



Reflexionen auf die Technologie nach der Postmoderne

Vilém Flusser: „Ich lebe so oft, wie ich durch Vernetzung an Verknotungen teilnehme“

Bernd Ternes

Zitation: Ternes, Bernd (2016): *Essay zur Technologie nach der Postmoderne mit besonderer Berücksichtigung des Satzes von Vilém Flusser: „Ich lebe so oft, wie ich durch Vernetzung an Verknotungen teilnehme“*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2016 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Menschliche Nähe und technologische Formation

Versucht man, einige Grundannahmen des Denkens über Technik, das sich aus der philosophischen Postmoderne heraus entwickelt hat, grob zu skizzieren mit Blick auf das Verhältnis zwischen einem sozialanthropologisch begriffenen *homo sapiens* und dem, was einige technologische Zivilisation nennen (Arno Bammé), dann könnte das Folgende dabei herauskommen: Das soziale Dasein der Menschen werde, so eine These, zunehmend von „Technik in ihrer eigenen Sphäre“ (Dessauer), von technologischen Artefakten durchdrungen: zuerst und zumeist scheinbar applikativ, doch langfristig und aus einer technikanthropologischen Perspektive betrachtet sicherlich strukturell, wenn nicht gar generativ. So wie einst in der Renaissance beginnend die Erkenntnis, dass die Ordnung der technologischen Mittel nicht mehr im Rahmen „der Natur“ gedeutet werden kann, sondern als Kultur- oder Geistesleistung zu gelten hat, dazu führte, die Künstlichkeit des Menschen stärker zu betonen und seine Natürlichkeit zu marginalisieren (Stichwort: Emanzipation von Natur), so könnte jetzt der begründete Verdacht, dass selbst die Ordnung der technologischen Mittel nicht mehr im Rahmen einer „humanen Kultur“ gedeutet werden könne, sondern als systematische Leistung technologischer Formationen (die den Menschen als Medium benutzen; Peter Fuchs) zu gelten habe, dazu führen, eine Teilung, eine Neuverteilung von „Subjektivität“ über das Ich und Du hinaus zu initiieren, deren revolutionäre Auswirkungen epistemisch und realgesellschaftlich kaum richtig in den Blick zu bekommen sind (Stichwort: Emanzipation des/ von Bewusstsein(s)¹ und Menschenanwesenheit).

¹ Hierzu die weiteste Fassung der Konsequenzinblicknahme, die ich kenne: „Ein Weg zur Befreiung daraus [d.i. die unglückliche Bewusstseinslage, gefangen in einem unversöhnlichen Selbstwiderspruch; B.T.] ist die durch die Kybernetik erschlossene Einsicht, dass die Distribution des weltanschaulichen Reflexionsvermögens über komplementäre Zentren der Subjektivität nur ein vorläufiges Mittel für ein System mit Selbstreferenz ist, um sich gegenüber seiner Umgebung zu orientieren. Da diese natürliche Distribution der Reflexion in einem System wie dem menschlichen Leibe unaufhebbar ist, kann man die [...] Bedeutung der Kybernetik etwa im folgenden Sinn interpretieren: diese neue Denkweise versucht, die Bedeutung dieser Unaufhebbarkeit und den verhängnisvollen Einfluß, den sie auf die Geschichte gehabt hat, zu reduzieren und auf ein unschädliches Minimum zurückzuführen. Das Mittel dafür ist ebenso radikal wie paradox: die natürliche Distribution des menschlichen Denkens über konkurrierende Ichzentren soll durch eine künstliche (technische) Distribution der Reflexionsvorgänge über Mensch und Maschine überboten werden. Es ist offensichtlich, dass wenn dieses Unternehmen ge-

Es gehe also bei der Frage nach der Zukunft der menschlichen Nähe als eine der zentralen „Materialien“ für menschliche Beziehungen in Gesellschaft grundlegend um eine Erweiterungs-, um eine Transgressionsperspektive, nicht um eine Falsch/ Richtig-Unterscheidung; um das Erkunden eines qualitativen Sprungs im anthropologischen Substrat des *humanums*, nicht um eine Desavouierung historisch sich formiert habender Beschreibungen und Adressierungen desselben. Es gehe, mit einem Wort, um Inversionen und um Transgressionen der Soziabilität von Menschen in Gesellschaften, die sich in kapitalistischer Formation hochtechnologisch „gestellt“ haben. Hier, an dieser Stelle, passte, in einen weiten, epistemologischen Rahmen gesetzt, die kurze, Aristoteles paraphrasierende Sentenz Heideggers: „Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die *causa finalis*, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die *causa efficiens*, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied. Was die Technik, als Mittel vorgestellt ist, enthüllt sich, wenn wir das Instrumentale auf die vierfache Kausalität zurückführen. Wie aber, wenn sich die Kausalität ihrerseits in dem, was sie ist, ins Dunkel hüllt?“² Dementsprechend sei davon auszugehen, dass „die Kausalität“ für soziologische Techniken, Technologien und nichttriviale Maschinerien nicht mehr in der Kategorie der „physikalologischen“ Kausalität untergebracht werden kann³, nicht mehr in der bekannten (zweiwertigen und mathematoiden) Logik *technologische Sozialitäten*⁴ ausreichend zu erklären vermag⁵ – gewiß kein neuer Gedanke, denkt man nur an die neueren Beschreibungsversionen vom Menschen als *das aus der Schöpfung gefallene Tier*: etwa an Gotthard Günthers Entwurf einer nach-Aristotelischen Logik, an Niklas Luhmanns und Peter Fuchsens systemtheoretische Zertrümmerung des Kausalprinzips als Erklärung sozialer Tatsachen, an Friedrich Kittlers Entwurf eines hegelianischen ‚Technosozialphysikalismus‘, sowie an all die Varianten der Chaostheorien, die aufs Soziokulturelle umgebrochen wurden (mit allen fraktalen, generativen und „fuzzy“-Logiken, die eine neue Ebene der Mathematisierung

lingt [...], menschliches Ich und menschliches Du zusammen auf eine Seite rücken müssen. Auf der anderen steht dann der mensch-erschaffene Mechanismus, und das Denken ist über beide Seiten distribuiert [...]. Diese zweite Distribution wird eine so ungeheure, heute noch fast unvorstellbare metaphysische Spannweite haben, dass ihr gegenüber die erste, die zwischen Ich und Du, zu relativer Bedeutungslosigkeit herabsinkt. [...] Die erste Distribution zwischen lebendigem Ich und Du im tierisch-menschlichen Leib ging nur die Perspektive der Introszendenz an. Bei der zweiten *breitet sich die Subjektivität über denjenigen Materialbereich der Welt aus, der nicht der einer Subjektivität zugeordnete lebendige Körper ist.* [...] [W]enn man sich bemüht, die Reflexionseigenschaften, die nach Lenin im Materiellen überhaupt investiert sind, auf dieselbe Stufe zu bringen, auf der sie im hochorganisierten lebendigen tierischen bzw. menschlichen Leib erscheinen, so führt das zu einem *metaphysischen Problem, das auf der vorausgehenden Stufe des Denkens als technisch realisierbares noch nicht existierte.*“¹ Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen*. Eine Metaphysik der Kybernetik, (1957), hg. u. eingeleitet. v. Eberhard von Goldammer und Joachim Paul, 3., erw. Aufl., Baden-Baden 2002, p179-181 [Kursiv-Setzungen von mir, B.T.]. Siehe auch derselbe, *Das Rätsel des Seins*, in: Derselbe, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Band 2, Hamburg 1979, p171-180.

² Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Die Frage nach der Technik, Pfullingen ⁵1982 (1962), p7f.

³ Siehe etwa, wenngleich anderes denn hier motiviert, auch den Sammelband von Marcus Knaup, Tobias Müller, Patrick Spät (Hg.), *Post-Physikalismus*, Freiburg/Br. 2011.

⁴ Man kann hier Dessauers Kant-Referenz betreffs der drei Reiche/ Welten (Kritiken) – reine Vernunft (Naturwissenschaft), praktische Vernunft (Sittengesetz), Urteilskraft (Fühlen/ Unterordnung der Erfahrungsgegenstände unter den Zweck) – erwähnen, die ihn dazu bringt, ein viertes Reich zu behaupten: „Die Dreiteilung der Welt durch Kant reicht nicht aus. Wir betreten im vierten Reich neues Land, das die Technik erschließt. [...] Das vierte Reich ist in den drei anderen Reichen nicht beschlossen.“ Dessauer, *Technik in ihrer eigenen Sphäre*, in: a.a.O., p153.

⁵ Thomas Jung gibt zu bedenken, ob nicht das Theorem ‚Sozialität als Technik‘ eine *causa efficiens* sei in der Weise, dass diese alle anderen Causabestimmungen in sich eingezogen hat? Ist nicht die *Causa efficiens* bereits das vierte Reich, das die anderen drei Reiche okkupiert hat?; Thomas Jung, schriftl. Kommentar 01.05.2014. Technik wäre also als das äußere Prinzip jedweder Veränderung von Entitäten zu verstehen. Aber dies setzte ein „Innen“ voraus im Stratum des Sozialen, das nicht Technik wäre. Empirisch ist das rasch evident zu machen. Aber auch soziologisch?

des Lebens/ sozialen Lebens⁶ einzuläuten versprochen). Sie alle, ob platonistisch oder antiplatonistisch, versuchten die Spannung, den Hiatus zwischen *physis* und *nomos*, zwischen *nomos* und *logos*, zwischen *logos* und *mythos*, schließlich zwischen *praxis* (*phronesis*) und *poiesis* (*techné*) ineins zu bestätigen und in eine der jeweiligen Unterscheidungsseiten aufzulösen.⁷

Das perennierende Problem normativer Theoriebildung

„Allgemeine Emanzipation im Marxschen Sinne bedeutet aber nicht Gemeinschaftssinn, sondern die verwirklichte Freiheit des Individuums, das sich seiner gesellschaftlichen Konstitution bewußt ist“⁸

Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“⁹

Diese Kaskade an Unterscheidungen postmoderner Theorien und Theoreme, die als Unterscheidungen seit Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden untergründig das Denken über *den* und das Handeln *der* Menschen formatieren, wird zudem noch ergänzt durch eine *master*-Unterscheidung namens Negation/ Position, wissenschaftshistorisch gesagt: namens kritische Theorie versus Positivismus. Im Feld des marxistischen Negativismus konnte der Gebrauch des Begriffs Dialektik Widersprüche vermitteln, im Feld des affirmativen Positivismus wanderten ebendiese in den großen „Mülleimer“ namens Metaphysik – Widersprüche wurden also meist notdürftig eskamotiert¹⁰. Kritisch-theoretisch musste das Sollen aus dem Sein heraus sich erschließen (durch Praxis), positivistisch *musste* das Sein einfach das Sein sein, ohne beigemischtes Sollen: Deskription und Präskription hatten hier nichts mehr miteinander zu tun.¹¹ Will man kritisch-theoretisch aus der gegenwartsdiagnostisch einfangbaren Lage des zugerichteten Menschen etwas dialektisch Positives ziehen (etwa das Vermögen, aus der technologischen Fixierung doch noch eine zur Solidarität sich entwickeln könnende technogene Nähe zum Anderen auszubauen), dann wird es zumeist paradox.

⁶ „Mathematik ist nämlich in doppelter Hinsicht Voraussetzung für diesen Prozeß [der Computerisierung unserer Welt; B.T.]: Als Mittel liefert sie die Voraussetzungen für die Technologie. Der Computer ist ja nichts anderes als die konsequente Fortsetzung der Materialisierung abstrakter Beziehungen, für die die Mathematik schon immer zuständig war, von den Rechensteinen über Abakusse bis zur Dominanz der geschriebenen Symbolik in den letzten drei Jahrhunderten [...]. Als System hat sie die Grundbedingungen dafür geschaffen, dass Menschen den Computer gebrauchen können, dass sie ihn akzeptieren. Zu diesen Grundbedingungen gehört das Denken in Symbolen und maschinellen Abläufen, aber auch eine kausal-logisch-maschinisierte Organisation des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere der Arbeit“, so Roland Fischer in seinem Aufsatz „Mittel und System – zur sozialen Relevanz der Mathematik“, in: Arno Bammé, Peter Baumgartner, Wilhelm Berger, Ernst Kotzmann (Hg.), *Technologische Zivilisation und die Transformation des Wissens*, München 1988, p349-378, hier: p350f.

⁷ Nicht umsonst setzte sich spätestens Mitte der 1990er Jahre innerhalb der Wissenschaftstheorie eine systemtheoretisch-kybernetische Stimme durch, die vom grundlegenden Paradoxon des Erkennens schlechthin ausging. Historische Erkenntnistheorie hätte es, zugespitzt formuliert, nur mit den mehr oder wenig gelungenen theoretischen Versuchen zu tun, das Paradoxale unsichtbar zu machen. Die Forderung heute hingegen laute nun: Entfalte Paradoxien! Zur Kritik dieses unterscheidungsphilosophischen Theorems siehe Verf., *Invasive Introspektion*, München 1999, p230-234.

⁸ Stephan Grigat, *Schluß mit unlustig!* Aus Anlaß des 1. Mai: eine Kritik der konformistischen Arbeitsmoral, in: konkret, Heft 5/2014, p19-21, hier: p20.

⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd.6, FFM 1997, p7-408, hier: p29.

¹⁰ Kulturindustriell korrespondiert dem das Bewegtbild, bei dem die Kamera nirgends zu sehen ist und sich in der Rezeption zwangsläufig der Eindruck vermittelt, die Bilder, die man sieht, sind *aus sich heraus* ebendiese.

¹¹ Einzig „die Ästhetik“ erlaubt es, zumindest ambivalent das Sollen aus dem Werk herauszuhalten, ohne positivistisch zu sein. In den 1990er Jahren sprach man daher auch von einer möglichen *Ethik der Ästhetik* (so der Buchtitel eines von Christoph Wulf, Dietmar Kamper und Hans Ulrich Gumbrecht herausgegebenen Bandes, Berlin 1994).

Die Normativität der Theorie prallt mit Wucht an der Normativität des sogenannten Faktischen ab, könnte man meinen. Das gilt ganz besonders für den gegenwärtigen Stand der technologischen Verdinglichung im Kapitalismus, der mehr denn je zur Hoffnungslosigkeit einlädt, so man nach befreienden Momenten in der gesellschaftlichen Existenz Ausschau halten möchte. Hält man Ausschau, dann nur unter der Bedingung, die zu recht defätistische Haltung Robert Kurz' ernst zu nehmen, der 1998 jegliche postmodern formatierte Hoffnungsfroheit mit diesen Worten desavouierte: „Der Postmodernismus als flankierende kulturelle Ideologie der marktwirtschaftlichen Globalisierung [...] möchte zuerst der kapitalistischen Kultur selbst noch einen Fortschritt abkitzeln. Deshalb wird jeder neue Schub der Krise, der die moderne Zivilisation zerstört und sie der Barbarei näher rücken lässt, zur ‚Chance‘ umdefiniert.“¹²

Eine Schwierigkeit dabei ist, in scheinbar selbstverständlich daherkommenden Formen von – summarisch gesagt – Katastrophen des technologischen Kapitalismus¹³ weiterhin den Wahnsinn, die Depravation und Depression so kenntlich zu machen, dass diese Formen *nicht bloß als Anzeichen, sondern als Gestalten* ebendieser Katastrophenhaftigkeit kapitalistischer Formation nachvollziehbar werden.¹⁴ Eine Gestalt dieser Katastrophenhaftigkeit beschreibt Otto Ullrich sehr treffend: „Heute sind durch den Industrialisierungsprozess ‚Industriemenschen‘ entstanden, die gelernt haben, unabhängig von ihren Bedürfnissen zu arbeiten und unabhängig von ihren Bedürfnissen zu konsumieren. Die uner-sättliche und grenzenlose Dynamik des Kapitals und der wissenschaftlichen Weltzurichtung, das unendliche Steigerungsprojekt der Moderne, hat sich bei der Mehrheit der Menschen in den Industriegesellschaften auch in der Psyche verankert. So schließt sich der Kreis zum [...] verbreiteten wissenschaftlich-technischen Innovationsfetisch, der großen Zustimmung zum unablässigen Hervorbringen von vermarktbarem Neuen“.¹⁵

Eine andere und hier zentrale Schwierigkeit ist die, auf para-katastrophale Momente hinzuweisen, die doch noch das *gute Leben der Menschen vergesellschaftungsfähig denken lassen*. Dabei, das sei nochmals betont, bleibt es weiterhin: In den sich andeutenden Selektionen der wissenschaftlich-technologisch-kapitalistischen Systeme nicht beim *prima facie*-Eindruck der vollkommenen Obsoleszenz von Vorstellungen friedfertiger, nicht-antagonistischer, nicht-agonaler Organisation von Menschen in Gesellschaften zu verweilen und der Macht des Faktischen sich zu ergeben, sondern normativ-dialektisch am nicht-eliminatorischen, prinzipiell kooperativischen Charakter des Vergesellschaftens als solchem festzuhalten¹⁶. *Es gibt also (nicht im ontologischen, sondern im sozialanthro-*

¹² Robert Kurz, *Apocalypse Now!*, 1998, in: derselbe, *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang. Ausgewählte Schriften*, hg. von Roswitha Scholz und Claus Peter Ortlieb, Berlin 2013, p45-51, hier: p47.

¹³ Wir sprechen hier nicht von Umweltzerstörung, denn dann müsste man von technologischer Zivilisation reden. Wir sprechen von den Katastrophen, die für das psychosozial-ökonomische Dasein der Menschen zu konstatieren sind. Gewiß spielen beide Zerstörungsbereiche – „Natur“ und „menschliche Natur“ – zusammen. Für eine philosophisch basierte Einführung in den Begriff und zudem in das Werk Gotthard Günthers siehe Kurt Klagenfurt [Pseudonym], *Technologische Zivilisation und transklassische Logik*. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers, FFM 1995, p41-82.

¹⁴ Etwa folgender Satz: „Die Kunst ist es, jedes Vermögen mit dem Respekt zu behandeln, als wäre es das eigene“, so die camouflierte Samplingversion liberaler Weltanschauung („Wenn jeder an sich selbst denkt, ist an alle gedacht“ gepaart mit einer monetaristischen Nächstenliebe) einer Anzeige der Deutschen Bank in der Spiegelausgabe 32/2012. Der Satz, in schöner Handschrift geschrieben, wird einem Mitarbeiter der *Deutsche Bank Berater Private Banking* in den Mund gelegt. Was ist das? Schon ungefilterter Wahnsinn, der so absolut nichts mehr von sich ahnt und damit eine Stufe der Vermittlung erreicht hat, dass er schon wieder in seiner Unmittelbarkeit, spricht: grausamen Naivität ausgesprochen wird? Ein Reflex auf die erhöhte Sichtbarkeit der *Banksterjahre* seit 2007, in denen Banken Vermögen fremder Besitzer renditeträchtig schlicht verbubelten und verbrannten? Ein zeitgemäßer kategorischer Imperativ, nachdem *von Menschen zu reden nicht mehr möglich ist*? Oder einfach die gut abgehangene Selbstverständlichwerdung, dass Gesellschaft durch Geld synthetisiert wird – der Rest ist dann nur und einfach moralischer Kommentar?

¹⁵ Otto Ullrich, *Forschung und Technik...*, a.a.O., p12 (PDF-Dokument).

¹⁶ Damit, ich wiederhole mich, verlasse ich den auch für mich selbst einmal erreichten epistemischen Horizont der Auflösung von scheinbaren Gewissheiten/ Überzeugungen, ein Horizont, der zur Zeit der philosophischen

pologischen Sinne), das ist hier die Unterstellung, gesellschaftliche Vermittlungsrealität jenseits von Formen egoistischer Kooperation und der Kooperation von Egoisten. Der „allseitig entwickelte Mensch“, den Marx als normative Menschenbildfigur in seinen Frühschriften als Fluchtpunkt der Geschichte als eine der Entfremdung (später: Verdinglichung) entwarf, bleibt damit, hier ist Volker von Borries zu folgen, Axiom einer sogenannten humanen Technik¹⁷ in ihrer gegenwärtig-zukünftig neusten Version als mögliche technologische Humanität („Techniker Mensch“ wird zum „Mensch Techniker“).¹⁸ Dies auch gerade im Wissen, dass die herrschende Kommunikationstechnologie alles tut, um Menschen auf den Stand Vorbewusster homerischer Helden regredieren zu lassen.¹⁹

„Menschenbild“ und „Werte“

Damit ist man in einem Bereich angelangt, der von vielen als nicht mehr zuvörderst ideologiekritisch zu analysieren angesehen wird. Es geht um Normativität, um das, was auf erhöhter Stufenleiter der gesellschaftspolitischen Inkommunikabilität²⁰ Werte oder, in der Wissenschaft, Werturteile genannt wird – und die, in den pragmatisch-rechtlichen sowie in den gesetzgeberischen Diskursen, in Gestalt von moralischen, normativen und ethischen Sollenserwartungen und Sollenserwartungserwartungen oft mit einer kognitiven Struktur versehen werden, welche wertekonformes oder gar wertegeregelt handeln als rational motiviert beschreibbar zu machen suchte.²¹ Noch entscheidender aber geht es darum, ob gesellschaftliche Werte/ Normen in ihrer latenten Funktion, abstrakt Lebensweltgemeinschaft zu suggerieren, auch weiterhin innerhalb technologisierter Sozialität als Kommunikationswährungen fungieren, und zwar ohne rein legalistisch-juridische Implementation, sondern eben über eine zivilgesellschaftliche Verständigung darüber, was es ist, worauf sich Gesellschaft einigen will, dass es alle wollen sollen (nicht zu verwechseln mit sollen wollen; außer man ist strikter Kantianer). Und sollten sie in solch eine Sozialität Einlass finden und Gesellschaft prozessieren: vermag Theorie davon noch zu sprechen?²² Oder, in kleinerer Münze gesagt: Zukünftige Technologie, vor allem Kommunikationstechnologie, bedarf einer Neuorganisation der Aufga-

Postmoderne in den späten 1980er, 1990er Jahren enorme Erweiterung erfuhr. Gleichsam verstand ich Postmodernismus immer als Prolegomenon zu einem erneuten Anfangen, und kabarettistisch als Lockerungsübung, um aus der Verfahrenheit des Abschreibens sozialphilosophischer Hoffnungen halbwegs mit lebbarer Depression herauszukommen. Nicht in Abrede sei gestellt, dass Postmodernismus nach ihrer Blütezeit durchaus auch blutige Realität ist. Siehe etwa Arno Klönne, *Diversifizieren, Outsourcen. Geopolitische Gewalt, postmodern*, auf: <http://www.heise.de/tp/artikel/41/41559/1.html> (21.04.2014). Gemeint ist hier allerdings, dass politische Kleinkriege nach betriebswirtschaftlichen Kriterien organisiert und durchgeführt werden – also eine operative und nicht nur eine ideologische Vermischung von Politik und Wirtschaft statthat.

¹⁷ Volker von Borries, *Technik als Sozialbeziehung*, a.a.O., p151-157.

¹⁸ Damit ist auch der Versuch verbunden, über die an anderer Stelle beschriebene *Leblosigkeit* als Eigenwert einer exzentrisch paradox gewordenen Verfassung vergesellschafteter Menschen hinauszukommen (Verf., *Exzentrische Paradoxie*. Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz, Marburg 2003).

¹⁹ Für die, so Julian Jaynes, Heteronomie selbstverständlich war. Siehe derselbe, *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*, dt., Reinbek 1988.

²⁰ Werte werden, da hat Luhmann recht, unmarkiert kommuniziert, d.h.: man setzt sie voraus, man kommuniziert sie *mit*, aber sie werden im Nichtausnahmefall der Kommunikation *nicht ausgesetzt*. Das liegt allerdings nicht an der Kommunikation, verstanden als System, sondern an Interessen, die sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen als so stark vermittelt erweisen, dass ihnen überall Unmittelbarkeit der Einsicht entgegengebracht wird (z.B. Lohnarbeit, Marktwachstum, Eigentumsverpflichtung, liberale Freiheit etc.).

²¹ Pars pro toto: Jürgen Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie, FFM 1996, p11-64.

²² „Ich würde sagen, dass es Gebiete gibt, die die Wissenschaft nicht besetzt hat und die von der Wissenschaft per definitionem gar nicht besetzt werden können, nämlich die Gebiete der Werte. Auf dem Feld der Werte ist die Methode des theoretischen Denkens noch immer gültig“, so Flusser im Interview (*Nächstenliebe im elektronischen Zeitalter*. Ein Gespräch mit Vilém Flusser (01.11.1996), auf: Telepolis, <http://www.heise.de/tp/artikel/2/2030/1.html> (gelesen 13.07.2013). Ein Beispiel wissenschaftlicher Kapitulation sehe ich in Michel Serres' kleinem Text *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, dt., Berlin 2013 – wenngleich er Sympathie zu erheischen vermag.

benzuweisung für das, was „Zivilgesellschaft“ genannt wird. Und dies zwingend. Denn, wie zur Zeit aktuell an der Kommunikationsgesellschaftstechnik Internet zu sehen ist: weder kapitalwirtschaftliche noch staatliche Hoheitsmacht „führen zu einem netzneutralen und überwachungsfreien Internet“.²³ Will sagen: Die Lücke, die die neuste Kommunikationstechnologie für Beteiligung von „Zivilinteressierten“ lässt, ist beinahe schon strukturimmanent – jedenfalls größer als die, von der Habermas annahm, dass sie im Rechtssystem eines Rechtsstaats der Zivilgesellschaft als Rechtsproduzentin zur Verfügung steht.²⁴

Die Einwände gegen eine normative Theorie sind also enorm, nicht allein der epistemischen Probleme wegen, sondern schon ob der Frage nach der sozial-empirischen Existenz von Normen; im abgezielten Bereich der Telekommunikation als einem von vielen Sozialitätsplateaux ist es zum Beispiel noch völlig unklar, was die – sozialökonomische Spaltungen widerspiegelnden – Spannungen bewirken zwischen einem kleinen Teil der Bevölkerung, der sich aufmacht, normativ/ regulativ die „öffentliche Bewirtschaftung der Computertechnologie als Interfacekultur“ zu betreiben (Manfred Faßler), und einem großen Teil der Bevölkerung, der auch weiterhin nichts zu sagen hat²⁵ resp. zum Schweigen gebracht wurde, und sich dies unterhaltend vergessen machen lässt. Was Klaus Haefner vor über 30 Jahren formulierte, hat sich trotz „sozialer Medien“, Linux und weiteren Gestaltungsmöglichkeiten des *users* im Kern, im undemokratischen Bios nicht geändert: Haefner: „Nur eine kleine Gruppe von einigen tausend Leuten in der Welt treiben die neue Technik wirklich voran. Nur einige Zehntausend sind dabei, die technischen Innovationen in primäre Produkte umzusetzen, und einige Millionen nutzen die Technik dann im Anwendungsbereich.“²⁶ Ist es überhaupt noch eine Spannung, die auf Entspannung gerichtet ist, oder müssen wir schon von unterschiedlichen technokulturellen Ligen sprechen, wie es Hans Peter Weber²⁷ in einem erweiterten Zusammenhang vorschlägt? Was passiert, wenn es denn stimmen sollte, dass soziale (und zunehmend kulturelle) Dimensionen immer treffender als „Untermenge der Elektrizität“, wie dies Faßler einmal nannte²⁸, zu verstehen sind? Also: Absolut normlos, indes hochgradig geregelt – elektronische Sarkophage für Selbstbewusstseinsleblosgkeit in kommunikativer Höchstgeschwindigkeit?

Begriffliche Dignität des Sozialen

²³ So Sascha Lobo anlässlich der anstehenden Konferenz „Netmundial“, auf der erörtert wird, wie eine zukünftige Verwaltung des WWW aussehen könnte. Siehe hierzu Spiegel online (23.04.2014), *Konferenz Netmundial: das Netz braucht eine Internet-Uno*, <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/netmundial-das-internet-braucht-eine-web-charta-fordert-sascha-lobo-a-965490.html> (gelesen ebendann). Indes muß man warnen vor dem Kurzschluß, dass erst das Netz die Frage der Überwachung virulent macht: die offline-Überwachung war immer und ist im vollen Gange (pars pro toto: Multi-Biometrie-, Predictive Policing-, Shot-Spotting-Technologien).

²⁴ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, FFM 1992, p399-467.

²⁵ Das ändert sich bisher nicht substantiell, wenn ich es recht sehe, auch wenn die heranziehende „digitale Kultur“ weiterhin den Bereich der sogenannten Interaktivität forciert, um die Geschichts-/ Geschichtenlosigkeit der meisten *user* sensationistisch zu neutralisieren. Siehe etwa Dennis Eick, *Digitales Erzählen*. Die Dramaturgie der Neuen Medien, Konstanz 2014. Für den Bereich der seriösen Kunstproduktion sieht dies freilich auch nicht anders aus: So etwa das Leitthema des Symposiums „Portable Reality“ (Basel, Museum Tinguely, 26.09. bis 27.09.2014), das Projekte „an der Schnittstelle von virtuellem und realem Erleben“ im Bereich von Theater, Tanz und Kunst thematisierte, vor allem die der belgischen Künstlergruppe CREW. – Es bleibt beim „Eintauchen“ in die Simulationswelten und virtuellen Realitäten.

²⁶ Klaus Haefner, *Mensch und Computer im Jahr 2000*, Basel 1984, p27f.

²⁷ Derselbe, *Wie spät ist es?*, in: *menschen formen* (Hg.), *menschen formen*. Aufsätze, Marburg 2000, p10-59.

²⁸ Manfred Faßler, *Mediale Interaktion*. Speicher, Individualität, Öffentlichkeit, München 1996. Zitat aus der Manuskriptfassung seiner Habilitationsarbeit, p149.

Gewiss: Der Schwanz wedelt auch weiterhin nicht mit dem Hund, auch wenn es weiterhin stimmt, dass kapitalistisch wertverwertende Gesellschaften ihre soziale Synthesis camouflierend über *sachliche* Beziehungen konstituieren, also auf der asozialen Sozialität (Stefan Breuer) des Marktgeschehens bestehen müssen, für das – je nach partei- und interessenpolitischer Machtverteilung – „das Soziale“ als Appendix (konkrete Arbeit, „falsche Kosten“) addiert oder subtrahiert wird.²⁹ Demgegenüber ist weiterhin auf der Behauptung zu bestehen, dass es so etwas gibt wie das Vorhandensein eines Restes, ein Unverfügbares, eine nichtformalisierbare, meist negative Größe, die verschiedene, doch immer gleichbedeutende Namen trägt: „Arbeit“, subjektiver Faktor, Gebrauchswert, Körper, oder auch „Gegenwart nicht verschlingende Zukunft“ resp. „Zukunft nicht verschlingende Gegenwart“.

Zudem gilt, mikrosoziologisch, besser: formalpragmatisch betrachtet, für die meisten Erfahrungen in der Lebenswelt auch weiterhin das Robespierre'sche „Die Ursache verklagt ihre Wirkung, der Ruf sein Echo, der Grund seine Folge“ (in der Fassung Georg Büchners) – auch wenn diese „klaren“, eindeutigen bis eineindeutigen Erklärungs- und Beschreibungsmodelle oft mehr Probleme als Lösungen produzieren und vor allem im Rechtssystem noch die gewaltigste Wirkgewalt (Gesetzeskraft) ihr eigen nennen (bei aller juridischen Ausfransung des sogenannten „Rechtssubjekts“ und des Staates als Rechtsquelle).

- Dass indes die meisten Menschen ökonomisch (und zusätzlich mentalkapitalistisch) zentriert leben, um zu arbeiten – und nicht umgekehrt;
- dass die meisten kulturindustriell produzierten Artefakte nicht für den *cultural sense* der Menschen, sondern für Konsumenten produziert werden (die, noch, in der Hülle zerstreungsbedürftiger Models/ Typen adressiert werden);
- dass das Maschinenanhängsel „Arbeitskraft“ trotz Roheit scheinbar unsichtbar machenden Designs von Arbeitsplätzen und -aufgaben mehr denn je Supplement abstrakter Tauschprozesse ist, sogar diesen Status angesichts der fallenden Rendite von Produktionen, die ihr Kapital in Arbeit investieren, zunehmend verliert;
- dass soziale Interaktion als soziales Geschehen immer weniger auf die Herstellung einer dritten, Ich/ Anderer resp. Ich/ Du transzendierenden Position abzielt, sondern immer mehr zu einem „bloßen Medium des Selbstaustauschs und der Selbstvergewisserung“ schrumpft³⁰ –

das lässt sich weniger gut bestreiten. Verallgemeinert kann man sagen: Es lassen sich gesellschaftstheoretisch, soziologisch und politökonomisch Inversionen, Widerspruchsentfaltungen, zumindest Versetzungen innerhalb kausaler, funktionaler, sozialer, schließlich sozioanthropologischer Ereignis-, Geschehens-, Handlungs- und Strukturenssembles ausmachen, die weiterhin das Erklärende und das Zuerklärende umstellen – meist rochadeartig und zudem hochgradig verstehensaversiv. Mit diesem Umstellen haben sie teil am Erbe der Aufklärung, das maßgebend dazu führte, dass Ereignisse und Strukturen des Handelns, Denkens und Fühlens nicht mehr durch die Wirkkraft überindividuelle Mächte, sondern durch das individuelle Sein bewusster Subjekte zu verstehen waren. Die Umstellungen heutiger Tage, also etwa seit den 1960er Jahren, gehen einen Schritt weiter – und lassen sowohl überindividuelle Mächte wie auch das bewusste Subjekt hinter sich. Sie stellen und stellen auf Sprache (Wittgenstein), auf Text (Derrida), auf System (Luhmann), auf den vorübergehenden Menschen (Foucault), den verschwundenen Menschen (Baudrillard, Kamper), auf Technologie (McLuhan, Bammé), auf Medien (Kittler) um. Man kann diese Umstellungen, Umschri-

²⁹ Es so zu sehen heißt natürlich weiterhin, in der Produktion von Wert bloß eine Gegenstandskonstitution, nicht aber Gesellschaftskonstitution zu detektieren; ebendiese passiert in der Realisierung des Werts. – Diese allzu schematische Einteilung wird im Laufe des Textes noch differenzierter aufgegriffen.

³⁰ So Stefan Breuer in einer Paraphrase auf Sennetts Öffentlichkeitsbegriff (Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburg 1992, p24).

ten, Inversionen von abhängigen und unabhängigen Variablen auch als Versetzungen bezeichnen. Ein Beispiel ist die folgende, von einem Zitat Flussers ausgehende Versetzung.

Versetzungen innerhalb der „Bewusstseinskultur“

„Ich lebe so oft, wie ich durch Vernetzung an Verknötungen teilnehme“
Vilém Flusser³¹

Dieses kleine, schon ob seiner Indifferenz gegenüber der Art des Verknötetseins (fesselnde *admira-tio* oder zwanghafte Fixierung?) zu kritisierende Zitat Flussers drückt mit einer unwahrscheinlichen Selbstverständlichkeit die Abkehr aus von einer Welt-, Selbst- und Bewusstseinsanschauung, die in mittlerweile negativer Unendlichkeit eine transzendentaloide Position menschlichen Lebens behauptet und diese für den Bereich der geistig-kulturellen Daseinsweise als „Subjektivität“ benannt hatte – mit dem transzendentalen Bewusstsein als Höchstform ausgestattet. Diesem Bewusstsein wäre Flussers Satz, bezieht man ihn auf die geistig-kulturelle Lebensweise, völlig suspekt, da das Subjekt *gegenüber* der Welt (be-)steht und also mit seinen Gedanken muss verfolgen können, ob und wann und wie es sich in Verknötungen, spricht: in Weltverwicklung, in Weltwahrnehmung, in Weltaneignung, in Welterkenntnis (nicht zu vergessen: in den Weltschmerz) begibt. Dies Subjekt, jetzt soziologisch aufs Individuum heruntergebrochen, würde im Falle einer Beziehung zu einem anderen Individuum denken: Hier bin ich, dort ein anderes ich/ ein anderer/ bestenfalls: ein Du – und zwischen uns *ist* die Beziehung. Es käme sich vor und muss sich immer vorkommen als Grund, als Ursache, als *agens*, als Konvertierungsmagnet („Person“ resp. Rechtssubjekt), der unabhängig von durch Vernetzung stattfindenden Verknötungen „ist“ und in die Welt hinein wirkt. Das „Leben des Bewusstseins“, das sich in der Freiheit erfährt, zu wählen und zu entscheiden, wann und ob und wie Weltverknötung statthat, galt der Bewusstseinsphilosophie geradezu als Bedingung zur Ermöglichung sinnhafter, gar sinnvoller Performanz der Weltaneignung, Welthaftigkeit (im Sinne von: Weltarmut der Steine, Weltreichtum des Menschen), der Weltbeziehung.

Sogar die subjekttheoriekritischen formalpragmatischen Kommunikationstheorien resp. Sprechakttheorien Searles, Austins und Habermas', die der starken Bewusstseinsphilosophie zu widersprechen suchten, haben bei aller Zertrümmerung dieser bewusstseinsphilosophisch begründeten transzendentalen Opakheit, die die Kontrolle über das, was als Welt ans Subjekt herankommt, zu besitzen hat, im Begriff der Intersubjektivität doch noch *im Prinzip* das Prinzip des Transzendentalismus als Ruine bewahrt – wenn auch verkompliziert durch die Abhängigkeit der Realisierung von Transzendenz in der kommunikativen Performanz. Das Ausführen bekam als moralisch aufgeladenes Spiel Gestaltungsmacht, und damit die beteiligten Sprechemittenten ebenso. Das bürgerliche Subjekt wurde nicht mehr, wenn diese Übernahme erlaubt ist, als „totale Institution“ gedacht (freilich ohne politische Macht), das sich wie im 18. und 19. Jahrhundert im Chaos der kapitalistischen Weltbeschleunigung meinte auf einen archimedischen Punkt zurückziehen zu können (Vor-sich-Kommen), sondern nun als das bürgerliche Subjekt des späten 20. Jahrhunderts, das im „geregelten Kapitalismus“ (weitgehend: Fordismus) nun durchaus zu etwas mehr Spiel (im Sinne von: etwas hat Spiel) in der Kontrolle³² (die bekannte, von Deleuze in Abgrenzung zur Disziplingesellschaft so gedeutete Kontrollgesellschaft) gezwungen wurde, dies daraufhin mit Emanzipation/ Befreiung konnotierte (im Arbeiterbewegungsmarxismus ausgestattet mit einer strukturellen Befreiungsnotwendigkeit qua Dialektik, Widerspruch, Klassensubjektauflösungssubjekt und Revolution, im „aufgeklärten“, nichtabsolutistischen Liberalismus mit dem Leitmotiv der Progression), und schließlich also schon froh sein konnte, wenigstens ab und an sich vorzukommen (statt: vor sich zu kom-

³¹ Derselbe, *Nächstenliebe im elektronischen Zeitalter*, a.a.O.

³² Im Sinne von: Etwas hat Spiel, also eine gewisse, eingegrenzte Bewegungsfreiheit. Nicht gemeint ist, dass es sich um ein Spiel etwa im philosophischen Sinne des Probehandelns dreht.

men).³³ Passend dazu entstand die massenmediale Zerstreungsindustrie fürs Restbewusstsein und das Restselbst.

Flussers Satz, Flussers Denkungsart, die er auch als „Kommunikologie“³⁴ bezeichnete, wendet sich von den annotierten Deutungsversuchen, die „den Menschen“ (massiv im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts) als Subjekt und damit als Unterlage von allem konstruierten und damit letztlich cartesianisch blieben, ab. Für ihn passiert Leben, notabene soziokulturelles Leben, so häufig, wie es durch Vernetzung verknotet wird, also in Beziehung tritt zu etwas, was Welt heißt. Damit wird das, was verknotet wird, der Akt der Verknotung selbst, und das Verknotete als Resultat analytisch indifferent; kategorial bleibt hingegen der Verknotungsprozeß als primordialer unterstellt. Nach Flusser ist es dann, wie es Luhmann einmal paraphrasierte, nicht mehr möglich zu sagen, dass, wenn man die Beziehung zwischen zwei Individuen subtrahieren könnte, zwei Individuen übrigbleiben würden (als geistig-kulturelle, als sozioanthropologische Wesen natürlich, nicht als biologische Lebewesen verstanden). Im Gegenteil: Die soziale Bezüglichkeit generiert erst die Individuen; die Individualität ist die Bedingung zur Ermöglichung von Individualität, Individuen erreichen damit maximal die erkenntnistheoretische Dignität analytischer Kategorik (Models, Module, Ingredienzien höher aggregierter Synthesis). Und sind bar einer materialistischen Bestimmbarkeit!

Einer solchen Denkungsart, die das menschliche Leben nicht mehr unter der Vorgabe der Transzendentalität, sondern der der Immanenz zu verstehen trachtet, und die von Heraklits „Alles ist im Fluß“ angefangen über buddhistische, epikureische, konfuzianische Lebensweisheitslehren hinaus in den Prozessualitäts-, Nervositäts- und Dynamiktheorien des Hochkapitalismus Ende des 19. Jahrhunderts (markant: Nietzsches Lebensphilosophie) bis hin zu Deleuzes „L'immanence: une vie...“³⁵ und schließlich den trivialisierten Kommunikationstheoriefassungen eines Watzlawick (erstes Kommunikationsaxiom: „Man kann nicht nicht kommunizieren“) sowie ebensolche des „Cyberspace“ („Schwarmintelligenz“³⁶; vernetzte Vernunft³⁷) ihren Ausdruck fand – einer solchen Denkungsart scheint es darum zu tun zu sein, innerhalb der Unterscheidungseinheit „Logik und Leidenschaft“ resp. „Logik und Leben“ die zweite Seite zu besetzen, um damit – abstraktionistisch – die Reflexion aufs Leben ins Leben zurückzustellen; soziologisch gewendet: die Struktur als Ermöglichung des Erkennens von Ereignissen selbst als Ereignis zu fassen, das auf der Ebene des Geschehens³⁸ (Leben), nicht auf der Ebene der Geschichte (Bewusstsein) passiert³⁹, kurz: einer solchen Denkungsart

³³ Bis dann mit Luhmann als Vollstrecker Husserlischer Selbstbewusstseinstheorie Selbstreflexion zu einem Derivat der Selbstreferenz miniaturisiert wurde – also das *Sich*(-Vorkommen) nicht nur ein Gegenstand unter vielen geworden ist, die einem vorkommen, sondern dass auch der Akt des *Vor-sich-Kommens* ein Akt unter vielen Akten der Selbstbezüglichkeit geworden ist.

³⁴ FFM 1998. Flusser geht es auf epistemischer Ebene um die Darstellung eines Umbruchs der menschlichen Beziehungen; umgebrochen wird ein transzendental-cartesianischer Subjektivismus zu einem immanent-konstruktivistischen Projektivismus: Das *human being* löst sich auf in ein auf Dauer gestelltes *human becoming*.

³⁵ Zwei Monate vor dem Tod von Deleuze abgedruckt in der Pariser Zeitschrift *Philosophie*, Nr. 47/ 1995, p3-7.

³⁶ Noch ohne dieses biologistisch daherkommende Modewort auskommend siehe immer noch Pierre Lévy, *Die kollektive Intelligenz*. Für eine Anthropologie des Cyberspace, dt., Mannheim 1997.

³⁷ In der Form der Kritik siehe Jörg Friedrich, *Kritik der vernetzten Vernunft*. Philosophie für Netzbewohner, Hannover 2012.

³⁸ Es ist auch schon von einer mir noch unklaren „Geschehenstheorie“ die Rede, etwa in der Annotation eines gemeinsamen Beitrages von Erich Hörl und Jörg Huber im Zürcher Magazin des Instituts für Theorie namens Einunddreissig, Heft Juni 2012 (Ins Offene. Gegenwart: Ästhetik: Theorie), p4. Diese Geschehenstheorie geht auf Hörls Interventionen des Beitrages zurück („*Technoökologie und Ästhetik. Ein Gedankenaustausch*“, p9-20).

³⁹ So etwa im Anschluss an Deleuze Giorgio Agamben: „Dem Leben als erkenntnisloser Kontemplation wird hier und da ein von jedem kognitiven und intentionalen Charakter befreites Denken entsprechen. Es gilt, die *theoria* und das kontemplative Leben, die die philosophische Tradition über Jahrhunderte als ihr höchstes Ziel angesehen hat, auf eine neue Immanenzebene zu versetzen, auf der wohl weder die politische Philosophie noch die Epistemologie ihre heutige Gestalt und ihren Unterschied zur Ontologie werden bewahren können. Dann wird das glückselige Leben auf jenem Terrain liegen, auf dem sich der biopolitische Körper des Abendlandes bewegt“; ders., *Barleby oder die Kontingenz* gefolgt von Die absolute Immanenz, dt., Berlin 1998, p127.

scheint es darum zu gehen, historische Zeit als Anomalie der Evolution von kognitiven Anwendungen der Zeit auf sich selbst zu bedenken.

Wenn es denn also stimmen sollte, dass wir jetzt schon wie vage auch immer die Zeit der Bewusstseinskultur der Menschen als Passage, als Etappe, als sich abschließender Variationsemergenzzraum in den Blick bekommen, der sich der zweiten evolutiven Prozedur, der sogenannten Selektion, nähert⁴⁰, dann sind Umstellungen, Versetzungen innerhalb des Arrangements anthropologischer, sozialer, sprachlicher und psychischer Konditionen von enormer Tragweite wahrscheinlich, um mit der *Condition humaine* (André Malraux) Schritt zu halten. Was wird bleiben? Vom Bewusstsein als vergesellschaftetes und „bewusstseinsindustriell“ bedientes wird als Eigenwert wohl die Schnelligkeit des Operierens bleiben – also die Eigenart, dass die Elemente (Gedanken) im Entstehen auch schon wieder vergehen, um Platz zu machen für neue Elemente. Dass dafür das laufende Bild, das computergenerierte Bild zumal, bestens als Medium (oder muss man schon sagen: als Form?) geeignet ist, steht außer Frage – ebenso wie alle Apparaturen, die als Aufnahmegeräte für Daten dienen, die nach kognitiven Kriterien aufbereitet und dem rein instrumentellen (Datenträger-)Bewusstsein zur Verfügung gestellt werden (etwa Life-Logging).

Ein weiteres Kompartiment innerhalb des anthropologischen Dreiecks „Bewusstsein, Soziales, Ökonomisches“ (Sprache, Leben, Arbeit) steht gleichsam vor einer Versetzung/ Verrückung. In einem sicherlich noch stärkerem Ausmaß denn das Bewusstsein (wir folgen der materialistischen Richtung) steht die Verrückung der Ökonomie für eine fundamentale „Kehre“ der historisiert-evolutiven Verfassung der Menschen, die gleichsam vage, aber schon konturierter ins Auge springt: nämlich als Auslaufen der Verkehrszeit einer bestimmten ökonomischen Formation (kapitalistischer Ökonomie)⁴¹, für die alles getan wurde, um in der gesellschaftlichen Semantik den Eindruck zu erzeugen, sie habe als anthropologisch verankerte Eternalität (resp. Omnitemporalität) zu gelten⁴² – mit der Konsequenz, dass sich – wir entlehnen dies Wolfgang Kaempfer – die weitgehende Entleerung der Geschichtszeit durchsetzen konnte. Wobei, dies sei angemerkt, der Begriff der Geschichtszeit mehr als problematisch ist und zur Zeit nur mit impliziten Anleihen aus Evolutionstheorien noch Sinn zu machen scheint.⁴³ Indes spielt, wenn von Ökonomie die Rede ist, das System der Bedürfnisse in die Reflexion hinein, sodass mittels negativer Anthropologie (resp. negativer Dialektik) anhand der historisch-relativen Volatilität von Bedürfnisbefriedigungsmustern („Kultur“) doch noch ein materialer Begriff von Geschichte (und nicht nur ein semiotischer) möglich ist, der darin be-

⁴⁰ Wir folgen dem abstrakten dreistufigen Modell evolutiver „Verwandlung“ von Sein in Andersein, dann in Etwassein und schließlich in Anderessein (Variation, Selektion, Restabilisierung), nicht zuletzt deshalb, weil sich eine Homologie mit der Verwandlung von Selbstreflexionen ergibt (Position, Negation, Negation der Negation).

⁴¹ Etwa: Robert Kurz, *Der Tod des Kapitalismus*. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus, Hamburg 2013. Klassisch auf Evidenz durch Empirie setzend siehe auch Stephan Krüger, *Allgemeine Theorie der Kapitalakkumulation: Konjunkturzyklus und langfristige Entwicklungstendenzen*. Kritik der Politischen Ökonomie und Kapitalismusanalyse, Bd.1, Hamburg 2010. – Ältere Leser werden hier sicherlich an eine Art Comeback des akademischen Marxismus der 1970er und frühen 1980er Jahre denken. Ich denke jedoch, dass vor allen anderen Robert Kurz in seinen Büchern und Aufsätzen plausibel machen kann, dass die kapitalistische Formation tatsächlich dabei ist, ihr historisches *best before*-Datum zu erreichen. Kein Ende des Kapitalismus sieht Rainer Trampert, *Europa zwischen Weltmacht und Zerfall*, Stuttgart 2014; ähnlich auch die theoretischen Anstrengungen von Georg Fülberth (*G Strich. Kleine Geschichte des Kapitalismus*, Köln 2013) wie auch die wütenden von Wolfgang Pohrt (*Kapitalismus Forever. Über Krise, Krieg, Revolution, Evolution, Christentum und Islam*, Berlin 2012). Vom Ende „des Kapitalismus“ zu sprechen ist sicherlich ein alter Hut – indes scheint mir die Rede von der ewigen Verwandlungsfähigkeit des Kapitalismus auch am Ende zu sein.

⁴² Hier muss man auf eine politische Ideologie, nicht auf Bücher verweisen, nämlich auf den Liberalismus in all seinen Schattierungen (vom Manchester-Liberalismus bis hin zum westlichen Sozialismus/ Sozialdemokratismus).

⁴³ Das gilt nicht, so man sich an Alain Badiou hält, der gegenwärtig einen „ersten Anfang einer weltweiten Volkserhebung gegen diesen Rückschritt“ [Modernisierung als Wiedereinsetzung des Rechts der Imperialismen; B.T.] sieht; Badiou, *Das Erwachen der Geschichte*, dt., Wien 2011, p15.

steht, Historizität mit der Möglichkeit von *futurum*⁴⁴ als offenen Horizont des Zeitvergehens zu denken.⁴⁵ Damit werden konservative Versionen eines Posthistorismus abgelehnt, die die Kultur der Menschen schon Mitte des 19. Jahrhunderts als im Stadium der Kristallisation und „den“ Menschen als durch technologische Innovationen als letzte Raffinerie der Entwicklung abgehängte beschreiben, einzig noch der Rede wert als Adressat von kulturellen Kompensationsleistungen. Normativ ist dem entgegenzuhalten: die vollständige Industrialisierung und dann Kapitalisierung der Menschen ist nicht als *letzte* Raffinerie zu begreifen, sondern als Beginn eines langwierigen Überstreif- und Abstreifprozesses der warenförmigen Subjekthülle⁴⁶ – also historisch(-anthropologisch).

Versetzungen innerhalb der politökonomischen Realabstraktion

„[...] dass die ‚abstrakte Arbeit‘, die Grundlage und Substanz der ganzen Veranstaltung [namens Kapitalismus; B.T.], unaufhaltsam abgeschmolzen wird. Die ‚reale Kapitalwertschöpfung‘ folgt nicht mehr in ausreichendem Maße nach, sodass die kapitalökonomisch entsubstantialisierten Güter nur noch mit entsubstantialisiertem Geld produziert und gekauft werden können: Die Finanzblase ist zur Beatmungsmaschine des sterbenden Kapitalverhältnisses geworden, das Verhältnis von Realkapital und ‚fiktivem Kapital‘ hat sich [...] auf den Kopf gestellt.“

Robert Kurz⁴⁷

Mit Wolfgang Kaempfers Theorem eines Bruchs im Zeitgetriebe⁴⁸ in der seit dem 16. Jahrhundert heraufziehenden kapitalistischen Verwertung von Welt, Mensch und Natur, dem zufolge die Geschichtszeit der Menschen sukzessiv von einer Verkehrszeit abgelöst wurde – und Verkehrszeit ist hier die Eigenzeit der Zirkulationssphäre von Waren abstrakt produzierenden kapitalistischen Gesellschaften –, und mit Robert Kurz' Theorem eines Bruchs im Verhältnis von real akkumuliertem und fiktivem Kapital⁴⁹ kann man versuchen, Flussers Umwertung dessen, was soziokulturelles Leben ausmacht, materialistisch-historisch zu widersprechen. Gewissermaßen ist das, was Jean Baudrillard schon Mitte der 1970er Jahren für den symbolischen Tausch und den Tod sozialer Lebendigkeit konstatierte⁵⁰, nämlich die Semiotisierung (oder „Saussureisierung“) eines sich vom Gebrauchswert unabhängig gemacht habenden Tauschwertes, wieder zurückgewandert in die Beschreibungen und Theorien der „ursprünglichen“ politische Ökonomie, also in die „reale“ und die fiktive Kapitalisierung des Warenproduzierens, Warentauschs und der Wertrealisierung, nur mit dem Unterschied, dass jetzt, also gegenwärtig, ebendiese Absprengung des Kapitals von der Arbeit

⁴⁴ Oder muss von Utopie gesprochen werden? Siehe Ernst Bloch, *Antizipierte Realität – Wie geschieht und was leistet utopisches Denken?*, in: derselbe, *Abschied von der Utopie?* Vorträge, hg. Von Hanna Gekle, FFM 1980, p101-115.

⁴⁵ Das meinte der von Dietmar Kamper immer wieder ausgesprochene Satz: „Je mehr Geschichte, desto mehr Zukunft“. Eine reaktionär-perfide Form der Abschreibung von Zukunft hat Peter Sloterdijk vorgelegt (*Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014); perfide freilich im Kontext seines Buches *Du mußt dein Leben ändern. Über Antropotechnik* (FFM 2009), in dem er implizit alle als ‚kritische Theorie‘-Trottel ausmacht, die kein gutes Haar an der Gesellschaft und der Geschichte der Sozialität lassen. Das hat nichts mit Meinungsänderung zu tun; wohl eher kommt Sloterdijk jetzt da an, wo er vielleicht schon immer war: im Reichsverweseramts Heideggers.

⁴⁶ Siehe ausführlicher dazu Verf., *Karl Marx. Eine Einführung*, Konstanz 2008, p229-259.

⁴⁷ Robert Kurz, *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin 2005, p420f. Siehe auch derselbe, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 2012.

⁴⁸ Wolfgang Kaempfer, *Der stehende Sturm. Zur Dynamik gesellschaftlicher Selbstaflösung (1600-2000)*, Berlin 2005; vor allem Kapitel eins und zwei.

⁴⁹ Robert Kurz, *Das Weltkapital*, a.a.O., vor allem p220-298.

⁵⁰ Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, dt., München 1976.

(oder: der Arbeit vom Kapital) im Gehäuse der Globalisierung ihren anscheinend letzten Emanzipationsakt mit der Emanzipation der Gesellschaft von den in ihr lebenden Menschen im *Gestell* verbindet: nämlich eine radikale Inversion der Positionen (soziologisch, begriffstheoretisch, ökonomisch), die als entweder abhängige oder als unabhängige Variablen bzw. Bedingungen menschlichen Lebens in hyperkapitalistischen Wertverwertungsgesellschaften gelten. Baudrillards politische Ökonomie des Zeichens, geschrieben 1972⁵¹, hat, von heute aus betrachtet, zu früh das Kapital selbst als bloßes Zeichen zu detektieren versucht. Zugleich war, bei aller Plausibilität der These Baudrillards, seine politische Ökonomie des Zeichens natürlich eine Übertragung des superstrukturellen Verhältnisses von Kapital und Arbeit, keine Analyse ebendieses Verhältnisses im Bereich warenförmiger Wertschöpfung der „semiologischen Industrie“ resp. der Sprache schlechthin. Erst jetzt, im Überreifestadium ökonomische Globalisierung⁵², zeigt sich das zerbrechende Verhältnis von Kapital und Arbeit ohne Metaphorisierung, ohne Übertragung und ohne Übertreibung systemimmanent als das, was vor 40 Jahren schon als Abkopplung des „Wertes“ von der Produktion, als Abkopplung der Bedeutung vom Zeichen, als Selbstreferentialität und auch anscheinend operationale Geschlossenheit von Signifikat, Signifikant und Signifizierung gedeutet wurde. Dies Verhältnis scheint sich also erst jetzt durchgreifend und durchherrschend zu einem solchen zu realisieren, und zwar systemlogisch und kapitalsystemimmanent in der seit den letzten 25 Jahren auch dem letzten Uninteressierten ins Auge springenden Verlagerung der Mehrwertproduktion in die Mehrwertspekulation. Als ein pars pro toto-Beispiel genau dafür kann man mittlerweile selbst dezidiert nichtmarxistische Quellen resp. Autoren zitieren; etwa Matthias Weik und Marc Friedrich: „Das Forschungsinstitut OMFIF – Official Monetary and Financial Institutions Forum – (eine internationale Forschungs- und Beratergruppe) belegt in der Studie Global Public Investor, die am 16. Juni [2014; B.T.] im Rathaus von London präsentiert wurde, dass die globalen Zentralbanken und andere öffentliche Institutionen bisher 29,1 Billionen US-Dollar in Aktien und Rohstoffe investiert haben. Sie kommt zu dem Schluss, dass die öffentlichen Institutionen aus Renditemangel zu großen Marktanteilen an den internationalen Börsen mutiert sind und dass dies ‚potentiell zu überhitzten Preisentwicklungen in Aktien beitragen könne‘.“⁵³ Das Geldvolumen, das an den sogenannten Finanzmärkten zirkulierte, hatte schon immer (spätestens seit der Elektronifizierung der Börsen) einen fünf- bis 15fach höheren Wert denn das Geldvolumen des Bruttosozialprodukts – 2013 war das Verhältnis 900 Billionen zu 90 Billionen Dollar –; indes handelt es sich, sobald Gläubiger nicht mehr glauben, um Geld ohne Wert (Robert Kurz).

Die Rematerialisierung der erreichten Stufe gesellschaftlicher Realabstraktion, also die Materialität der Zirkulation als immer stärker werdende Bedingung zur Ermöglichung von realökonomischer Produktion, ist in sich absolut paradox und irreversibel zugleich⁵⁴ – und kann in ihrer begrifflichen

⁵¹ Derselbe, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972.

⁵² Globalisierung verstanden als großangelegter Versuch, das Schwinden der Wertquelle Arbeit und damit das Schrumpfen der Mehrwertproduktion mit allen Mitteln zu verzögern, zu verlangsamen, durch Repauperisierung der „Arbeitskraftmarktanbieter“ einerseits und durch das Ausweichen auf fiktive Wertschöpfung (Geldschöpfung) als Ersatz für die zunehmend unlukrativen Anlage namens Arbeit andererseits. Siehe hierzu auch neuerdings die mehr politisch denn politökonomisch verankerte Beschreibung von Thomas Piketty, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris 2014, dem es mehr um Regulierung denn Aufhebung des Kapitalismus geht.

⁵³ Dieselben, Die größten Aktionäre der Welt. Die Notenbanken sind nun zu Zockern geworden, auf: <http://www.heise.de/tp/artikel/42/42063/1.html> (23.06.2014). Siehe auch dieselben, *Der Crash ist die Lösung. Warum der finale Kollaps kommt und wie Sie ihr Vermögen retten*, FFM 2014.

⁵⁴ Wissenssoziologisch und wissenschaftshistorisch interessant wäre hier zu untersuchen, inwieweit die soziologische Systemtheorie mit ihrer Inthronisierung der Paradoxalität auf allen epistemologischen und beobachtungstheoretischen Ebenen wissender oder bloß gestischer Reflex auf ebendieser Entfaltung der paradoxen Praxis der gesellschaftlichen Leitunterscheidung Kapital/ Arbeit war. Irreversibel, d.h. definitiv endlich, ist die Rematerialisierung der Zirkulation als abstrakte Form der Wertrealisierung deswegen, weil, wie exzessiv auch immer in ihr Geldschöpfung möglich scheint, sie konkret gebunden ist an die Masse realer, wertbildender Substanz, die aber systemimmanent immer kleiner werden muß, je ausgreifender die Marktkonkurrenz zur Erhö-

Entfaltung leider nur verkomplizierend vonstatten gehen, nämlich in der plausiblen Darstellung der Entfaltung des Paradoxons, dass die Entwicklung und der gegenwärtige Stand der Vergesellschaftung realabstrakter Prozesse die Abstraktion so real hat werden lassen, dass das, was noch als Realökonomie, als reale Produktion, kurz: was noch als arbeitswertverkörpernde Ware gilt, ebendiese nur noch sein kann ob ihrer Abhängigkeit von fiktiver Wertschöpfung, fiktiver Kapitalisierung, rein nominalistischer Wertzirkulation.⁵⁵ Auch hier also, in den Tiefen der ökonomischen Strukturprozesse kapitalistischer Gesellschaftsformationen, ist ein Überschlagen, ein Drehen, ein Versetzen von alltagssprachlich plausibel erscheinenden Ursache-Wirkung- resp. Struktur-Ereignis-Verkettungen an der Tagesordnung, und zwar so, dass/ als ob das berüchtigte „Hinter ihrem Rücken“ ansichtig wird. Aber damit ist das Verstehen der paradoxalen Konstitution des „Gesamtverhältnisses“ namens kapitalistische Gesellschaft nun keineswegs einfacher. Was sich nur ungenügend, beinahe nur durch Detektion in Erfahrung bringen lässt, da man selbst mitten in diesen grundlegenden Bewegungen steckt, aber doch nur Oberflächenphänomene begreift, ist vielleicht mit den drei „großen“ Ordnungen: der symbolischen, der imaginären und der des Realen, besser zu konturieren.⁵⁶ Denn die gegenwärtige, massive Verdrehung⁵⁷ von Mittel-Zweck-, von Sinn-Funktion-, von Ursache-Folge-Handlungen, -Beschreibungen und -Überzeugungen lassen den Schluss zu, dass hier ein neues Arrangement dieser drei Ordnungen im Gange ist, neue Zuweisungen und Verteilungen gesellschaftlicher, psychischer und kultureller Daseinsbereiche zu den jeweiligen Ordnungen, kurz und fürs Textbewusstsein gesagt: Umschriften (Sigmund Freud, Peter Fuchs).

Diese Umschriften sind natürlich keine Besonderheiten, keine Denkmäler der jetzigen Gesellschaftszeit, die vom Übergang fordristischer zur postfordristischen Formation der Produktion und Reproduktion geprägt ist (also etwa ab den 1970er Jahren, um 1990 als Globalisierung etikettiert). Sie sind vielmehr, nimmt man eine sozialanthropologisch geeichte Zeitspanne in den Blick, Dauerzustand seit gut 300 Jahren, zumindest für den homo occidentalis (Arno Bammé). Im Herausbrechen und Explodieren einer neuen Zeit, einer neuen Komposition von Repressionen, Positionierungen, Anforderungen und Klassierungen bei gleichzeitigem Abbrechen bisher weitgehend über Tradition und direkter Gewalt geregelter sozialer Bezüglichkeit und gesellschaftlicher Position war es innergesellschaftlich die kapitalistisch hergestellte *soziale Frage*, die als Magnet, als Fokus die umwälzende mörderische Mobilmachung ordnete sowie ineins attrahierte – und Menschen makrosoziologisch auszurichten, zu disziplinieren, zu unterdrücken verstand, aber auch Widerstand generierte (etwa im Parteienformat und in der Etablierung verschiedener kapitalistischer Kulturen). Blicken wir für einen kurzen Moment zurück auf diese Zeitspanne, in der, nach Nikolaus Sombart, alles Streben, alles Tun, alles Denken darauf aus war, entweder vom Knecht zum Herrn zu werden, oder aber darauf, alles zu tun, um zu verschleiern, dass es keine soziale Aufhebung oder gar Verwandlung der Herr-Knecht-Beziehung geben kann. Dieser Rückblick soll verdeutlichen, wie weitreichend im Medium materialer Sozialität (Politik, Staat, Wirtschaft) „Lösungen“ für die soziale und systemische Integration großer Populationen in den katastrophalen „Umbau“ der Gesellschaft zur kapitalis-

tion von Produktivität zwingt. – Kritiker dieser Sichtweise werden hier sicherlich despektierlich von einer Metaphysik der Arbeitswertlehre sprechen können. Dazu später mehr.

⁵⁵ Man könnte hier auch trivialisierend auf zwei unterschiedliche Realitätsfassungen rekurren, die gezwungen sind, sich zu vereinen. Der eine Begriff geht davon aus, dass alle Feststellung von „Realität“ darauf beruht: „auf der Erfahrung eines Widerstandes des Systems gegen sich selbst“ (Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, FFM 1995, p22); der andere geht davon aus, dass Realität dasjenige ist, was sich meiner Kontrolle entzieht (so sinngemäß und leider ohne Quellenfund Bazon Brock). Welche Realitätsversion kann die andere simulieren/ in sich aufnehmen? Ich denke, hier bleibt es beim sisyphoshaften Oszillieren.

⁵⁶ Das andere Begriffs-Trio, das gegenwärtig nicht selten zur Erklärung von grundlegenden Veränderungen in der Gesellschaft herangezogen wird, nämlich Materie/ Energie/ Information, wird hier nicht berücksichtigt.

⁵⁷ „Die Theorie muss ihrem eigenen Schicksal vorgreifen. Denn sie muss für jeden Gedanken unwägbar zukünftige Zeiten in Betracht ziehen. In jedem Fall ist sie der Verdrehung, der Irreführung und der Manipulation geweiht. Es ist also besser, wenn sie sich selbst dreht (se détourner elle-même), wenn sie sich von sich selbst abwendet (se détourner d'elle-même)“, so Jean Baudrillard in seinem Buch *Das Andere selbst*, dt., Wien 1994, 2.Aufl., p78.

tischen gesucht resp. eben dadurch Probleme erzeugt wurden, Probleme, die nur in wenigen Regionen der Weltgesellschaft durch konsumfixierten, staatsbürgerlichen Privatismus, durch Sozial- und Rechtsstaatsleistungen als Verkörperungen eines sogenannten historischen Kompromisses (Stillstellung des Arbeit-Kapital-Kampfes) mehr oder weniger repressiv gebunden werden konnten.⁵⁸ Der Rückblick soll verdeutlichen, wie stark die gesamte Gesellschaft implizit und explizit durch die Unterscheidung Kapital/ Arbeit penetriert war – und *ist!*⁵⁹ Ein Dritter oder ein Drittes neben Herr und Knecht, dem eine eigene soziale Logik zukommen könnte – etwa dem „Stand“ der Vermittler, wie Wolfgang Kaempfer das Entstehen einer intellektuellen Kaste gesellschaftshistorisch einrahmte⁶⁰ –, gibt es meines Erachtens nicht oder nicht mehr.⁶¹ Was es aber geben könnte, und zwar auf einer neuen gesellschaftsinfrastrukturellen Basis, ist eine Neuverteilung der weiterhin rigiden Integrations- und Inklusionsaufgaben (und damit auch Desintegrations- und Exklusionsaufgaben) in großformatigen Populationen; Aufgaben, die bisher maßgebend durch und über die kirchlich organisierte Religion, durch und über den kapitalistischen Betrieb, durch und über den staatlichen Behördismus, sowie durch die Monetarisierung sozialer Existenz und sozialer Beziehungen geleistet wurden, werden zwar auch weiterhin durch diese divers Macht ausübenden Instanzen einer sogenannten sozialen/ gesellschaftlichen „Ordnung“ zugeführt – doch dürfte mit der IuK-Technologie als zusätzliche/ neue Gesellschaftsinfrastruktur, die den leeren Individualismus datentechnisch operationalisiert, eine Mischform zwischen Herr und Knecht entstehen, die die soziale Frage neu ausrichtet, indem in ihr eine technologisierte soziale Frage generiert wird unterhalb der politökonomisch verstandenen Gesellschaftsspaltung.

Wir blicken also jetzt zurück, historisch maßgebend ins 19. Jahrhundert, in dem die gesellschaftsinfrastrukturelle Neuorganisation sozialer Ordnung in kapitalistischen Gesellschaften das Drängen abstrakter, anonymer, enttraditionaler Kräfte für die Bewirtschaftung einer neuen Dimension sozialer Beziehungen nicht verarbeiten konnte und auf andere, traditionale Formen der Einbergung (soziale Integration) meinte setzen zu können, also auf Gemeinschaftskörperschaften und esoterische Kommunikationsverfahren, die dem Zwang der allgegenwärtigen Anschluss-, Austausch- und Umsetzungsfähigkeit kapitalistischer Zirkulation eine Art von „kultureller Idylle“ entgegensetzen, die jedoch im Begriff der Nation und in den Nationalismen nichts anderes als massenmörderisch war.

⁵⁸ „Nachdem der ökonomische Zusammenbruch durch die Entfesselung des industriellen Schneeballsystems abgewendet war und man die »arbeitenden Armen« endlich disziplinarisch im Griff der ‚abstrakten Arbeit‘ hatte, konnten sich die kapitalistischen Eliten neue Gedanken über die ‚soziale Frage‘ machen. Schließlich mußten die Erfahrungen des allgemeinen Notstands und der Massenverelendung aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts irgendwie aufgearbeitet werden, wollte man bei möglichen zukünftigen Krisen nicht wieder in eine ähnliche Lage geraten. Deshalb war der allmählich sich etablierende Liberalkonservatismus nach 1850 weit eher als in der ‚klassischen‘ Zeit von Adam Smith, Bentham, Malthus u. Co. geneigt, dem Staat eine gewisse soziale Verantwortung zu übertragen – selbstverständlich in seiner Eigenschaft als Leviathan, also untrennbar vermengt und verbunden mit seiner Repressionsfunktion“, so Robert Kurz (*Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, FFM 1999, p234).

⁵⁹ Die Nachfolgeunterscheidung System/ Lebenswelt resp. instrumentelle/ kommunikative Vernunft, 1981 von Jürgen Habermas vorgeschlagen als Begrifflichkeit, die besser gesellschaftliche Komplexitäten aufnehmen könne denn die marxistische, wird hier allenfalls im Sinne der Fortsetzung der Unterscheidung Produktionsverhältnisse/ Produktivkräfte berücksichtigt, also: Kommunikationsverhältnisse/ Kommunikationskräfte. Siehe Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Teilbde, FFM 1981.

⁶⁰ Wolfgang Kaempfer, *Der stehende Sturm. Zur Dynamik gesellschaftlicher Selbstauflösung (1600-2000)*, Berlin 2005, p148-164 („Das Geschlecht der Vermittler“).

⁶¹ Anderer Ansicht ist Hannes Kuch, Der Herr, der Knecht und der Dritte: bei Hegel und nach Hegel, in: Gert Albert, Rainer Greshoff, Rainer Schützeichel (Hg.), *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*, Wiesbaden 2010, p47-64.

Der „abgehängte“ moderne Mensch – ein kurzer Streifzug

„Es tut wohl zu bemerken, dass die Gesellschaft etwas mit Menschen zu tun hat“⁶²

„Der andere hört auf, Gegenstand moralischer Rücksichtnahme zu sein, sobald er aufhört, als wirklich begriffen zu werden, und umgekehrt. Die völlige Vergegenständlichung der Welt ist eine Entwirklichung der Wirklichkeit und geht mit ihrer moralischen Indifferenz einher“⁶³

Der Industrialismus als die weiter oben erwähnte, Ende des 18. Jahrhunderts beginnende und im Laufe des 19. Jahrhunderts dann flächendeckende Explosion der sozialen und sächlichen Welt sowie des soziokulturellen Lebens im Zuge der Ideenverwirklichung um jeden Preis (man denke etwa an Napoleon Bonaparte: Mit ihm höre die Zeit des Romans auf und die Zeit der Wirklichkeit beginne) ließ, soviel kann man behaupten, einen Großteil der europäischen Population kulturell ratlos und verunsichert zurück. Wie Karin und Dieter Claessens in ihrem hervorragenden Buch *Kapitalismus als Kultur* aus dem Jahre 1979 festzustellen glaubten, lieferten die neuen kapitalistischen Regime keine neuen kulturellen Praktiken mit, um den Zumutungen und Anforderungen der Moderne eine individuell intrinsische und eine sozial ritualisierbare motivationale Einstellung zu unterlegen. Einzig die *industria* (Fleiß) entwickelte sich zu einem kulturellen Eigenwert, im späten 20. Jahrhundert ergänzt durch den *Eigenwert der mittlerweile nur noch für die nichtdigitale Praxis der sozialen Wahrnehmung weiterhin gültigen Anonymität*⁶⁴ sowie durch die mediale Inszenierung von Affektenergie durch sportliche Großereignisse der Stellvertreteragonie; ansonsten wurde weiterhin zurückgegriffen auf vorindustrielle, traditionale und religiöse Formen der „kulturellen Einbergung“ des Menschen in einer abstrakter werdenden Welt. (Erst Ende des 20. Jahrhunderts, so nochmals die grundlegende These des gesamten Unternehmens namens technogene Nähe, bildet sich, aufbauend auf der Telekommunikationsphase Fernsehen und Radio, mit der soft- und hardware elektronischer Kommunikation ein *soziokulturelles* und nicht mehr nur sozialökonomisches [Geld] placement, ein Agencement, gar ein Plateau aus, das eigenwertig korrespondiert zum gesamtgesellschaftlichen Eigenwert moderner kapitalistischer Sozialität: der Kontingenz als Effekt der Instrumentalisierung/ Nihilierung des Besonderen zugunsten abstrakter Wertverwertung.)

Für Hartmut Böhme ist die moderne Ausstattung des modernen Menschen und die Forderung, er selbst habe für eine soziale Immunisierung zu sorgen, nicht nur zu wenig, um ausreichend soziale Bindemittel (Vertrautheit, Vertrauen, Gewissheit, Nähe) für den vereinzelt Einzelnen bereitzustellen; er fordert vielmehr auf Geheimnis basierende Formen der Vergemeinschaftung. In seinem grenzwertig aufklärungskritischen, indes noch nicht gegenaufklärerischen Aufsatz „Das Geheimnis“ aus dem Jahre 1997⁶⁵ stellt er die radikale Frage, ob sich die kapitalistische Moderne weiterhin in

⁶² Peter Fuchs, *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, in: derselbe/ Andreas Göbel (Hg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, FFM 1994, p15-39, hier: p30.

⁶³ Michael Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlin 1995, p179 (Fn).

⁶⁴ Anonymität als gesellschaftliche Kernpraxis aufrechterhalten sehen zu wollen kann *nur im Kontrast* zu gemeinschaftlichen, sozial hoch kontrollierten Lebensalltagsorganisationen in repressiven Gesellschaften noch ohne Schamröte im Gesicht gefordert werden. Denn mit den digitalen Telekommunikationsmitteln ist *die bis dato schon* ausführliche Daten-, Verhaltens- und Handlungskontrolle jedes einzelnen Mitglieds der Gesellschaft durch staatliche und wirtschaftliche Körperschaften ins schier Unendliche transgrediert (Stichwort: NSA). Die „contre rôle“ ist heutzutage allgegenwärtig – wobei das „Gegenregister“ zur (potentiellen) Nachprüfung von „Menschen“, nicht zur Nachprüfung eines Originalregisters dient. Siehe etwa: Klaus Mainzer, *Die Berechnung der Welt. Von der Weltformel zu Big Data*, München 2014, Kapitel 10; Bernhard H. F. Taureck, *Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion*, Paderborn 2014; eine Abrechnung mit Vorstellungen eines digitalen Humanismus liefert Jaron Lanier, *Wem gehört die Zukunft? „Du bist nicht der Kunde der Internetkonzerne. Du bist ihr Produkt“*, dt., Hamburg 2014.

⁶⁵ Abgedruckt in: *Neue Zürcher Zeitung*, 20./21.12.1997, S. 65-66.

den Kontrapunkten ihrer selbst fortsetzt, oder ob sich nicht vielmehr die alten Kult- und Geheimnisformen *der Moderne bedienen*, um sich um so mächtiger durchzusetzen.⁶⁶ Wie dem auch sei: Notwendig werde es, so Böhme, Geheimnisformen aller Art zuzulassen, da nur sie die Bildung von sogenannten „Gemeinschaftskörpern“ erlauben⁶⁷; und diese erst erzeugten für Menschen ausreichend Plausibilität, „um hier und jetzt in dieser Gesellschaft leben zu wollen und zu können“. Das gravierende Problem dieser Zulassung sei nun, dass die Vermittlung zwischen geheimnisbasierter Gemeinschaft und demokratiewollender Gesellschaft nicht richtig gelöst werden kann, denn, so abschließend Böhme: „Demokratie bedarf der Kulte, diese aber bedürfen nicht der Demokratie.“

Für Böhme also schafft es eine moderne Gesellschaft nicht aus sich heraus, ausreichend sozialintegrative Potenzen und Prozeduren für Großpopulationen bereitzustellen, um dem Druck sozialsystemischer Anforderungen innerpsychisch Paroli bieten zu können. Die Herrschaftsform Demokratie überfordere also die Menschen in ihrer Eigenschaft, Mitglied hochkomplexer gesellschaftlicher Prozesse zu sein, die nicht mehr sozial wahrnehmbar sind, gleichsam aber elementare, gar existentielle Relevanz für jeden Einzelnen besitzen.⁶⁸ Wenn man diese – meines Erachtens falsche Bewertung – für einen Moment als Fakt annimmt: Wie verhält es sich dann mit der Ausweitung technologisierter gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse? Bedarf Technologie der Demokratie, oder ist sie Ausweis dafür, dass auf Demokratie schon längst verzichtet wird? Besser: bedarf sie des Kommunismus, nachdem durch Technologie im Prinzip ein Kommunismus der Sachen möglich ist (Robert Kurz)? Im Kern geht es also weiterhin um ein Vermittlungsproblem, um einen Konflikt zwischen (schon verdinglicht formuliert:) *wetware* und *software*, um die Probleme, die sich ergeben, wenn „der Mensch“ in Relation zu seiner von ihm geschaffenen Welt antiquiert gemacht worden ist (Günther Anders); wenn „der Mensch“ kulturell nicht mehr das einholen kann, was er produktivistisch erzeugte; wenn sein kommunikatives Handeln anscheinend nicht mehr mit dem Schritt halten kann, was systemische und funktionale Kommunikationen permanent in die Gesellschaft emittieren.

Auf dieses Fragebündel kann im erweiterten Rahmen subjektphilosophisch, im engeren Rahmen machtphilosophisch eine Antwort gesucht werden. Die axiomatische Frage „dahinter“ ist immer, wie individuelle und gesellschaftliche Regression beschrieben, erklärt und, so die Hoffnung, aufgelöst werden kann.

Subjektphilosophische und machtphilosophische Antworten auf das Vermittlungsproblem

Das in Rede stehende Bedürfnis von Menschen, jenseits rational motivierter Lebensführung in geheimniswahrenden Mechanismen eingebunden zu sein, welche Attraktion, sinnliche Evidenz, beobachtungsfreies Teilsein als Bedingung eines „echten Gefühls“ gewährleisten (hört man hier schon eine Technosozialität heraus?), kann man bei Kant subjektphilosophisch wiedererkennen. Für ihn ist es indes weniger ein Bedürfnis denn eine Bedingung zur Ermöglichung aller Formen der Vernunft und Einbildungskraft. In seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ geht es in einem Abschnitt dieser Schrift um die physiologische Anthropologie, und dort um die Frage, wie Deutlich-

⁶⁶ Das ist die bekannte Blumenbergsche Denkfigur betreffs Religion und Säkularisierung: Säkularisierung sei nicht das andere der Religion, vielmehr modernisiere und rationalisiere sich Religion mittels säkularer Methoden.

⁶⁷ Das ist die Stelle, an der wir hier abzweigen. Technogene Nähe möchte *nichts* mit mechanisch Solidarität herstellenden Gemeinschaftskörpern zu tun haben, ohne gleichzeitig die sogenannte Kälte gesellschaftlicher Beziehungsorganisationen für organische Solidarität als letztmögliche Skulpturierung sozialer Beziehungen zu inaugurieren.

⁶⁸ Wir lassen hier fürs Erste unberücksichtigt, dass es viele plausible Argumente gibt für die Auffassung, dass es Demokratie im emphatischen Sinne nicht mehr gibt; siehe etwa die bis jetzt (24.06.2014) dreißigteilige Artikelserie *Eine Demokratie haben wir schon lange nicht mehr* von Wolfgang J. Koschnick auf www.heise.de; oder auch Markus Metz/ Georg Seeßlen, *Blödmaschinen. Die Fabrikation der Stupidität*, Berlin 2011, p640-744. Liberal gemäßigt Abgesänge verfassend siehe auch Helmut Willke, *Demokratie in Zeiten der Konfusion*, Berlin 2014.

keit und Undeutlichkeit von Vorstellungen im menschlichen Bewusstsein gegeben sind. Ohne diese Frage endgültig klären zu können, führt Kant ein quantitatives Argument ein, wonach die undeutlichen bzw. unklaren Vorstellungen im Bewusstsein gegenüber den klaren, deutlichen eindeutig die Überhand haben: „So ist das Feld *dunkler* Vorstellungen das größte im Menschen“. Dabei definiert Kant in einer Weise, dass dunkle Vorstellungen diejenigen sind, „die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein.“⁶⁹ Auf den Punkt gebracht: diese Vorstellungen sind zwar präsent, aber durch keinen selbstreflexiven Bewusstseinsakt begrifflich-verstandesmäßig handhabbar; sie sind, was Kant nicht ausführt, präreflexive Vorstellungen, die den Ahnungen und intuitiven Vermutungen vergleichbar sind. Man kann nun das Geheimnis, das Geheimnisvolle als *exklusives Objekt* solcher Ahnungen und Vermutungen ansehen – und einfach Kants Hoffnung teilen, dass dieses Geheimreich physiologischer Anthropologie (also der lebendige Körper) nach und nach von der pragmatischen Anthropologie (also der lebendige Geist) besetzt wird, auf dass das Zugrundeliegende (= Subjekt) doch einmal von Vernunft (also Kontrolle) durchherrscht wird. – Für das gesellschaftliche Vermittlungsproblem indes spielt diese innere Architektur von Bewusstseinsvorstellungen des Subjekts im Fortgang der Argumentation keine Rolle. Übertrieben gesagt ist die kantianische Erinnerung an das dunkle Feld des und im Menschen sozialpsychologisch und machtpolitisch im Ideologem des Schicksals undialektisch aufgehoben worden, bis es schließlich mit Anzug der Aufklärungszeit im 19. Jahrhundert dialektisch aufgehoben werden sollte.

Machtphilosophisch, gar machtsoziologisch geht Nicolaus Sombart das Vermittlungsproblem an, und zwar so, dass es schlicht keine Vermittlung zu geben hat. Orientiert an Niccolò Machiavellis *Il Principe* (1513) und an Balthasar Graciáns *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* (1647), läßt er sich in seinem 1998 veröffentlichten Buch *ErkenntnisLust. Tractatus socio-logicus* nach dem Feststellen einiger für ihn geltenden Grundeinsichten – die Unterscheidung in „Oben“ und „Unten“ geht allen anderen Unterscheidungen voraus; jede Gesellschaft ist eine Klassengesellschaft; das Leben der meisten Menschen hat keinen Sinn – zu folgender *conclusio* hinreißen: „Alle Revolutionen, Religionen, Geschichtsphilosophien, Ideologien verdanken sich dem Wunsch, den soziologischen Grundbefund zu beschönigen, zu verschleiern, ihn umzudeuten, umzukehren, nicht ‚wahr‘ zu haben – ihn zu verändern.“⁷⁰ Dieser Wunsch sei das Motiv für die Vorstellung, Gesellschaft könne, müsse sich wandeln; aber, so Sombarts depressiv-fatale Überzeugung, kein Wandel ändere jemals etwas an der Grundstruktur von „Oben/ Unten“, „Arm/ Reich“, „Macht/ Ohnmacht“, „Sinnvolles/ Sinnloses Leben“. Und das Wesen eben dieser Erkenntnis sei, „dass man darüber nicht sprechen kann“ (Satz 6.5). – Hier ist also das Geheimnis der gesellschaftlichen Architektur und damit der sozialen Identität kein subjektives mehr, sondern schon eine Eigenschaft der sozialen Ordnung, der Machtorganisation großer Populationen. Gleich Bernhard Mandevilles *Bienenfabel* (1714/ 1729) rückt er damit Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Ungleichbehandlung und asymmetrische Lebenschancenverteilung in der Gesellschaft in den Stand eines Unbedingten, an dem nicht zu rütteln ist. Während Mandeville noch die Forderung aufstellte, dass die arme Bevölkerung durchs Verwehren der Bildung geschützt werden müsste vor Ansprüchen ans eigene Lebensglück, die niemals eingelöst werden können in der Klassengesellschaft, erlaubt Sombart hingegen das Herr-Knecht-Spiel, im Wissen, dass die *Struktur* Herr-Knecht allen gesellschaftlichen Fortschritt überdauern werde. Diese gesellschaftspolitische Bedeutung, die dem Geheimnis und dem Nicht-darüber-Sprechen gegeben wird, konnte man zuletzt in Lars von Triers zynisch-moralischem Film „Manderlay“ aus dem Jahre 2005 sehen, in dem

⁶⁹ Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* – 2; hg. Von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Bd. XII, FFM 1991, p 418f.

⁷⁰ Derselbe, *ErkenntnisLust*, Hamburg 1998, Satz 6.3.2. – Eine zur Zeit (Mai 2014) aktuelle, wieder einmal nicht-systemische Kritik an der Kapital/ Arbeit-, Oben/ Unten-Unterscheidung kann man im Spiegel lesen, Heft 19/ 2014. Die Titelgeschichte „Die Wohlstandslüge. Die Gegensätze zwischen Arm und Reich wachsen“ trägt dann im Text selbst die Überschrift: „Bitte unten bleiben!“ (p59-64, hier: p59).

die Schwarzen selbst an einem Buch mitgeschrieben haben, das, als geheimes Buch, ihre Rolle als Sklaven festschrieb – und dies nach dem offiziellen Ende der Sklaverei in den USA.

Handelte es sich bei Sombart um das Geheimnis im Sinne der Geheimhaltungen der Politik/ politischen Ökonomie (*secreta*) im weitesten Sinne des Wortes, geht es einer kapitalistisch-demokratischen Beantwortung der Frage nach Vermittlung *zumindest rhetorisch* darum, zwischen Sozialidentität und Subjektivität Gestaltungsmöglichkeiten zu imaginieren/ zu versprechen.⁷¹ Die Politik einer solchen Gesellschaft tun dann so, als würde ebendiese Gesellschaft (*society*) alles tun, um im Vorfeld der realen Existenz in der *company*/ im *market* gleiche Bedingungen in der Ausstattung mit Vermögen zu schaffen – für jeden „Bürger“. Man sagt dazu immer noch Bildung/ Ausbildung („Verteilung von Start- und Bildungschancen“).

Demokratische Antworten

Demokratische Antworten auf das Vermittlungsproblem namens undemokratisches Geheimnis/ geheimnislose Demokratie müssen immer von Intersubjektivität ausgehen, d.h.: sie müssen eine Interaktion zwischen zwei Polen voraussetzen, in der die jeweilige Position mitbestimmt werden kann (Identitäts- und Konkurrenzdemokratie). Man muss also nach mindestens zwei Parteien fragen. Fürs Geheimnis der sozialen Ordnung heißt das: Um etwas Kontur in den Begriff zu bringen, ist es sinnreich zu fragen, wer denn der Geheimniskrämer und wer derjenige ist, für den oder vor dem ein Geheimnis *gemacht* wird. Die generelle Frage nach dem *cui bono* des Geheimnisses ist in der Sphäre der politischen Kommunikation resp. der symbolischen Politik immer virulent – wie man im Handbuch der politischen Ikonographie⁷² eindrücklich nachlesen und nachschauen kann. Es gibt indes Formen und Realitäten der Gesellschaft, die nicht so eindeutig politisiert/ subjektiviert werden können, aber auch nicht der Natur oder der Religion zuzuschlagen sind; bei denen das *cui bono* ins Leere läuft, so man von Eigenwerten sozialer, historischer und auch philosophischer Realitäten ausgeht, die nicht immer wieder auf Personen/ Interessen „runtergebrochen“ werden können. Man muss nicht so weit gehen wie Alexander Kluge, dessen Umschreibung des Geheimnisses – „Gegenwart nennen wir bekanntlich, wenn es hochkommt, 90 Jahre. Das Wirkliche an dieser Gegenwart ist die Schubkraft von 20 Milliarden Jahren“⁷³ – nur noch *admiratio* übrig lässt. Aber man kann doch mit einiger Plausibilität vom Geheimnis als „dem“ Geheimnis sprechen, ohne direkt nach den Produzenten und Konsumenten aus Fleisch und Blut zu fragen.

Das Nämliche gilt auch für das, was Wert geheißen. Aussagen über „den“ Wert lassen sich ähnlich abstrakt und überindividuell treffen, wenn auch nicht unhistorisch. Beim Wert ist allerdings eine begriffliche Teilung anzuzeigen, die auf der einen Seite „den“ Wert (die Verwertung des Werts) und auf der anderen „die Werte“ (einer „Gemeinschaft“) ausfällt. Diese beiden Seiten des Werts wurden innerhalb der Begriffsgeschichte durch verschiedene Unterschiede markiert, etwa: Basis/ Überbau, Sein/ Bewusstsein, Gesellschaftsstruktur/ Semantik, um nur die prominentesten zu nennen. Die Brücke zwischen beiden bildeten die Werte: Nicht nur korrespondiert die politökonomische Bedeutung des Wertes, über die *scheinbar* nicht mehr diskutiert werden kann, mit der symbolischen Selbstbeschreibung von Werten einer Gesellschaft, über die *anscheinend* nicht mehr im Ja/ Nein-Modus kommuniziert werden darf – so man nicht zu den ‚Feinden der offenen Gesellschaft‘ gezählt werden möchte, wie es Sir Karl Popper 1945 mit dem gleichnamigen Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* als Leitunterscheidung für die kommenden Jahrzehnte demokratisch-

⁷¹ Und sei es nur die vollständig diffuse Möglichkeit, mittels eines zugesprochenen Rechts auf Glück die eigene Person zu entwickeln, wie in der US-amerikanischen Verfassung. Gelingt die Entwicklung nicht, so das staatsordnungspolitische *Surplus*, dann muß man sich selbst die Schuld geben: der Staat/ die Gesellschaft fällt als erste Adresse für Reklamation/ Protest aus.

⁷² Herausgegeben von Uwe Fleckner, Martin Warnke und Hendrik Ziegler, 2 Bde, München 2011.

⁷³ Alexander Kluge, *Chronik der Gefühle*, Bd.II: Lebensläufe, FFM 2000, S. 7.

kapitalistischen Staatsbürgerverständnisses zementierte. Es korrespondieren auch, spätestens mit der Herausbildung eines aufklärerischen Bewusstseins, „die Werte“ mit dem Geheimnis im Sinne einer Verweserfunktion *für das* Geheimnis, und – spätestens gegen Ende des 19. Jahrhunderts – „der“ Wert mit dem Geheimnis im Sinne einer Realabstraktion *des* Geheimnisses. Werte werden zu einem gemeinschaftlichen Kitt, der aber in der gegenwärtigen Gesellschaftssituation nunmehr das Geheimnis ist, dass die Werte nur noch einen Verwertungswert haben/ sind – und zugleich das *Gewaltverhältnis der Verwertung* inkommunikabel halten.⁷⁴ Wenn, wie Thomas Piketty sagt, „die ökonomische, technologische und kapitalistische Rationalität nichts mit der demokratischen Rationalität zu tun hat“⁷⁵, Demokratie aber so tun muss, als gelte sie auch *in* den genannten Rationalitäten, dann kann nur das Inkommunikabelmachen dieses Schieds davor schützen, dass *Demokratie* vollends delegitimiert wird. Nicht wenige gegenwärtige Beschreibungen der Demokratie als materiale Organisation von Herrschen und Folgen großer Populationen gehen davon aus, dass dies jedoch schon längst passiert ist.⁷⁶

„Die normative Konstruktion von Gesellschaft“?

Dass bei aller Rede über die technologische Dimension der gesellschaftlichen Re- und Neustrukturierung, bei aller philosophemer Aufrauhung der elektronischen Medieninfrastruktur schnell aus dem Blick gerät, dass es auch und zeitgleich, gar ermöglichungsbedingend andere Medien, Steuerungs-, symbolisch generalisierte und Strukturmedien sind, die Gesellschaft halten, konstruieren, zähmen, dynamisch oder starr formieren/ formatieren, ist mehr als evident. Nicht nur, weil Themen und Sujets wie etwa Normativität (primäre bis tertiäre), Bürokratisierung, Sanktionsberechtigungen, Rechtsprocedere und Gesetzeskraftrealisierungen nicht gar so sensationell mit Spekulationen aufgefüllt werden können⁷⁷; und auch nicht nur, weil etwa mit dem Macht-, Sozialisations- und Knappheitsdistributionsmedium Geld schon fast alles gesagt ist, so man sich als Systemfrage-Theoretiker versteht und fast alle gesellschaftlichen Medien seit der Frühindustrialisierung als vom Medium Geld abgeleitete betrachtet (Eigenwerte hier erzeugten nur Nebenwidersprüche). Vielmehr Grund für die eigentümliche Ignoranz medientheoretischer Gesellschaftsbetrachtung gegenüber prima facie untechnische Vermittlung von Gesellschaft scheint zu sein, dass die symbolisch generalisierten Medien Recht (Gesetze), Moral (Normen), Politik (zustimmungsgedeckte Gouvernementalität) und Ökonomie (Kapital/ Geld) es trotz unzähliger Kritiker geschafft haben, soweit ins sozial Late, in die zerrüttete, aber immer noch intakte Lebenswelt Einlass gefunden zu haben, dass sie mittlerweile als hinreichende *und* notwendige Bedingungen zur Ermöglichung von Sozialität betrachtet werden – und dies um so mehr, je konturierter man ablässt von der Vorstellung, Gesellschaft ließe sich doch noch zu einem Verein freier Menschen gestalten. Stand, sehr verkürzt ge-

⁷⁴ Das könnte für viele ex post an der 2008 explizit gewordenen Wertkrise des Kapitals deutlich geworden sein: Mit Schrecken wurde man plötzlich Gewähr, wie weit entfernt von Demokratie die Kapitalinvestitionsentscheidungen sind – nicht zuletzt durch die Hilfe neoliberaler Politik seit Mitte der 1970er Jahre. Entscheidend war indes, dass viele Menschen für einen Moment wohl ernsthaft begriffen haben, dass es zwischen Kapital und Gesellschaft keinen Vertrag gibt, der ersteres bindet. Nur Eigentum verpflichtet; aber zu was? Es zu mehren und dafür alles zu tun.

⁷⁵ Siehe nochmals: Der Spiegel, Heft 19/ 2014, Interview mit Piketty (p65-67), hier: p66.

⁷⁶ Pars pro toto siehe Colin Crouch, *Postdemokratie*, dt., FFM 2008; derselbe, *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus. Postdemokratie II*, dt., Berlin 2011. Noch gemäßigt marxistisch und schon 1973 argumentierte Jürgen Habermas in seinem Buch *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus* (FFM 1973) in die nämliche Richtung.

⁷⁷ Luhmann macht am Ende seines Buches *Das Recht der Gesellschaft* (FFM 1995, p585f.) allerdings eine Bemerkung, die aufhorchen läßt: „Es kann daher durchaus sein, dass die gegenwärtige Prominenz des Rechtssystems und die Angewiesenheit der Gesellschaft selbst und der meisten ihrer Funktionssysteme auf ein Funktionieren des Rechtscodes nichts weiter ist als eine europäische Anomalie, die sich in der Evolution einer Weltgesellschaft abschwächen wird.“

sagt, im theoretischen Modus der Kapitalismusüberwindungsperspektive das Recht, die Gesetzgebung, die bürgerliche Moral als *Überbau* immer auf Seiten der „Systemimperative“, die verantwortlich zu machen sind für die Verhinderung der Entfaltung eines Individuums als Gattungswesen, so sind diese angesichts eines theoretischen Modus, in dem die „Barbarei des Kapitalismus“ als *status quo* akzeptiert wird, beinahe unbemerkt zu letzten Ankern im komplizierten Geflecht einer gesellschaftlichen Ordnung mutiert. Das gilt vor allem für die Konstruktion der Rechtsstaatlichkeit, das Institut der Menschenrechte sowie für eine ökologisch getunte zivilgesellschaftliche Moral. Wurde bei Habermas etwa noch 1981⁷⁸ die Rationalisierung der Lebenswelt auch unter dem Gesichtspunkt der Verrechtlichungstendenzen betrachtet und eine Ambivalenz von Freiheitsverbürgung und Freiheitsentzug dialektisch eingefangen, da ebendiese Tendenzen Effekte einer Entkopplung von System und Lebenswelt darstellen (Kolonisierung der Lebenswelt), so erwies sich 11 Jahre später das Recht in einer Demokratie als beinahe letzter Halt, um nicht vollends durch systemische Steuerungsmedien und der Herrschaft des ökonomischen Funktionssystems der rational motivierten Lebens- und Gesellschaftsgestaltung sowie der sozialen Integrationsfähigkeit verlustig zu gehen.⁷⁹ Das Recht in seiner gesellschaftstheoretisch/ gesellschaftskritisch gerahmten Bedeutung also als Überbleibsel einer Vorstellung von Gesellschaft als freie und gleiche (Forderung nach Revolution wird zur Forderung nach Gerechtigkeit), als Überbleibsel einer Vorstellung des Anspruchs auf ein gutes Leben (das *Reich der Freiheit* wird zur Forderung nach Rechtsansprüchen) – ohne gesellschaftliche Vermittlung der Frage, nach welchen Kriterien sich bestimmen läßt, wer das Recht besitzt, Recht durchzusetzen⁸⁰: denn letzteres ist gewissermaßen der eingeplante Pferdefuß, Gesellschaft als Rechtsvertragsklient zu fokussieren (aus Pragmatismus, aus Resignation oder aus Interesse), seit „der Staat“ als Rechtsquelle zunehmend Konkurrenz bekommt durch (resp. Quellkompetenz abgibt an) die Ökonomie⁸¹. Es gilt hier der Satz Baudrillards, dass es zwischen Gesellschaft und Kapital keinen Vertrag gibt; gleichwohl dreht sich seit der massiven Restrukturierung der kapitalistischen Verwertungslogik nach Auslauf der fordistischen Phase dies Verhältnis in dem Sinne, dass das Kapital rechtsverbindliche Verträge formuliert resp. fordert, die die „alte“ These der Lebensweltkolonisierung um ein Vielfaches verschärft. Angesichts dieser rechtspolitischen und auch ordnungspolitischen Entwicklungen hat es Harold J. Berman's Blick wieder etwas schwerer, Plausibilität für sich zu beanspruchen: „Das Recht breitet sich auch von unten nach oben und nicht nur von oben nach unten aus. Die Gesellschaftstheorie muss also eine weitere Rechtsvorstellung als die Marxens und Webers zugrunde legen, die im Recht ein Herrschaftsinstrument, ein Mittel zur Durchsetzung des Willens des Gesetzgebers sah.“⁸²

Doch das ist nur die quasi makrosoziologische Sichtweise, die mit Blick auf die historische Gewordenheit von in Kapital/Arbeit-unterschiedenen Formen der gesellschaftlichen Organisation von großformatigen Populationen (bis hin zur „Weltgesellschaft“) die neusten Vergesellschaftungen mit *und* durch elektronische Medien als marginal ausweist, marginaler zumindest als das, was im öffentlichen Diskurs dieser „elektronischen Revolution“ alles unterstellt wird; ebendiese setze bloß die Zurichtung des Humanums und der Societas als Supplement asozialer Company-Vergesellschaftung fort – nun mit dem Unterschied, dass Menschen nicht mehr nur sozial, normativ, monetär und kommunikativ *kategorisiert*, sondern sozial, normativ, monetär und kommunikativ *individualisiert* werden können.

⁷⁸ In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, FFM 1981, Bd. II, p423ff., 522ff., 548ff.

⁷⁹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, FFM 1992, p15ff.

⁸⁰ Verf., *Die Gewalt in der Gewalt des Rechts*, in: Lab. Jahrbuch 2000 für Künste und Apparate der Kölner Hochschule für Medien, Köln 2000, p67-74.

⁸¹ Die Titel der als Abkommen bezeichneten Rechtsansprüche von Wirtschaft und Staat lauten zur Zeit ACTA, TTIP, TPP, TISA, CETA, um nur die bekanntesten zu nennen. Siehe umfangreiches Material dazu in der Dossier-Übersicht auf Telepolis (gelesen 06.09.2014) auf: <http://www.heise.de/tp/artikel/42/42271/1.html>.

⁸² Derselbe, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, dt., FFM 1995 (1983), p845.

Schluss

Es ist evident: Mehrheitlich gilt im kritischen Diskurs „die Technologie“ als derjenige Kandidat, der umgreifend als Zerstörer, „Zernichter“ von scheinbar gewachsener Sozialität ausgemacht wird. Technik sei schon dort, wo sie nur erweiternde, beschleunigende, vereinfachende, im weitesten Sinne ökonomische Applikation ist⁸³, Ausweis eines Sozialraums, der aufgehört hat, sich (alleine) *in der Lebendigkeit* der menschlichen Beziehungen zu verändern.⁸⁴ Technik gelte als Sargnagel des Ereignisses „Sozialität“; diese werde – früher oder später – degradiert zu passend gemachtes Material für die Aufrechterhaltung systemisch gewordener Regelkreise des Technischen: ein anfänglich im Spiel der gegenseitigen Perturbation sich erweiterndes, veränderndes, verbesserndes und sich neu erkennendes Sozialwesen (des Menschen wie der Gesellschaft) rutsche im Laufe der Zeit in die Position der Selbstdisturbation einerseits, in die Position des Anhängsels der nun Komplexität verkörpernden technischen Realität andererseits. Es seien nicht mehr Geister oder gar „die“ Geister, die man, folgt man dieser Kritikperspektive, vermeintlich herbeigerufen hat und nun nicht mehr loswird – es sind vielmehr geistlose Begeisterer, die alles tun, um „den Menschen“ auf ebensolches Niveau, das Niveau eines jeder individuellen oder gar idiosynkratischen Eigenheit verlustig gegangenen, quasi nackt-strukturalistisch sich dartuenden Automatismus', „herunterzuerziehen“⁸⁵; Technologie: ein Nichtort ohne Reflexion, aber mit viel Operation, mit Schwärmerei, aber ohne Empathie, mit (noch) enormer kognitiver Anpassungsbereitschaft und Kompetenzadressierung, aber ohne Dialog und „kontextsensitiver“ Selbstreflexion, mit suchartiger Flucht in die Affektion, doch bar irgendeiner rationalen Motivation. – Solcherart Sichtweise wird schwer zu begegnen sein.

Man sollte sich dennoch die Mühe machen. Vor allem sollte, nach der Postmoderne, dialektisch Ausschau gehalten werden nach Gedanken dieser Diskurszeitraums, die so angeraut werden können, dass mit ihnen weitergedacht werden kann – weiter über den Kapitalismus hinaus.

⁸³ Das ist sie eo ipso, wenn unterstellt wird, dass sich „der“ Kapitalismus mit der Industrie die technologische Basis fürs Prozessieren geschaffen hat.

⁸⁴ Was für Gotthard Günther eine positive Vision ist – „...breitet sich die Subjektivität über denjenigen Materialbereich der Welt aus, der nicht der einer Subjektivität zugeordnete lebendige Körper ist“ (ders., *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik* [1957], 3., erw. Aufl., Baden-Baden 2002, p180 –, ist für Humanisten alten Schlages reine Dystopie.

⁸⁵ „Die einzigartige Möglichkeit, online ‚soziale Kontakte zu pflegen‘, steigere bei bestimmten Personen die Bereitschaft, ihr ‚Sozialleben‘ in größerem Maß aufzugeben“; so resümiert Stefan Niggemeier Aussagen Jens Reimers, Direktor des Hamburger Zentrums für Interdisziplinäre Suchtforschung, zur Cybergesellschaft. Siehe Niggemeier, *Das wahre Leben im Netz*, in: FAZ, 04.10.2011.