie verhindert, so Derrida, jede Selbstpräsenz der Gemeinschaft. Es gibt keine Gemeinschaft und keine Freundschaft ohne Ausschluß, ohne Selektion, ohne Entscheidung darüber, wer mein oder unser Freund sein soll und wer nicht – eine Entscheidung, die auch über das Wir entscheidet oder mit der wir über unser Wir entscheiden. Dadurch wird dieses Wir immer schon unmöglich oder, wie Derrida mit Blanchot sagt, desaströs. Denn das Wir kann nicht, wie Carl Schmitt meinte, über sich selbst, d.h. über die Grenze zum anderen, entscheiden, ohne sich selbst zu desavouieren. Eine solche Entscheidung, die über die eigene Grenze entscheiden würde, wäre keine Entscheidung, denn sie setzte voraus, daß es dieses über sich entscheidende Wir schon gibt, das dann keine Entscheidung mehr benötigt. Dieses Wir gäbe es dann immer schon. Und darum gibt es keine Gemeinschaft, keine Freundschaft, kein Wir.

Dieser notwendige Ausschluß, der aus der Aporie hervorgeht und der jede

Gemeinschaft mit sich un-eins und damit eben keine Gemeinschaft sein läßt, wiederholt sich in allen Dimensionen und an allen Orten der Gemeinschaft: Das Problem der Freundschaft und in gewisser Weise auch das Problem der Politik entsteht erst in dem Moment, da der Dritte auftaucht. Gäbe es nur ego und alter, bräuchten wir keine Politik. Wir müßten uns nicht entscheiden, wem wir den Vorzug geben. Aus Sicht der Dekonstruktion ist also der Dritte dafür verantwortlich, daß es Gesellschaft, daß es Erwartungen und daß es Entscheidungen gibt. In sachlicher Hinsicht entsteht aus dieser Situation Derrida zufolge die Notwendigkeit des Zählens und Kalkulierens, mithin des strategischen Handelns. Wir dürfen nicht zuviel Freunde haben. Es dürfen aber auch nicht zuwenig sein. Politik braucht das Kalkulieren, das Abwägen von Interessen, das Zählen der Wählerstimmen, aber sie geht nicht darin auf. Denn gezählt und kalkuliert werden muß nur dort, wo etwas Unkalkulierbares, Unerwartbares vorliegt. Wahlen unterbrechen die Paradoxie der sich selbst voraussetzenden politischen Gemeinschaft, die turnusmäßig neu gestiftet wird und gleichzeitig schon bestanden hat. In zeitlicher Hinsicht haben Politik und Freundschaft – und hat die Politik der Freundschaft, d.h. die Politik, die im Namen der Freundschaft auftritt – eine testamentarische Struktur, die eine Selbstgegenwart der Gemeinschaft verhindert. Freundschaft impliziert die Notwendigkeit, den Freund über seinen Tod hinaus zu lieben. Das Ziel der Freundschaft bleibt damit strukturell unerfüllt. Es gibt keine Freundschaft – nicht in dieser Gegenwart, sondern nur in einer niemals gegenwärtigen Zukunft jenseits des Todes des Freundes. Deshalb ist die Freundschaft und mit ihr eine Politik im Namen der Freundschaft, also die Demokratie, immer und unaufhebbar ‚noch nicht‘.

In sozialer Hinsicht wirft die Unmöglichkeit einer selbstpräsenten, allinklusiven Gemeinschaft die Frage nach der Zugehörigkeit auf. An dieser Stelle wird die von Derrida reklamierte politische Brisanz eines Modells des Politischen deutlich, das Freundschaft als Verbrüderung versteht.

Der Dritte verhindert eine solche Verbrüderung, denn wir müssen uns stets entscheiden, wer dazugehört und wer nicht. Er ist, so Derrida, das Gespenst, das jede soziale Grenze zwischen uns und den anderen heimsucht. Der Diskurs um die Kriterien der Zugehörigkeit macht also nur deshalb Sinn, weil er an diesem Punkt an sich selbst scheitert. Jeder nationalistische, ethnische oder universalistische Versuch einer Grenzziehung, ohne die es weder Freundschaft noch Gemeinschaft gibt, bleibt an seine Voraussetzung der Unentscheidbarkeit gebunden: Sind die Freunde, mit denen ich etwas Gemeinsames teile, dieselben oder andere? Mit denselben gibt es keine Freundschaft. Aber als ganz andere wären sie unerreichbar und – als Freunde – unidentifizierbar. Einerseits muß ich vom anderen als Freund erwarten, daß er für mich da ist, daß er solidarisch oder loyal ist und daß er mit mir etwas teilt. Andererseits zerstört diese souveräne Geste des Erwartens gerade die Freundschaft, weil der andere meinem Urteil ausgesetzt wird, das die Freundschaft immer schon aufs Spiel setzt. Der Freund wird zum virtuellen Feind. Gemeinschaften müssen also eine Auswahl zwischen denjenigen treffen, die dazugehören sollen. Dazu entwickeln sie Strategien: rituelle Handlungen, der Erwerb besonderer Fertigkeiten und Kenntnisse oder die Verleihung der Staatsbürgerschaft. Aber diese Strategien sind nur notwendig, weil es nicht gelingt, eine stabile Grenze zu ziehen. Jede Entscheidung über die Teilhabe bleibt insofern unentscheidbar, als die Teilhabe unteilbar ist und nur deshalb geteilt werden muß. Das eigene Territorium, die eigene Nation, der eigene Freund ist niemals nur etwas eigenes, sondern immer auch etwas ganz anderes. Denn – das ist die Pointe der Dekonstruktion – etwas als Eigenes zu bezeichnen, impliziert eine Distanz. Wären es wirklich meine Freunde, meine Nation, mein Land, mein Haus, meine Familie, mein Bruder, müßte ich sie nicht mir zuschreiben. Die Zuschreibung schafft eine unendliche und uneinholbare Trennung. Jede Politik im Namen der Freundschaft ist vor diesem

Hintergrund ungerecht und undemokratisch. Es gibt keine Gemeinschaft.

Aber es gibt Politik. Die Politik in der „Politik der Freundschaft“ ist keine lokale Politik, die an einem bestimmten Ort der Gesellschaft statt findet. Derrida beschränkt den Begriff der Politik nicht auf das politische System, sondern siedelt den Begriff unmittelbar dort an, wo Soziales stattfindet, d.h. wo es kommunikative Ereignisse gibt. Scheinbar gegen die systemtheoretische Sichtweise, Politik reproduziert sich wie jede Kommunikation selbst und setzt einfach nur die Autopoiesis der Gesellschaft fort, bringt Derrida einen anderen Begriff ins Spiel: den der Teleopoiesis. Ereignisse sind ihm zufolge grundsätzlich „auto-teleopoietisch“ (60), d.h. ihnen ist ein performativer Selbstwiderspruch eigen. Sie sind, um überhaupt Ereignisse sein zu können, gleichzeitig möglich und unmöglich. Damit etwas möglich ist und damit es dieses etwas wirklich gibt, muß es insofern unmöglich sein, als „dessen Ermöglichung dem Unmöglichen abgerungen werden muß“ (55). Seine Unmöglichkeit darf es als Ereignis zu keiner Zeit verlieren.

Vielleicht zeigt sich hier ein etwas anderes Verständnis von Kontingenzen. Kontingente sind Ereignisse nicht nur, wenn sie möglich und nicht notwendig sind, sondern wenn sie möglich im Sinne einer damit vorausgesetzten Unmöglichkeit sind. Die Möglichkeit, daß es etwas gibt, setzt voraus, daß dieses etwas auch nicht sein könnte. Sonst wäre es nicht möglich, sondern notwendig. Sozialer Sinn konstituiert sich demzufolge zwar einerseits auto-poietisch, also im Bezug auf sich selbst. Andererseits eröffnet sich damit immer auch eine Distanz, eine Entfernung des Sinns zu sich selbst, eine *différance* an der Basis des Sinns. Alle sinnoperierenden Systeme bewegen sich, folgt man diesem Verständnis von Teleopoiesis, immer zwischen einem autopoietischen, selbstkonstitutiven und einem teleopoietischen, selbstdekonstitutiven Pol. Genau diese nicht berechenbare und kalkulierbare Bewegung ist es, die Politik im Sinne Derridas erforderlich macht. Einerseits muß abgeschlossen, weiter prozessiert,

Selbstreferenz hergestellt werden. Andererseits eröffnet diese Selbsterstellung eine Lücke, eine Spur des anderen, wie Derrida vielleicht sagen würde, die es für Sinnsysteme erforderlich macht, eine „Politik der Entparadoxierung“ (Stäheli) zu betreiben. Es gibt Systeme nur, solange diese Politik, die im Fall der Politik eine Politik der Freundschaft ist, im Sinne einer Stabilisierung oder einer Hegemonie gelingt.

Seit einigen Jahren spricht Derrida von der doppelten Geste der Dekonstruktion. Auf diese doppelte Geste stoßen wir auch hier. Einerseits destruiert sie die Politik der Freundschaft als eine ausschließende Praxis, die mit dem Ausschluß ihre Aporie umzugehen versucht. Politik erwächst nur aus dieser Aporie. Ohne Aporie gibt es keine Politik. Andererseits, so hat Derrida in „Gesetzeskraft“ argumentiert, ist die Dekonstruktion die Gerechtigkeit. Die Unmöglichkeit des „es gibt“ als unbedingte Voraussetzung jeder Identität läßt jede Identität offen sein. Die Behauptung, daß es keinen Freund gibt, setzt noch einmal eine Identität voraus – „O meine Freunde“ –, die sie zugleich desavouiert. Jeder stabilisierte Sinn dekonstruiert sich mithin selbst. Er ist strukturell offen, denn Bedingung der Möglichkeit von Sinn ist die Unmöglichkeit, Sinn gewissermaßen zu verdinglichen. Es gibt keine Freundschaft und keine Demokratie, denn beide bleiben, wie jeder Sinn, im Kommen, ohne jemals anzukommen. Denn im Moment ihrer Konstitution zerfallen sie immer schon. Und dieser Prozeß des gleichzeitigen Entstehens und Vergehens verhindert die Möglichkeit, der Gerechtigkeit gerecht zu werden. Sie ist eine negative und vielleicht negierende Kraft, die jedes „es gibt“ verhindert. Denn Gerechtigkeit kann es nicht geben. Es gibt sie nur insofern, als sie das „es gibt“ verhindert. Wenn es also eine Gemeinschaft und eine Freundschaft gibt, dann gibt es sie nur auto-teleopoietisch, d.h. als Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, als Freundschaft ohne Teilhabe oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, als Sinn ohne Sinn.

Die Dekonstruktion ist infolgedessen selbst auto-teleopoietisch. Es gibt sie nur dort, wo *sich* das „es gibt“ immer schon

von sich entfernt hat und zu sich auf Distanz geht – also vielleicht in jedem sinnhaften Ereignis. Diese strukturelle Offenheit von Sinn geht aber offenbar mit der Notwendigkeit der Schließung und der Identifizierung einher. Deshalb stellt sich am Ende der Dekonstruktion immer die Frage: „Was tun?“ (397). Was hilft die Erkenntnis, wenn man es denn noch eine Erkenntnis nennen darf, daß sich Sinn immer auto-teleopoietisch prozessiert? Deridas Antwort darauf ist ein programmatisches Zögern. Die Unentscheidbarkeit des Sinns, der stets neu entschieden werden muß, erlaubt es, ein Zögern, ein „vielleicht“ (51) in die Entscheidung einzubauen. Die Dekonstruktion setzt auf dieses Zögern, das der Gerechtigkeit einen Raum geben will. Dieses Zögern läßt sich auch durch eine Erhöhung von Komplexität erreichen, denn eine solche Erhöhung verhindert einfache Entscheidungen und einfache Antworten auf die Frage nach der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, nach der größtmöglichen Anzahl der Freunde oder nach der Möglichkeit der Teilhabe. Solche Antworten versuchen immer die Gemeinschaft gegenüber dem und den anderen zu verschließen, ohne daß sie damit ausschließen können, daß diese anderen von einer Ungerechtigkeit der Freundschaft und der Gemeinschaft zeugen, die darum niemals eine vollständige Gemeinschaft sein kann. Gibt es demgegenüber ein anderes Modell der Freundschaft und der Demokratie, das gerechter wäre und nicht auf einer Aporie und einem Ausschluß beruhte? Gibt es eine Gemeinschaft ohne Gemeinschaft? „Vielleicht.“

Thorsten Bonacker
Institut für Soziologie
Universität Marburg

Cary Wolfe, *Critical Environments. Postmodern Theory and the Pragmatics of the Outside* (= *Theory out of Bounds* 13). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, 175 S.

Die US-amerikanische soziologische Theoriediskussion hat sich bisher nicht als sehr offen für Niklas Luhmanns Systemtheorie erwiesen. Am ehesten noch interessieren sich literaturwissenschaftliche Institute für die Systemtheorie. Eine Lektüre von Luhmann vor dem Hintergrund des in diesem Zusammenhang gepflegten ‚theory‘-Genres (eines breiten Konglomerats von Sozial-, Literatur-, Kultur-, Medien und politischer Theorie) verschiebt freilich auch die Akzentuierung und nicht zuletzt die Anschlußmöglichkeiten der Systemtheorie. Während in Deutschland noch immer eine klare Frontlinie zwischen Kritischer Theorie Frankfurter Provenienz und der Luhmannschen Systemtheorie besteht, so erweist sich die anglo-amerikanische Variante von *Critical Theory* offener, schließt sie doch nicht zuletzt die Dekonstruktion und andere poststrukturalistische Theorieströmungen ein.

Auch der amerikanische Literaturtheoretiker Cary Wolfe verortet sich in einer solchermaßen weit bestimmten critical theory: einem avancierten Typus von Theoriebildung, für welchen die Beziehung zwischen Theorie und politischer Praxis eine zentrale Frage ist. Luhmann hatte in seiner kleinen Schrift „Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat“ die Unterscheidung zwischen politischer Theorie und Theorie der Politik eingeführt: Ein systemtheoretischer Begriff der Politik dient Luhmann denn auch nicht zur Formulierung einer normativen Theorie des Politischen, sondern zur Analyse des politischen Systems. Wolfes Studie verschiebt dieses Interesse, indem er sich für die Verbindung von konstruktivistisch gearbeiteten Differenztheorien mit ‚ihren‘ politischen Projekten interessiert. Zu den in dieser Studie diskutierten differenztheoretischen Ansätzen gehören drei Theorieapparate: der amerikanische Pragmatismus, ein v.a. mit Foucault und Deleuze identifizierter Poststrukturalismus sowie verschiedene Formen neuerer Sy-

stemtheorien (hier reicht der Reigen von Dona Haraways cyborgs über Bruno Latours Eintreten für das Nicht-Humane bis hin zu Luhmanns Theorie selbsterferentieller Systeme.)

In diesem zunächst recht unübersichtlich anmutenden Theoriekonvolut soll Luhmanns Systemtheorie eine zentrale Rolle einnehmen, ist sie es doch, mit der eine „renovation of pragmatism and post-structuralism“ (144) möglich werden soll. In anderen Worten, die Systemtheorie soll als Entparadoxierungsmittel dienen, um (potentielle) Sackgassen von Pragmatismus und Poststrukturalismus zu vermeiden. Worin liegt denn nun die von Wolfe attestierte Krise dieser beiden Theorierichtungen? Pragmatismus und Poststrukturalismus gemeinsam ist eine post-foundationalist Grundhaltung, welche der Sozialtheorie und der politischen Theorie ihre alten Fundamente entzieht. Eine der Konsequenzen ist eine anti-repräsentationale Theoriebildung, welche anstelle von Repräsentation eines bereits gegebenen Gegenstandes auf dessen soziale und kulturelle Konstruiertheit setzt. Als problematisch erweist sich ein derartiger schon fast zum mainstream gewordener Konstruktivismus dadurch, daß er häufig dort aufhört, wo eigentlich die Analyse erst beginnen sollte. Wolfe folgt Michael Taussigs Kritik, daß die konstruktivistische Epistemologie, welche zunächst eine Einladung zur kritischen Analyse ist, in vielen Fällen zur ermüdenden Schlußfolgerung geworden ist (xv).

Das Problem, das Wolfe konstatiert, liegt letztlich in der unbefriedigenden Behandlung des ‚Außens‘: Inwiefern werden die Konstruktionen durch ein ‚Außen‘ oder eine ‚Umwelt‘ beschränkt, behindert und beeinflusst? Im Repräsentationalismus konnte die ‚äußere Realität‘ noch als Kontrollgröße und Referent für die Richtigkeit von Beobachtungen dienen. So befreiend die Aufgabe eines solchen Modells war, so problematisch sind inzwischen aber auch die Folgen. Läßt man das Problem des Außens völlig außer Acht, dann droht eine ‚idealistische‘ Beliebigkeit von Konstruktionen. Führt man im Sinne der strukturalen Psychoanalyse (Lacan, *Öiitek*) das

Reale als das Außen ein, so wiederholt man einen Humanozentrismus, der für Wolfe einer ödipalen Struktur verhaftet bleibt. Durch diesen allgemein formulierten Vorwurf gegen die Psychoanalyse enthebt sich Wolfe allerdings auch einer kritischen Prüfung der theoretischen Figur des Realen, die gerade in ihrer post-freudischen Formulierung keineswegs auf das Ödipus-Drama reduziert werden kann. (Ganz ähnlich wird auch Derrida schnell durch den Verweis auf seinen universalisierenden Theoriegestus abgetan.) Die ungeklärte Frage des Außens wird bei Wolfe zum Einsatzpunkt von Luhmanns System/Umwelt-Unterscheidung, die über den Vorteil verfügt, Systeme nicht anthropozentrisch zu denken. Dank der ‚Inhumanität‘ der Systemtheorie vermeidet diese, daß Konstruktionen letztlich doch immer wieder Konstrukte eines menschlichen Beobachters sind.

Wolfe untersucht den Umgang mit dem Außen und mit den daraus entstehenden Kontingenzen im Pragmatismus, bei Foucault und Deleuze (besser: bei Deleuzes Foucault) und in der Systemtheorie. In allen drei Richtungen geht es um Formen der Kontingenzbehandlung: Wenn es keine transzendente Instanz und keine übergeordneten Meta-Narrative mehr gibt, dann wird gerade die Kontingenz von Konstruktionen zum Problem und nicht zuletzt auch zur politischen Herausforderung. Exemplarisch führt Wolfe dieses Problem in seiner differenzierten Diskussion unterschiedlicher pragmatischer Positionen vor. Unter Pragmatismus versteht Wolfe neben dem bereits erwähnten ‚antifoundationalism‘ und seiner antirepräsentativen Grundeinstellung, „its relative instrumentalism and commitment to foregrounding the practical, material effects of thinking, its interest in what James called ‚the cash value of thought‘“ (xvi). Bei Richard Rortys Kritik okularer Metaphern für die Beschreibung von Erkenntnisprozessen wird die antirepräsentative Grundhaltung des Pragmatismus deutlich: Da ich immer nur aus meiner jeweiligen Position mit meinen jeweiligen Vokabular und Vorstellungen Sinn erzeugen kann, gibt es letztlich keine Kriterien für die Wahrheit meiner Beob-

achtungen. Es scheint hier fast, als ob sich die Pragmatikerin in einer Welt bewegte, in der sie immer wieder von neuem Konstruktionen entwirft, ohne von einem ‚Außen‘ betroffen zu sein. Wolfe betont nun, daß Rorty eine Art Pragmatik der Adaption entwirft: Es gibt zwar ein Außen, aber wir erleben es nur als Herausforderung für unsere Konstruktionen. Damit verschiebt sich die erkenntnistheoretische Fragestellung nach der Repräsentativität und Wahrheit von Beobachtungen hin zu deren ethisch-politischer Funktion. Nicht so sehr, was abgebildet werden soll, interessiert, sondern wofür ‚wir‘ diese Konstruktionen verwenden können. Kurz, auch hier dreht sich alles um den „cash value of thought“ – um die materiellen Effekte für ‚unsere‘ Gemeinschaft.

Es ist aber auch genau an dieser Stelle, daß Rortys Strategie der Kontingenzbehandlung selbst fragwürdig wird, indem er Kontingenz durch ein unproblematisiertes „wir“, das er mit der US-amerikanischen *ethnos*‘ gleichsetzt, aufhängt: „Making Contingency Safe for Liberalism“ (12) – so lautet ein Zwischentitel, der gerade diese Normalisierung von Kontingenz bei Rorty resümiert. Auf politischer Ebene ist die Kontingenz immer bereits eine Kontingenz innerhalb der Verstehensgrenzen des amerikanischen *ethnos*‘. Dabei muss Rorty zu einer äußerst homogenisierenden Form des *ethnos*‘ greifen, die dessen interne Differenzen unterschlägt und, vielleicht wichtiger noch, dieses als immer schon Gegebenes einführt.

An dieser Stelle sieht Wolfe die Möglichkeit von Theoriekorrekturen durch Luhmanns Systemtheorie, da dort nicht wiederum Kontingenz durch die bloße Setzung einer Einheit wie ein *ethnos*‘ reduziert wird. Bei Luhmann findet sich stattdessen eine Pluralität von unterschiedlichen Beobachtern – eine Pluralität, die geradezu durch den konstitutiven blinden Fleck jeder Beobachtung erzwungen wird. Gleichzeitig entzieht sich die Systemtheorie dem selbstverliebten Spiel der Dekonstruktion, das Beobachtungen ins Unendliche disseminieren‘ läßt. Luhmann hat, insbesondere durch die Beobach-

tertheorie, zahlreiche Problem des *post-foundationalism* gelöst, ohne die Vorteile etwa des Pragmatismus aufzugeben: Auch für Luhmann gibt es noch ein Außen, das sich als blinder Fleck in jeder Beobachtung wieder finden läßt. Im Gegensatz zur Dekonstruktion ist die Systemtheorie an der ‚Pragmatik‘ des Außens interessiert, also an der Frage, wie denn die durch die Grundlosigkeit von Systemen aufgeworfene Kontingenz abgearbeitet werden kann. Dies wiederum gelingt der Systemtheorie, ohne in Rortys Ethnozentrismus zu verfallen, da sie stets von einer Pluralität von Beobachtern ausgeht: „Luhmann stresses the contingency and paradoxicality of that very observation itself and – contra Rorty – derives from that contingency the *necessity* of the observation of others: it is only in the mutual observations of *different* observers that a critical view of any system can be formed.“ (70) Die Beobachtungstheorie nimmt bei Wolfe eine merkwürdige Wendung, indem sie ihm letztlich zur Begründung einer notwendigen Pluralität von Beobachtern dient; mehr noch, sogar zu einem Modell von „necessary reciprocal and yet asymmetrical relations“ wird (71).

Nun mag man sich fragen, warum Wolfe der Korrektur des Pragmatismus durch Luhmann noch ein Kapitel über Foucault/Deleuze sowie eines über Postmarxismus folgen läßt. Die Notwendigkeit ergibt sich aus der gerade erwähnten Pluralität von Beobachtern, da aus der epistemologischen Gleichwertigkeit von verschiedenen Beobachtungen noch nicht deren sozio-kulturelle Gleichwertigkeit hervorgeht (77). Damit die Systemtheorie für eine pragmatische kritische Theorie tauglich wird, muß die Frage nach Machtverhältnissen, welche erst bestimmte Beobachtungen erlauben und andere ausschließen, in die Systemtheorie eingeschrieben werden. Erst dann kann es gelingen, die Systemtheorie von ihrem liberalen politischen Projekt zu lösen und sie mit einer radikalen politischen Perspektive zu verbinden. Beobachten, so Wolfe mit Haraway, ist immer auch die Macht zu beobachten. Freilich fragt sich hier, ob Beobachtung von Wolfe nicht allzu konkre-

stisch gelesen wird, indem sie auf die Beobachtung bestimmter humaner und nicht-humaner Akteure reduziert wird. Wolfes Frage nach einem systemtheoretischen Äquivalent ließe sich denn auch nur dann bearbeiten, wenn man die Luhmannsche Kommunikationstheorie – insbesondere für die Analyse von Verfahren zur Herstellung von Anschlußfähigkeit – hinzuziehen würde; gerade dieser Bereich von Luhmann bleibt allerdings vollständig ausgespart.

Während Wolfe eine an Foucault und Deleuze orientierte Machtanalytik in die Systemtheorie einbauen möchte, wendet er sich aber auch gegen Deleuzes ontologisierendes Verständnis eines unerschöpflichen Außens, das als Vielheit allen Differenzierungen immer schon voraus liegt. Im Gegensatz zu Luhmann läßt sich Deleuze als ein Versuch lesen, die System/Umwelt neu zu Gunsten der Umweltseite zu *entfalten*: eine unendliche Faltung des Außens ins Innen. Leider wird dieser alternative Lösungsversuch nicht gründlich genug diskutiert, was erst eine Begegnung der beiden Theorieentscheidungen möglich machen würde. Das Außen bei Luhmann bezeichnet für Wolfe schlicht die Möglichkeit anderer Beobachtungen von Beobachtungen (118). Ein Vergleich von Luhmanns Begriff der Potentialität mit Deleuzes Verständnis von Virtualität bleibt allerdings aus – und wäre doch gerade an dieser Stelle instruktiv. Wiederum landet Wolfe bei einer voraussetzungslosen Pluralität von Beobachtern, welche er zumindest auf epistemologischer Ebene in der Systemtheorie vorbildlich realisiert sieht.

Auch wenn die Anknüpfungspunkte der unterschiedlichen Theorieoptionen untereinander häufig nur skizziert werden, so besteht eine der Stärken der Studie darin, daß sie die Verknüpfung von epistemologischen Vorstellungen des Außens mit politischen Projekten sorgfältig untersucht. Was Wolfe dabei gelingt, ist die Sichtbarmachung des Abgrunds, den jede allgemeine Sozialtheorie von einer normativen politischen Theorie trennt. Gerade diese Artikulationsstellen erweisen sich als höchst prekäre und deshalb auch

interessante Orte: bei Rorty als Verbindung seines Pragmatismus mit einer ethnozentrischen Vorstellung des US-Pluralismus, bei der feministischen Wissenschaftstheorie als verzweifelter Versuch, trotz aller Relativierung von Objektivität doch noch eine Standpunkttheorie des Wissens entwerfen zu können und bei Luhmann als die Verbindung mit der liberalen Utopie einer funktional differenzierten Gesellschaft. Gerade indem Wolfe aufzeigt, daß solche Artikulationen letztlich kontingent sind, kann er Luhmann sogar zum Referenztheoretiker für neue soziale Bewegungen machen (145). Überzeugend an diesen Analysen ist, daß Wolfe sich einerseits gegen das Kollabieren der Differenz zwischen Theorie und Politik wendet, andererseits gerade im Abgrund dieser Unterscheidung die Möglichkeit für politische Projekte erblickt. Der moderne Fundierungsgestus, welcher Politik begrifflich begründen möchte, wird dadurch gründlich dekonstruiert, ohne den Anspruch auf kritische Theorie (mit kleinem ‚k‘!) aufzugeben.

Gleichzeitig ist aber auch der Versuch, die Systemtheorie für die Lösung von Theorieproblemen anderer *post-foundationalist* Theorien zu benutzen, nur beschränkt gelungen. Zum einen liegt dies an der überbordenden Vielfalt von Positionen, die in dem Buch verhandelt werden; zum anderen wird die Systemtheorie zu sehr auf ihre Beobachtungstheorie hin verkürzt. So bleibt nicht zuletzt das Problem der Umwelt auf den ‚blinden Fleck‘ von Beobachtungen reduziert – ohne daß dessen Zusammenhang mit dem Prozessieren der System/Umwelt-Unterscheidung diskutiert würde. Wenn man von Deleuzes und Foucaults Machtanalytik ein Korrektiv für Luhmanns „liberal utopia“ einer funktional differenzierten Gesellschaft erwartet, dann müßte nicht zuletzt die Immanenz des Sinns in der Systemtheorie problematisiert werden. An solchen Stellen suggeriert Wolfes Studie zu einfache und zu schnelle Lösungen – oder genauer, begnügt sich mit dem Versprechen solcher Lösungen. Wolfes Inszenierung einer Pluralität von postfoundationalist Theoriebeobachtern leidet letzt-

lich daran, daß er die Probleme der Übersetzbarkeit zu wenig ernst nimmt, daß er zu mühelos etwa von Rortys Modell einer pluralen Konversation auf plurale Beobachtungsverhältnisse schließt, oder die antagonistische Blockierung des Sozialen (Laclau/ Mouffe) zu unvorsichtig mit dem unvermeidlichen Aufschub des blinden Flecks gleichsetzt. Der „cash value“ von Wolfes Beobachtungen des theoretischen Außens setzt immer schon ein System zur Konvertierung von Theorieerwählungen voraus.

Urs Stäheli
Fakultät für Soziologie
Universität Bielefeld

Kari Palonen, *Das „Webersche Moment“*. Zur Kontingenz des Politischen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1998, 352 S.

Der Kontingenzbegriff scheint als das zentrale Symbol eines neuen Paradigmas zu fungieren, das im anglo-amerikanischen Raum als *anti-foundationalism* (Rorty) oder *post-foundationalism* (Butler) bezeichnet wird. Die deutschsprachige Diskussion zur Kontingenz steht der anglo-amerikanischen in keiner Weise nach. Zwar gibt es keine einheitliche oder monolithische Kontingenztheorie, sondern vielmehr ein Konglomerat aus post-strukturalistischen, systemtheoretischen, dezisionistischen und risikothoretischen Perspektiven, doch sie alle scheinen dieselbe Kontingenzerfahrung zu theorisieren und schließen sich in diesem Sinne – bei allen sonstigen Unterschieden – zu einem Horizont zusammen. Dieser Horizont oder dieses Paradigma ist durch die Ablehnung von Totalitäts- und Grundlegungsfiguren gekennzeichnet. Und diese Ablehnung findet nun ihr positives Korrelat wiederum im Kontingenzbegriff. Man könnte auch sagen, Kontingenz ist *im post-foundationalist* Framing der positiv austheorisierte Platzhalter für die Dimension des abwesenden Grundes und der unabschließbaren Totalität.

In letzter Zeit ist nun auch Max Weber ins Blickfeld dieser neueren Theorien ge-

rückt. Doch Kari Palonen geht mit seiner ausgezeichneten Monographie einen Schritt weiter als andere Weber-Rezipienten. Nicht nur stellt Palonen Weber in das *post-foundationalist* Paradigma, er beschreibt das Paradigma selbst – das/den „Moment“ – in seinen wesentlichen Aspekten als „Webersch“. Der Begriff Moment im Titel ist von J.G.A. Pococks *The Machiavellian Moment* (Princeton 1975) entliehen. Diese Selbstaffiliation erfolgt keineswegs willkürlich. Die genealogische Linie von Machiavelli über Nietzsche bis Weber und jenen post-weberschen Theoretikern, die Palonen im zweiten Teil des Buches diskutiert (Schmitt, Plessner, Benjamin, Arendt, Sartre, Oakeshott, Connolly, Beck), kann vor allem entlang der zentralen Figur der Kontingenz entwickelt werden, die auch im Zentrum von Palonens Weberinterpretation steht. Bei Machiavelli noch spielt Kontingenz die Rolle einer Hintergrundfigur, mit der immer zu rechnen ist. Seither wurde die Aufgabe von Politik – allgemein definierbar als Kunst der Kontingenzbehandlung – vor allem in Kontingenzabwehr oder *-eindämmung* gesehen. Bereits im nach-machiavellischen Republikanismus – in Florenz und schließlich im atlantischen Republikanismus (etwa der amerikanischen „Gründerväter“) – bleibt zwar das Kontingenzbewußtsein vorhanden, d.h., es mag die letztinstanzliche Unauslöschbarkeit von Kontingenz auch im nach-machiavellischen Republikanismus akzeptiert worden sein, es wird aber zum Ziel, Kontingenz so weit wie möglich aus dem Politischen auszuschalten. Das unterscheidet diese Tradition von einerseits Machiavelli selbst und andererseits Weber und, wie hinzuzufügen wäre, späteren radikaldemokratische Theorien (wie Lefort, Laclau/ Mouffe et al.), denen es nicht um Kontingenzabwehr, sondern um einen kreativen Umgang mit Kontingenz, ein Spielen mit Kontingenz geht.

Mit anderen Worten: Nach Machiavelli wird der noch sein Werk auszeichnende Doppelaspekt im Umgang mit der Kontingenzfigur der *fortuna* – gegen deren unberechenbare Fluten man einerseits Dämme errichten muß, mit der man aber anderer-

seits virtuos spielen kann – einseitig aufgelöst. Es geht nun ausschließlich darum, Dämme gegen *fortuna* zu errichten, denn „um die republikanische Form der Polity zu stabilisieren, muß die Kontingenz, damit sie die Grundlagen der Republik nicht erschüttert, eingeschränkt beziehungsweise eingezäunt werden“ (49). Nicht aber geht es darum, wie noch bei Machiavelli, *fortuna* „zum Lächeln“ zu bringen, sie zu beeinflussen – ein Gedanke, der erst wieder mit Nietzsche und schließlich mit Weber (und nach-weberschen Theorien wie jener Arendts) in den Vordergrund tritt. Obwohl Weber in seiner Politikvorstellung den Aspekt des Spielens mit Kontingenz wieder aufnimmt, unterscheidet sich das „Webersche Moment“ laut Palonen allerdings in einem entscheidenden Punkt vom „Machiavellischen“: Kontingenz ist bei Machiavelli eine *Hintergrundfigur*, die dem eigenen Handeln gegenüber äußerlich ist. Im Weberschen Moment liegt die Kontingenz im Handeln selbst; sie sei damit, so folgert Palonen, operationalisierbar.

Als unübersteigbarer Hintergrund fungiert nun nicht mehr Kontingenz, sondern die Bürokratisierung, also eine weitere Figur der Entpolitisierung und damit Kontingenzabsorption: Die Dämme, die immer wieder gegen die Fluten der *fortuna* aufgeschüttet wurden, haben sich zum „stahlharten Gehäuse“ der Bürokratie verfestigt, das Kontingenz mit größter Effektivität absorbiert. Damit stellt sich die Webersche Leitfrage laut Palonen folgendermaßen: „Wie ist im Zeitalter der universellen Bürokratisierung die Kontingenz überhaupt noch möglich? Wie wäre eine Politik möglich, die als Instanz der Kontingenz zur Kontrolle der Bürokratisierung wirksam sein könnte?“ (96f). Wie man sieht, ist Webers Intention, Palonen zufolge, im wesentlichen politisch. Das würde unter anderem die Abwesenheit eines totalisierenden Begriffs von Gesellschaft bei Weber erklären. Eine Abwesenheit, die, wie auch Hartmann Tyrell beobachtet hat, durch Webers Kontingenzkonzept aufgefüllt wird, was u.a. die Attraktivität Webers für *post-foundationalist* Theorien erklärt: Webers Absage an die „Gesellschaftssprache“ ist seiner Skepsis gegen-

über System- und Totalitätsbegriffen geschuldet und „entsoziologisiert“ zugleich seine Politikkonzeption zugunsten eines „post-gesellschaftlichen Begriffs des Politischen“ (111). Gesellschaftstheorie würde damit nicht zuletzt zu einer Theorie politischen Handelns.

Der Erfolg von Palonens Projekt, Weber auf produktive Weise in die Traditionslinien politischer Theorie tiefer einzuschreiben, hängt also wesentlich am Nachweis, daß Webers Handlungstheorie tatsächlich eine Kontingenztheorie ist. Zu diesem Zweck analysiert Palonen die verschiedenen Kontingenzfiguren des Weberschen Werks. Das zentrale Symbol der Kontingenz ist, Palonen zufolge, dabei die *Chance* (so wie das zentrale Symbol der Kontingenz bei Machiavelli *fortuna* ist). Ein Handeln, das eines finalen Grundes verlustig gegangen ist, kann sich auf nichts anderes beziehen als auf reale oder illusionäre Chancen. Der Chance als Kontingenzbegriff ist nicht mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen beizukommen, etwa im Sinne eines game-theory oder rational choice-Ansatzes. Dies wäre die bürokratische oder verwaltungstechnische, d.h. apolitische Form des Umgangs mit Chancen, die gerade das Kontingente an Chancen einzieht: „In der Verwaltung versucht man Chancen zu berechnen, während man in der Politik mit ihnen spielt“ (137). Also auch hier steht die bürokratische Absorption von Kontingenz dem politischen Spiel mit und durch Kontingenz gegenüber.

Kehrseite der Chancen sind bei Weber die Nebenfolgen. Wenn Chancen die einer Handlung oder Entscheidung *vorausgehende* Kontingenz symbolisieren, dann stehen Nebenfolgen für die aus der Handlung oder Entscheidung resultierende Kontingenz. Als unbeabsichtigte Folgen lassen sich auch Nebenfolgen nicht vorausberechnen, doch es läßt sich wiederum mit ihnen spielen. In der Öffnung dieses Spielraums – „als Öffnung ins Neue, Unsichere und Unbekannte“ (141) – liegt das Moment der Freiheit, das mit der Kontingenz des Handelns verknüpft ist. Es handelt sich jedoch, wie Palonen betont, um keine absolute Freiheit des „anything goes“ (so wie Kontingenz keine absolute

ist im Sinne von reiner Arbitrarität), sondern um eine situationale, die einem strategisch gesättigten Spielfeld eingelassen ist und die Bereitschaft zum kompetenten Spielen mit Kontingenz erfordert.¹ Die Idee eines solchen Spielfelds – also einer Pluralität von Chancen und Strategien – wirft auch Licht auf das Webersche Wort vom Polytheismus sowie auf seine agonistische Vorstellung von Politik als unabstellbarer Kampf. Wiederum darf hier Polytheismus nicht auf funktionale Differenzierung reduziert werden, denn auch die bürokratische Reduktion auf einen bloß funktionalistisch verstandenen Pluralismus würde das Moment der Kontingenz ausschalten. Statt dessen herrscht im Reich der Götter „keine Ordnung, sondern ein Kampf, der sie dauernd verändert und das Individuum zur Stellungnahme zwingt“ (149).

Dies führt Palonen dazu, auch in der Interpretation des Weberschen Machtbegriffs die Betonung auf Macht als *Chance* zu legen, die dem strategischen, agonistischen Gegenhandeln zugrunde liegt (das wiederum nur *letztinstanzlich* auf dem antagonistischen Kampf: dem *Sinn* nach dem Kampf zwischen „Gott“ und „Teufel“, wie es bei Weber heißt, aufsitzt). Als Chance oder Komplex von Chancen existiert Macht immer nur im Konditional und in bezug auf Möglichkeiten, ist demnach alles andere als ein *factum brutum* und drückt mithin die Kontingenz des Handelns aus. Wenn Weber also etwa vom „Erstreben der Macht“ spricht, dann ist damit keineswegs deren endgültige Durchsetzen oder „Verwirklichung“ gemeint, das wäre nur ein theoretischer Grenzfall, mit dessen Erreichung Macht als *Chance* gerade verschwinden würde, sondern der Ausdruck zielt auf das virtuose Spiel mit Chancen, die Erweiterung des eigenen Spielraums, kurzum: die Operationalisierung von Kontingenz.

Hierzu scheinen mir zwei Anmerkungen angebracht. Die erste Anmerkung hat weniger den Charakter einer Kritik als den

1 Diese Kompetenz (das Äquivalent zur Machiavellischen *virtù*) ist es, was Weber immer wieder vom Politiker einfordert.

einer Ergänzung. Es wurde gesagt, daß über die Kategorie der handlungstheoretisch gefaßten Kontingenz das Politische an die Stelle des totalisierenden Gesellschaftsbegriffs rückt. Selbst wenn man nun von den Prämissen Palonens ausgeht, folgt nicht notwendigerweise jene starke Binäropposition zwischen System und Handlung, wie sie Palonen an manchen Stellen aufmacht. Wenn man zum Beispiel im Sinne des *post-foundationalist* Paradigmas oder auch performanztheoretisch nicht mehr von einem Begriff von „Handeln“ ausgeht, der die Existenz eines Handelnden, eines Akteurs, also irgendeiner der Handlung selbst vorgängigen Identität voraussetzt, dann löst sich dieser Binarismus auf. Palonen selbst legt dies nahe, wenn er auf die Webersche Verzeitlichung und Prozessualisierung von räumlich gefaßten sozialwissenschaftlichen Begriffen wie Gesellschaft hinweist, wie etwa in den Konzepten *Vergesellschaftung* und *Vergemeinschaftung*. Im *post-foundationalist* Paradigma würde dieser Prozeß kein handelndes Individuum voraussetzen (wie es der Webersche Individualismus noch nahelegen scheint), sondern die *Identität* des Handelnden würde als nachträglicher Effekt der Handlung verstanden. Handlung wäre damit nichts anderes als die Metapher für den Prozeß der *Identifikation* selbst, also für die Konstruktion politischer und sozialer Identität. Wird Handlung auf diese Weise prozessualistisch und anti-substantialistisch verstanden, verschwindet die Dimension des Systems wie auch die des Grundes keineswegs, sie wird nur disloziert. Das System (als geschlossene Totalität) wird nicht restlos ersetzt, sondern bleibt der Theorie erhalten als hypothetischer, also real unerreichbarer Grenzfall eines unabschließbaren Prozesses der Systematisierung. Im Sinne des *Post-Foundationalism* wäre dann genau diese „positive Abwesenheit“ von Totalität und Grund (zugleich die Anwesenheit von Kontingenz) Bedingung der Möglichkeit partikularer Systematisierungs- oder Identitätsbildungsprozesse.

Die zweite Anmerkung betrifft die Frage der Vereinbarkeit von Kontingenz

und Operationalisierung. Die Operationalisierbarkeit von Kontingenz macht ja in Palonens Modell gerade den Unterschied aus zwischen dem Machiavellischen und dem Weberschen Moment. Er entspricht dem Unterschied zwischen dem Hintergrundkonzept von Kontingenz als *fortuna* – also jener Flutgewalt, mit der man immer rechnen muß, gegen die man aber durch rechtzeitigen Dammbau Vorkehrungen treffen kann – und der „modernen“ Idee einer operationalisierbaren Kontingenz, mit der man spielen und die man bewußt einsetzen kann, da sie im Handeln selbst liegt: „Während bei Machiavelli Politik noch ein Spiel gegen die Kontingenz ist, wird Politik bei und seit Weber *durch* die Kontingenz gespielt“. Die *fortuna* ist als Hintergrundfigur bei Weber ausgeschaltet und durch die neue Hintergrundfigur der Bürokratisierung ersetzt, während Kontingenz nun laut Palonen im Politischen „klassifiziert und handhabbar oder spielbar gemacht“ (11) wird. Die Frage ist, ob mit dem Konzept einer operationalisierbaren Kontingenz nicht die eigentliche Pointe nicht nur des Machiavellischen, sondern auch des *post-foundationalist* Kontingenzbegriffs kassiert wird. Denn der Einwand liegt nahe: Eine tatsächlich operationalisierbare, also „handhabbare“ und „klassifizierbare“ Kontingenz ist keine. Es gibt ja einen tieferen Sinn, warum Machiavelli die Chancen der Kontingenzbewältigung auf unter 50% angesetzt hat, denn damit wird die Unmöglichkeit angedeutet, über *fortuna* je Oberhand gewinnen, sie je handhaben zu können. Auch wenn Kontingenz nun im Handeln selbst liegen sollte, ändert das nichts daran, daß die eigentliche Pointe des Konzepts darin besteht, daß jeder Operationalisierungsversuch in letzter Instanz zum Scheitern verurteilt ist. Kontingenz ist gleichsam der Name für dieses Scheitern. Wird dieser radikale „Hintergrundbegriff“, den man den *ontologischen* Begriff von Kontingenz nennen könnte im Unterschied zu ontisch handhabbaren und klassifizierbaren Kontingenzen, vollständig fallengelassen, besteht die Gefahr der game-theoretischen Illusion, gegen die Palonen ja bewußt ankämpft. Der Schritt von Palonens Operationalisierung von

Kontingenz hin zur Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Kontingenz letztlich auf eine Verwaltungsangelegenheit reduziert, ist nicht weit. Wenn es doch einen Unterschied geben sollte zwischen solcher Kontingenzverwaltung und dem von Palonen im Anschluß an Weber favorisierten *nicht*-arithmetischen Spiel durch Kontingenz, dann besteht er gerade darin, daß im zweiten Fall Kontingenz als radikale, ontologische *Hintergrundfigur* weiterwirkt und jede Berechnung immer wieder durchkreuzt.² So verstanden wäre aber auch das Webersche Moment, das Palonen mit bewundernswerter Originalität und Genauigkeit beschrieben hat, Teil des weiterwirkenden Machiavellischen und würde keineswegs von ihm abgelöst werden.

Oliver Marchart
Institut für Philosophie
Universität Wien

Charles Tilly, *Durable Inequality*. Los Angeles: University of California Press, 1998, 299 S.

Why now review a book that was published in 1998? Answer: Because it is of relevance to systems theory by focusing on how distinctions work in the production and reproduction of social inequality. Surely, systems theory can speak in terms of inclusion and exclusion, but those con-

2 Was Palonen letztlich davon abhält, diesen Schritt zu vollziehen und den ontologischen Kontingenzbegriff beizubehalten, ist sein Nominalismus. Dieser Nominalismus verhindert es aber, die letztinstanzliche Unauslöschlichkeit von Kontingenz – als Titel für die letztinstanzlichen Unverfügbarkeit aller Fakten eben selbst kein ontisches Faktum neben anderen – entsprechend theoretisch zu verankern. Deshalb besteht der innere Widerspruch in Palonens Buch darin, daß er zwar vom ontologischen Status von Kontingenz implizit ausgehen muß (und immer wieder ausgeht), ihn aber als Nominalist nie offen eingestehen und deklarieren kann.

cepts are not exactly about social inequality and the reproduction and durability of inequality. One can be excluded without experiencing inequality, and the included could probably be just the poor. When speaking about social inequality, social scientists are observing by a different standard from a somewhat different position. Equality/inequality and inclusion/exclusion are not identical distinctions.

What then are we observing, when social inequalities are studied. In a certain sense, we are talking about a kind of inflated sociological concept, just like "needs" and "identity" tend to be inflated and emptied of any precision. Observing from a Scandinavian perspective of welfare egalitarianism, one sometimes has the feeling that a battle against social inequality is being fought on many fronts, even that the battle is over. On the other hand, social inequality is a massive global phenomenon that sociology is expected to say something about, not just by descriptive statistics, but by explanatory concepts. Charles Tilly's point is that social inequality is not something curved and gradual, but categorical and binary. Social inequality is about distinctions producing and reproducing some that "have and are" in contrast to those that "are not and have not". The social systematisation of these distinctions generates and reproduces what Tilly calls "durable inequality".

His book is mainly a demonstration of how durable inequality stems from four (interrelated) processes. It is not so much about the production of distinctions as it is about the mechanisms that produce and maintain social inequality with the help of distinctions. The first process is "exploitation", defined in terms of "powerful, connected people" extracting a surplus value from the effort of outsiders that are excluded from access to that surplus by a distinction. The second process is "opportunity hoarding", referring to the included insiders, "members of a categorically bounded network" (10), who seek to maintain and guard themselves against the excluded. Opportunity hoarding is about safeguarding access to "a resource that

is valuable, renewable, subject to monopoly, supportive of network activities, and enhanced by the network's *modus operandi*" (10). From those two processes, the other two are developed to reinforce the inequality. One of these is "emulation", or "the copying of established organisational models and/or the transplanting of existing social relations from one setting to another" (10) and the other is "adaptation" in the sense of routinization, political influence, mutual help etc.

The result of these four processes is that social inequality will be reproduced in organisations. Tilly very loosely defines "organisation" as "all sorts of well-bounded clusters of social relations in which occupants of at least one position have the right to commit collective resources to activities reaching across the boundary" (9). Thus, the concept not only comprises "firms, governments and schools", but even "corporate kin groups, households, religious sects, bands of mercenaries and many local communities" (9). One result of these processes are selective categories in organisations that control major resources affecting welfare. The other, complementary result, is that the distinctions producing inequality will be repeated in many similar organisations. This is how durable inequality works, according to Tilly. The problem, however, is to explain social inequality in terms of "connected people" operating in organisations.

His general point is that these four processes can neither be explained in terms of ("methodological" or "phenomenological") individualism or by what Tilly calls "systems theories", defined as theories "imputing self-maintaining logics to social structures" (18). His theory is said to be "relational", but actually we do not learn very much about what that might mean from his book. His style is deductive, outlining the argument in the first chapter and then arguing by the help of demonstrating models and (often too obvious and uncomplicated) examples, not by problematization of his own scope and concepts or by debating with other sociological approaches. Tilly has an argument about the

workings of "connected people" to demonstrate, and that's what he is doing in the book.

What then, is a "relational analysis" of durable inequality about? What is the logic? Tilly aims to demonstrate an "organisational view of inequality producing mechanisms" (8) in terms of binary distinctions. Surely, these are to be found in "organisations", but are they produced by organisations? If so, then the problem is a problem relating to diabolic organisational dynamics, but Tilly's point is rather that durable inequality just ends up as organisational exclusion. It is resulting and working in organisations, but it is not produced by organisations. The answer is rather (like with Bourdieu, for instance) that it is produced and enforced by "people" in the form of "interpersonal networks" or "powerful, connected people" who are taking advantage of organisations by exploitation, opportunity hoarding, emulation and adaptation. They are the 'bad' ones that make categories into persistent inequality. The problem is that Tilly tends to confuse the systemic reference and to mix the (wide) concepts "network" and "organisation" in a way that leaves the reader confused about systemic perspectives. It is quite irritating: when one expects conceptual clarification, Tilly tends to repeat his argument and provides simply more examples. Any theory that labels itself "relational" is confronted with the problem of dualism and tautology. Tilly is not even reflecting on that matter.

It seems to me that systems theory (in a broad sense) could help to deal with some of the theoretical weakness of Tilly's argument. Provided that his argument about durable inequality reproduced by "connected people" is accepted, I think that systems theory can explicate the dynamics of social inequality with more conceptual precision than Tilly does. What he is focusing, could be thought of as the observation and use of distinctions by systems of "interpersonal networks" that are observing and using organisational distinctions. Then we should just ask about the characteristics of that kind of systems without losing sight of organisations as

observing and operative social units (which Tilly tends to do). Organisations are observing the networks, and they are communicating on inequality, we should bear in mind, just as well as other organisations and social movements observe organisations.

If we accept that systems of "connected people" are to be focused, then we should identify them as systems that are observing and using "categories" as means to achieve ends in terms of positions, power and the like. We should look for systems communicating in terms of exploitation, opportunity hoarding, emulation and adaptation. Only systems can operate with (multiple) distinctions as a medium when communicating from a kind of equal/ unequal-perspective. My point is simply that Tilly's argument should be specified along those lines, although there are also some strong doubts whether this will be a successful enterprise.

Frankly, I think that equal/unequal is a somewhat outdated distinction. Speaking of "durable inequality" smells of rank, status, class and "persons" that "are/are not" and "have/have not". Is that fruitful? Compared to inclusion/exclusion, inequality indicates a difference between the included, the members that "have and are" something above those that "have not and are not". It indicates unity (and thus motivates politics and social movements). In a sense, the excluded are even worse. They are not unequal, because they are just ignored. Sociology (and society) is no longer able to give any unitary definition of "equality". The concept is more like a generalised symbol. I think we should bear that in mind when reading Tilly.

Nevertheless, "Durable Inequality" is a stimulating book by focusing on organisations and distinctions as central mechanisms in the dynamics of social inequality. But the book is a bit irritating when it comes to conceptual precision and theoretical detail. Therefore, I hesitate to say that Tilly has managed to make a consistent proof of his argument. It might be that a combination of systems theory and network theory could be fruitful in that respect. Whether "durable inequality" should

406

be the correct term for such an undertaking could be debated.

Rezensioren

Svere Moe
Stavanger College
Stavanger Norway

