

Inhaltsverzeichnis

<u>Infrastruktur.....</u>	<u>1</u>
<u>Diskurs.</u>	<u>1</u>
<u>Markt und Humor.</u>	<u>2</u>
<u>Sozialgefüge.</u>	<u>3</u>
<u>Husserl, Lebenswelt und sprachlicher Transformationsraum.....</u>	<u>5</u>
<u>Interaktion, Handlung, Gefüge.</u>	<u>6</u>
<u>Kognitiv vs. Sozial.</u>	<u>8</u>
<u>Internet und Sozialgefüge.</u>	<u>9</u>
<u>Qualitäten, Lebenswelt, System, Quantität.</u>	<u>10</u>
<u>Visualisierung vs. Visualisizität.....</u>	<u>12</u>
<u>Dynamik und Statik des Sozialgefüges.</u>	<u>13</u>
<u>Weshalb ist die mittelalterliche oder höfische Gesellschaft wichtig für das Verständnis der Sprachgemeinschaft als archaische Version, auf die sich die Hermeneutik und die Psychoanalyse bezieht?.....</u>	<u>16</u>
<u>Was ist ein Gefüge?.....</u>	<u>18</u>
<u>Antezipieren und Antizipieren.</u>	<u>22</u>
<u>Einrichtung und Angelegenheit.</u>	<u>23</u>
<u>Macht und Gefüge.</u>	<u>24</u>
<u>Herrschaftsfreiheit.</u>	<u>26</u>
<u>Soziale Systeme.....</u>	<u>27</u>
<u>Internet und Luhmann, Digitalität und Analog.</u>	<u>27</u>
<u>Analog und Digital.</u>	<u>29</u>
<u>Sozialgefüge.</u>	<u>30</u>
<u>Einrichtung und Einstellung.</u>	<u>33</u>
<u>Konditionierung, Abrichtung, Lernen.</u>	<u>34</u>
<u>Gefüge.</u>	<u>34</u>
<u>Freiheit.</u>	<u>35</u>
<u>Ziel der Unterscheidung Sozialgefüge/Institutionengefüge.....</u>	<u>36</u>
<u>Metaphysik und Metabiologie.</u>	<u>37</u>
<u>Der Weg zum Sozialgefüge.</u>	<u>37</u>
<u>Geologische Zivilisation, kybernetische Gesellschaft.</u>	<u>38</u>
<u>Allgemeinplätze zu Europa.</u>	<u>39</u>
<u>Durcheinander.</u>	<u>40</u>

<u>Versuch einer Beschreibung</u>	<u>40</u>
<u>Isomorphie und Homöomorphie</u>	<u>42</u>
<u>Deontologisierende Ethik (Moralphilosophie) vs. Utilitarismus (Ethik)</u>	<u>43</u>
<u>Eutopie und Eudämonie</u>	<u>44</u>
<u>Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaft</u>	<u>45</u>
<u>Beobachtungsebenen und Gefüge</u>	<u>46</u>
<u>Bios und Sozietät</u>	<u>47</u>
<u>Analog und Digital</u>	<u>47</u>
<u>Opportunismus und Pragmatismus</u>	<u>49</u>
<u>Sozialgefüge, Geist, Sprache</u>	<u>50</u>
<u>Eine Paradoxie</u>	<u>51</u>
<u>Nutzen vs. Sinn</u>	<u>52</u>
<u>Handeln vs. Kommunikation</u>	<u>54</u>
<u>Sprachphilosophie und Sozialgefüge</u>	<u>54</u>
<u>Uniformität und Chaos</u>	<u>59</u>
<u>42</u>	<u>60</u>
<u>Handlung, philosophischer und soziologischer Systembegriff</u>	<u>62</u>
<u>Affekte, Dispositive, Symbole</u>	<u>64</u>
<u>Bewusstsein und Hegels „Bewusstsein“</u>	<u>67</u>
<u>Durcheinander</u>	<u>68</u>
<u>Paradoxie des Denkens von Zivilisation</u>	<u>68</u>
<u>Die Basis</u>	<u>69</u>
<u>Sozialität vs. Sozietät</u>	<u>70</u>
<u>Heidegger</u>	<u>71</u>
<u>Anthropomorphismus vs. Soziomorphismus</u>	<u>72</u>
<u>Ein bisschen Mythos oder Technik und Sozialtechnologie</u>	<u>72</u>
<u>Bestimmung Geist</u>	<u>76</u>
<u>Diskurs und Verwaltung; Konstruktivismus</u>	<u>77</u>
<u>Macht und Einfluß</u>	<u>78</u>
<u>Deskription vs. Statistik – wie blickt die Soziologie?</u>	<u>79</u>
<u>LaCan, Subjekt der Aussage und Subjekt des Sprechakt</u>	<u>80</u>
<u>Die Leere Hegels und Luhmanns Fülle in der Tautologie</u>	<u>81</u>
<u>Soziale Systeme und Geist</u>	<u>83</u>
<u>Kulturgeschichte vs. Philosophiegeschichte</u>	<u>85</u>
<u>Prinzip und Regel</u>	<u>86</u>

<u>Sozialgefüge und Lebenswelt.....</u>	<u>87</u>
<u>Begreifen vs. Erfassen.....</u>	<u>88</u>
<u>Sozialgefüge vs. Institutionengefüge.....</u>	<u>89</u>
<u>„Sozietät und Sozialität“ vs. „Institutionengefüge und Sozialgefüge“.....</u>	<u>92</u>
<u>Die Würde</u>	<u>94</u>
<u>Erste Natur und zweite Natur. Sowie die Emergenz von Sozietät im Innern.....</u>	<u>96</u>

Infrastruktur.

Die Gesellschaft selbst hat keine Intelligenz, aber durch die geschaffene Infrastruktur entsteht eine Richtung, deren grundlegenden Drall oder Pfad man nur schwerlich ein bisschen umbiegen kann. Diese Infrastruktur schafft das Gestell, an dem das Sozialgefüge gleichsam seine Wunder wirkt. Denn hier kann das Sozialgefüge zum einen durch die Individuen beeinflusst werden, aber als System der Institutionen gleichsam auf die einzelnen Einwirken; auf dass diese sich freiwillig einfügen mögen. Während das System von der Vergangenheit in die Gegenwart und damit auf die vielen Einzelnen wirkt, wirken die Einzelnen von der Gegenwart in die Zukunft. Im Sozialgefüge; welches entweder gewaltig oder diskursiv ist sind dann die Akte der Verwaltung, der Finanzmarkt, sowie die proletarischen Errungenschaften (Versicherung, Gewerkschaften) geeint. Denn dieses siedelt sich an auf Ebene der institutionalisierten Handlungssysteme, wird aber gespeist aus den großen Spuren der sozialen Systeme und gibt der Einzelhandlung ein Spektrum.

Das Sozialgefüge ist Interaktionistisch, während das System kommunikativ ist. Das Institutionengefüge hingegen ist basierend auf den Möglichkeiten die das Spektrum des Handelns zur Verfügung stellt, von instrumentell über strategisch und hin zu anomisch, kommunikativ oder gar moralin.

Diskurs.

Der Diskurs ermöglicht eine Perspektive auf Sprache, ohne selbst in sprachlichen Kategorien verfasst zu sein. Denn darin reflektiert sich das sprachliche Handeln in aktiver Einstellung zur Lebenswelt und in dem Wissen, dass es ein soziales Wissen von Sprachlichkeit ist, weniger ein kognitives oder automatentheoretisches/formalsprachliches Wissen um die eigene Sprachlichkeit, um die eigene Verfasstheit als Organismus in gesatzter Welt.

Hierdurch ergeben sich zwei Perspektiven auf den Diskurs. Einmal eine diskursanalytische, einmal eine platonisch gestützte diskursethische Perspektive. Und wie zur Hölle kriegt man hier nun die informatisch interpretierten sozialen Systeme hinein? Denn der Diskurs ist anderes als die Kommunikation oder die praktische Interaktion in alltäglicher Einstellung zur Lebenswelt.

Der Diskurs ist im Grunde kein informierendes, sondern ein kommunizierendes Wesen. Man

klinkt sich in den Diskurs; man erhält die Information nicht unmittelbar aus dem Diskurs heraus, sondern aus den Wissensfeldern, den Bibliotheken, Büchern und aus der Semantik syntaktisch sinnvoller Sätze.

Der Diskurs selbst ist aber kein Wesen, welches taktisch arbeitet. Denn dem Diskurs geht es darum, Symbolwelten zu koordinieren. Der Diskurs will ermöglichen, dass es einen ideologiefreien, synthetisch geschaffenen Ort gibt, in dem die Bedingungen geklärt werden können, unter denen Verhandlungen auf Basis von Gemeinschaft, statt Strategie möglich sind. Auf der anderen Seite geht es dem Diskurs darum, dass seine Pfade analysiert werden durch die Einzelnen; er sich gewissermaßen also selbst analysiert.

Während die diskursanalytischen Pfade dabei materielle Bahnen bevorzugen, arbeitet die Diskursethik eher in den altbekannten Wegen einer juridizierten Historie, die in der griechischen Antike ihren Ausgangspunkt findet.

Markt und Humor.

Der Markt kennt keine Ironie. Er ist darauf aus ein entweder-oder zu produzieren. Dort jedoch kann es nur den Gewinn oder den Verlust geben, nicht die feingliedrigen Zwischenstufen, die sich mittels Witz, Ironie und Pathos in den sozialen Strukturen abspielen. Der Homo oeconomicus ist schlicht gar völlig unwitzig, weil er nämlich den Ernste beider Seiten – der Transzendentalen und der Organischen – in sich eint oder den Unterschied vergessen macht bzw. auflöst. Es ist ein Allokationsverfahren, in dem sich das Geldwesen zeigt – und auch dieses ist ernst, weil es spielt nämlich dort, wo das Risiko der Biosphäre, der Gottesfurcht und die Existenzsorgen aus einer bürgerlichen Perspektive heraus, sich einen. Denn der Markt ist gerade der Ort, an dem die Gottesfurcht absolut keine Rolle spielt, sondern die Furcht vor Niedergang (also Risiko bzw. die negative Chance) schürt hier das Feuer der Sorge. Es gibt dort nicht die Vielfalt, die mit der Unwissenheit der Letztgewissheit einhergeht, denn es ist eine rein historische Kategorie. Der Markt entwächst dem Rechtswesen, welches die Gottesfurcht, die Furcht vor der (unsichtbaren) Fuchtel des Marktes, als positiv gesetzt und natural begründet erweislicherweise zeitigt; zumindest der Markt als Wettbewerb, beim Markt als Tausch kann man bereits archaisch nach dessen Entstehung fragen und damit vor jeder Entstehung eines gesetzten Rechtswesens.

Im Markt wirkt nur Materie. Es reproduziert sich nicht Sprache, nicht Verfassungen und derer

politischer Apparate und Technokratien, nicht die Feingliedrigkeit der Wissenschaften und auch nicht der Pathos der Künste. Es ist dort schlichte und kühle Berechnung am Werk, spätestens seitdem die Arbeit in Kapital ausgedrückt wurde, seitdem also die Utilitaristen sich darauf versteift haben, dass Zahlen ihre Perspektive abbilden könnten (und nicht mehr die Ernte des Feldes der Physiokraten repräsentierten), war es dem Markt möglich geworden sich auf seine zwei klaren Werte (Ort der gewaltfreien Allokationen, Ort ohne Transzendenz) fixiert zu sehen, die sich zunächst als Tausch in der Wissenschaftsgeschichte wiederfinden ließen.

Der Humor schafft es hier, die faktischen Tauschbeziehungen, die später in Wettbewerb zu Handel und Unternehmung werden, zu überschreiten. Damit den kühlen Rationalismus hinter sich zu lassen, zu dem, zum einen die Ökonomie, wie auch frühe Gebiete der Geschichte seit Jahr 0, auffordern. Denn er verweist in die pathologischen, aber auch dionysischen Gehalte, die sich innerhalb oder mittels des ökonomischen Geflechtes auftun.

Denn auf der materiellen Seite, hat sich der Markt unheilvoll in die Gesellschaft gefressen, die für diesen Stachel liebend gerne ihre Moral über Board geworfen hat. Sicherlich aus guten Gründen das Narrativ verändern wollte, aber dennoch eben damit doppelt der List der Triebe anheimgefallen ist, einmal entuferter Kapitalismus, einmal keine Moral – und auf der anderen Seite Zynismus und bitterböser Sarkasmus, statt Ironie, Zusammenhalt und Zukunftsvision.

Sozialgefüge.

Die Differenz, die im Sozialgefüge markiert ist, ist die, die von der Lebenswelt (Schütz) aus Richtung Logik und lokalem Holismus der Sprache wandert. Diese Seite fragt nicht, ob die Institutionen selbst zu hinterfragen wären – sondern besinnt sich darauf, in Begriffen des Handelns und "sich-verhaltens" (Symbol: Manierenbücher der Renaissancehumanisten) darauf hinzuarbeiten, die vorgefundenen Institutionen zu stützen, sowie die damit einhergehenden Werte aufrecht zu erhalten, die die Tradition uns u.a. im Wortschatz, aber auch völlig anders, zur Verfügung stellt. Auf der anderen Seite steht die kybernetische Ebene, in der die Kommunikation sich nicht mehr zwischen ganzen Menschen und in einem Sender-Empfänger-Modell geriert, sondern diese in einer dreistelligen Relation begriffen ist. Damit jedoch wird Kommunikation im strengen Sinne eine kognitive Angelegenheit und widerspricht dabei Luhmanns eigener Aussage, dass soziale Systeme ja keine innere Angelegenheit seien, sondern sich im Äußern dargestellt, präsentieren würden. (Vielleicht ist

Kommunikation kognitiv, die sozialen Systeme aber äußerlich)

Der Punkt, der diese Unterscheidung aufnötigt, ist der, dass die Perspektive, die von Innen und mit den Mitteln des Handelns auf das Sozialgefüge trifft, es nicht zu Tage bringt, die Differenz aufzuzeigen, die sich zeigt, wenn man Verwaltungsstrukturen kybernetisch denkt, statt sie so zu denken, dass ihre Gewordenheit sich aus diskursiven Redebeiträgen ableiten lässt.

Die Seite, die mit Habermas verbunden ist, bedarf normativer Apriori Bedingungen, um die Kommunikation auf Interaktionismus und kommunikatives, sowie instrumentelles Handeln reduzieren zu können. Die Seite Luhmanns hingegen setzt die Kommunikation in Eines mit Information; und verhindert damit den unverstellten Blick auf Kommunikate und deren technisches Surrogat.

Während Luhmann hierbei darauf abzielt, eine Art von Verwaltungscomputer zu etablieren, der den Individuen in seinem Innern dennoch hinreichend Freiheiten und Eigenbefugnisse gewährt, konzipiert Habermas von Anbeginn einen Verwaltungsapparat, der sich ableitet aus logischen Prinzipien, die aus den diskursiven Redebeiträgen geborgen werden; der also zunächst einmal in seiner Entstehung hinterfragt wird, statt; wie Luhmann, ein Gesellschaftssystem vorauszusetzen, ohne dessen Bedingungen der Entstehung zu hinterfragen.

Dadurch, dass Luhmann sich auf die informationstheoretische Ebene bezieht, um darin Kommunikat (und dessen technisches Surrogat) und die Shannonsche Entropie zu erkennen, ermöglicht er, die institutionalisierte Ebene der Gesellschaft als etwas bezeichnen zu können, das nicht zwingend in Redebeiträgen zustande kommt oder eben in Symbolen diskursiv gestützt würde. Während man mit Habermas teilnimmt, beobachtet man mit Luhmann.

Die Intention bei Luhmann besteht darin, der Kognition die Möglichkeit an die Hand zu geben, Informationen nicht nur auf einer chemisch-materiellen Ebene, der Ingenieurwissenschaft oder gar in der Physik zu verorten, sondern diese auf der Basis von Kommunikationen in ihrer Entfaltungsmöglichkeit zu erweitern. Denn Luhmann will aufzeigen, dass die Gesellschaft sich selbst reproduziert und eben gerade nicht nur im symbolisch geleiteten Diskurs oder der institutionell gefügten Interaktion, sondern in einem Kommunikationsbegriff, in der linguistische Information, Morphematik, Flexion und Rektion, sowie die damit einhergehende Ebene szientischem logischen Positivismus', unterscheidbar wird von den originär sozialen Tatbeständen, die sprachlich und kommunikativ sein können,

aber sprachlich eben gerade nicht sein müssen; weswegen man die Sozietät nicht so einfach in idealistischer Philosophie zu sprachlichen Formen transformieren kann oder gar meinen könne, dass Logik, verschiedene Handlungskonzeptionen und Sprachlichkeit hinreiche um alle psychisch bedingten Entitäten und Prozesse zu verstehen, die ausfindig zu machen wären.

Das Sozialgefüge zeigt sich darin, dass Habermas in materielle und symbolische Reproduktion der Lebenswelt unterschieden wissen will. Damit zeigt er, dass dort nicht hinreichend unterschieden ist, wenn man nur in System und Umwelt unterscheidet oder das System Lebenswelt als Subsystem des Systems sieht. Es bedarf hier der Ebene, in der informatische Kommunikation und Kommunikation differenzierbar ist. Denn während der transzendente Lebensweltbegriff von Husserl die Lebenswelt von oben an die Institutionen knüpft, schafft es der Lebensweltbegriff von Schütz, die Lebenswelt in ihren alltäglichen Strukturen für eine Person zu beschreiben, die in dieser gefugten Ordnung begehrt. Habermas hingegen zielt darauf, die Lebenswelt als das Gebiet der Sprachlichkeit zu verstehen; womit er zwar nicht bei Schütz ist, aber darauf abzielt, dass es ja ganze Menschen sind, die sich in dieser Lebenswelt bewegen und nicht nur eine Wissenschaft, in die der Mensch hinein sich eidetisch reduziert – und damit die Lebenswelt als Begriff vorbereitet, aber noch nicht zu voller Blüte bringen kann.

Das Sozialgefüge sitzt nun dort, wo das System sprachlich auf die Institutionen einwirkt; wo wir es also ändern. Aber genauso dort, wo die vielen Menschen in ihrer Dynamik dafür sorgen, dass nicht-sprachliche Tatbestände Einfluß nehmen auf die Institutionen, das Sozialgefüge und manchmal gar auf die Starrheit des metaphysischen Überbaus, den uns die Kirche beschert hat und der uns liberal werden ließ, d.h. das Individuum ins Zentrum stellend, statt des geeinten Kollektivs. Diese Einflüsse können dann die Systemstruktur verändern oder aber, die Struktur als richtig bewerten und die bestehenden Formen zu erhalten.

Husserl, Lebenswelt und sprachlicher Transformationsraum.

Im Grunde wurde bisher immer nur danach getrachtet, die Metaphysik und den Lebensweltbegriff Husserls, so zu integrieren, dass in diesem der Szientismus einen freien Blick auf sich selbst erhält, der sich deskriptiv und empirisch belegen lässt. Doch für die Soziologie ist viel entscheidender, den Weg darzulegen, wie man den übertrieben phänomenologisch geprägten Begriff von Alfred Schütz integriert bekommt, hinein in die Ebene systemischer Reproduktion, sozialer Autopoiesis. Denn während der Weg von der

idealistischen Philosophie zur Soziologie gut abgesteckt scheint, ist andersherum eine Integration der philosophischen Handlungsebene ins soziologische System und damit eine Integration der soziologischen Markoebene ins philosophische System, noch nicht gelungen. Zwar bringt Parsons eine Perspektive ins Spiel, die ein normatives und soziales Handeln ins Zentrum rückt. Es fehlt jedoch noch der sprachlichen Perspektive eines Habermas, um der eigenen Normativität auch Ausdruck verleihen zu können und die damit diese abhebt von der Moral, die einem abverlangt, übermenschliches leisten zu sollen, weil sie auf die ganz und gar imaginäre Sittlichkeit zielt – die selbst bei Hegel nichts anderes ist als die Leere der Utopie selbst; wenn er auch dann daraus die eigene Schuldigkeit ableiten mag. Oder aber die Moral nötigt einen, indem sie oktroyierend wirkt – und groteskerweise beschreibt Hegel es genau so dystopisch und alle schwenken ein und freuen sich ob des Pathos, der an der Sitte sich erfreut und fühlend sich verpflichtet. Lächerlich!

Interaktion, Handlung, Gefüge.

Es gilt, zu verstehen, in wie weit die Interaktionssysteme reduzierbar sind auf eine Situation, in der sich der Konsens in objektiver Kommunikation der natürlichen Sprachgemeinschaft zeigt. Denn genau dort ist einer der Punkte, an dem man von der sprachlich vermittelten Interaktion überleiten kann in die Kommunikation als ubiquitär; ein anderer ist das Internet, ein dritter findet sich auf komplexe Weise in der Psyche, genauer in der Differenz von Origo und Deixis.

Die Metabiologie ist weniger umgreifend als die Metaphysik. Aber in ihr sind Gebiete als Region beschrieben, die von der Metaphysik übersehen werden. Denn während Metabiologie darauf aus ist, eine organische Einheit zu erfassen, in die sich die Imagination verleblichen kann, sieht die Metaphysik als Imaginäres ihre eigene Funktionalität. Der Fokus hierbei ist dabei darauf gelegt, den Einzelmenschen zur Grundlage zu machen, der sich juristisch seiner Selbst bewusst wird. In der Metabiologie hingegen scheint es darum sich zu drehen, dass wir als Organismen eben jene juristisch qualifizierten Personen sind, die im sozialen System Rollen darstellen, die das Institutionengefüge hervorrufen. In der Metabiologie erkennen wir uns nun innerhalb der Institutionen (und wissen uns verfallen ans Geld); nicht, wie in der Metaphysik im All oder in der Naturphilosophie im Sein.

Das Sozialgefüge ermöglicht, dass sich Handlungssysteme und Interaktionssysteme im Rahmen von Kommunikation unterscheiden können. Es unterscheidet sich hierbei dann

Kommunikation in sich selbst, indem einmal die eigenen Äußerungen (expressiv, sprachlich oder gebärdend) zur Grundlage einer formalisierten Handlung, also eines normativen Sprechaktes werden. Dieser repräsentiert hierbei dann die Ebene der Institutionen, die abgegrenzt wird von den Handlungen im sozialen Raum oder dem ethologischen Verhalten, das uns mit den Tieren eint und ebenso eine Interaktionsebene gründet, wie die symbolische Ebene der Sprechakte. Zum anderen ermöglichen die kybernetischen Anteile, dass die Kommunikation einen Ort für sich erkennen kann, der auch den nicht-normativen Regionen der Gesellschaftsordnung gerecht wird; also auf andere Weisen des Verhaltens Bezug nimmt, als auf die symbolisch geregelten Sprechakte, die sich aus dem konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus speisen und dem Triebleben entgegenstehen, welches dadurch eingehegt und sublimierbar wird.

Die Kommunikation ist die Außenseite des Sozialgefüges, die Innenseite sind Interaktionen. Diese können dann in die Kommunikation hineinwirken und diese ändern – oder aber als Institutionengefüge dafür sorgen, dass die Handlungen koordiniert erscheinen und damit eine objektive Natur natürlichen Sprachgebrauchs zulassen, in dem sich soziales Handeln und damit das allg. Handlungssystem verstehen kann.

Wie Dahrendorf richtig erkennt – und nicht zu unrecht kritisiert –, spielt in der Theorie sozialer Systeme viel Begriffsgeplänkel eine Rolle, welches die Existenz eines Sozialsystems selbst stützt. Ist dies gut? Ich denke es ist sinnvoll; denn das Sein scheint es nicht zu sein, worin wir uns gemeinsam erkennen und Eines können...vielleicht ja die Zivilisation und die damit einhergehende systematische Theoriebildung der Soziologie, die zu mehr Anerkennung kommen muss und die es als reife Wissenschaft zu etablieren gilt.

Das Institutionengefüge erfüllt hierbei die Funktion zum einen Verwaltungsapparat und Geld zu stellen, und zum anderen Einfluß zu nehmen auf das Sozialgefüge, welches durch die Künste und die Ideologien gegründet ist. Anders als das Institutionengefüge reproduziert sich das Sozialgefüge nicht, sondern man erkennt es *als* Historie, die offen ist in die Zukunft und für den Einzelnen notwendig lückenhaft in seiner Vollständigkeit. In dieser Historie erkennt sich das Sozialgefüge in einer spezifischen Situation, an deren Rändern – und damit das Institutionengefüge in sich, als sich Reproduzierendes *in* Historie.

Das Sozialgefüge wirkt auf eine bestimmte Weise oktroyierend auf den Einzelnen, jedoch nur, weil zuvor die Handlungen bestimmte Interaktionen und Diskurse ermöglichten, die die sozialen Systeme so beeinflusst haben, dass die darin stattfindende Autopoiesis eine äußerst robuste Ebene kulturell gefestigter Kommunikationen ermöglichen konnte. Diese Ebene ist

die äußerste, wenn man alltägliche Lebenswelt, Institutionengefüge, soziale Gefüge, System und deren Synthese in der Humanwissenschaft zusammendenkt.

Das System erscheint mir hierbei als eines der Tradition, welches eine liberale Wahrheit fabriziert. Die Humanwissenschaften durchmessen hierbei die Frage, in wie weit die Sprache, die Institutionen, die digitale Sphäre und das Geld ineinanderwirken.

Es muss darum gehen, die normative Ebene so zu konstruieren, dass sie als transformationsebene von Handlung in Interaktion, von Interaktion in Kommunikation und von Kommunikation in Handlung darstellbar ist. Sie ist dann sicherlich sehr plastisch konzipiert, aber ermöglicht eine Perspektive, die im Normativen das Statistische vom Moralischen differenzieren kann; eine Möglichkeit, der Sprache metaphysisch die soziale Aktion und die Möglichkeit, die damit einhergehende originäre Ebene eigener Wirkursachen, die die Sozietät auch für das Mentale mit sich bringt, abzugrenzen von der rein gedanklichen, rein intelligiblen Ebene des Wirkfeldes der Psyche.

Dazu ermöglicht diese deiktische und technisch axiale Perspektive, dass neben der Perspektive auf Diskurs, ein ganzer Spielplatz voller digitaler Anwendungsbereiche sich aufzeigt. Ebenso die Unterscheidung von Formalsprache und derer technischer Apparaturen in Relation zu der natürlichen Sprache, die sich in der intersubjektiven Schicht natürlicher Kommunikation im sprachlichen Alltag – und darin in Anwendung – begreift.

Wichtig ist, dass es nicht nur Wissensfelder gibt, sondern die moderne soziale Welt produziert ganze soziale Systeme, in denen sich bestimmte Sorten von Wissen zur Anwendung bringen. Wissensfelder, wie sie Schütz ins Auge fasst, sind streng genommen nur Bücher oder Bibliotheken¹. Denn Wissensfelder gibt es nicht auf die Weise, wie es Begriffsfelder gibt. Begriffe sind kognitiv, Wissensfelder hingegen sind sozial. Die Begriffsfelder werden aus den Wissensfeldern gespeist, die in der Autopoiesis des Wissenschaftssystems sich übertragen auf die psychischen Systeme.

Kognitiv vs. Sozial.

Man muss zwischen kognitiv und sozial sehr viel präziser unterscheiden. Denn es gibt explizit soziale Phänomene, die gar nicht mehr in kognitiven Kategorien zu fassen sind, sondern so

1 Man könnte sie auch im Umfeld von morphischen Feldern sehen, wie es Sheldrake vorschwebt; dann aber läuft man Gefahr, all zu esoterisch zu werden und in den „New Age“ Gedanken einer „integralen Theorie“, wie sie bspw. Ken Wilber vertritt, zu enden.

funktionieren, dass sie aus der Kognition heraus emergiert sind (nicht unmittelbar aus Natur, wie das einem die Unterscheidung von 1. und 2. Natur weismachen will!). Sie bilden eine Sphäre von Historie, in der sich soziale Systeme und Kontinente, sowie Sozialgefüge und Länder, sowie Institutionengefüge und politische Verwaltungsapparate, auf eine bestimmte Weise unterscheiden lassen. Eine Weise, die es ermöglicht, dem System entweder einen metaphysisch-individuierenden Farbanstrich zu verpassen oder aber einen sozialtechnologisch-dekonstruktivistischen Anstrich, in der die Dialektik aufgeht; sofern sie gerade nicht in Hermeneutik sich aus sich selbst hinausweist und sich verweist auf die eigenen mythischen Ursprünge um in derer Schönheit schließlich zur Ruhe zu kommen, die dem "guten Leben" eingebrannt scheint und in der sich negativ die Metabiologie erkennen kann – oder eben man erkennt sich in Formalität, wie sie der Morphematik, Geometrie und Algebra, sowie der Moral anhaftet.

Internet und Sozialgefüge.

Im Internet kommt zum ersten mal die Frage auf, wie sich soziale Kommunikation und kognitive Information unterscheiden lässt. Denn im Internet stehen sich nicht Organismen gegenüber, sondern Stimmen, die manchmal gar eine KI sind. Das Internet ist somit der optimale Ort, um daran die Unterscheidung von Information, informatischer Kommunikation und Kommunikation klar zu machen. Hierfür brauchen wir das Sender-Empfänger-Modell und das IMV-Modell (Information, Mitteilung, Verstehen) Luhmanns.

Während das IMV-Modell darauf ausgelegt ist, bestimmte Information aus der Kommunikation herauszufiltern, ist das Sender-Empfänger-Modell darauf ausgelegt, Kommunikation zu produzieren. Es spielt dort nicht die Art der Information eine Rolle – ob aus dem System Wirtschaft oder den Systemen Humor oder Mathematik –, sondern, dort wird der Fokus darauf gelegt, dass überhaupt Information übertragen wird.

Während Habermasens kommunikatives Handeln darauf abzielt, eine intersubjektive Ebene zu schaffen, in der Informationen gewaltfrei ausgetauscht werden können, versucht der Ansatz über eine sozialtechnische Intersubjektivität im Internet, eine Informationsübertragung unmittelbar vom System an alle Individuen darin. Bei Habermas steht noch das Verhältnis zweier oder mehr Personen in Relation zueinander und in Einstellung aufeinander, im Zentrum. In dieser sozialtechnischen Perspektive des Sozialgefüges aber, soll das Internet und die deskriptiv überprüfbareren Verwaltungsstrukturen, sowie die Institutionen in ihrem Gefüge

für den Einzelnen und als soziale Systeme für sich selbst, im Zentrum stehen.

Der entscheidende Unterschied zwischen Luhmann und Habermas liegt darin, dass Luhmann das Internet im Auge hat, also etwas originär soziologisches, während Habermas darauf abzielt, zum einen die Utopie zu erhalten mittels Gewaltfreiheit und zum anderen versucht er die politische Sphäre, also die intermittierende Ebene supranationaler Interaktion zur Grundlage zu wählen (auf der fast identische Bedingungen herrschen, wie für die Einzelnen innerhalb einer neu geborenen, aus Kampf und Tränen und Revolution gewonnenen Demokratie).

Während Habermas hierbei die klassische Episteme der Sprachphilosophie im Auge hat, fasst Luhmann die Idee der Kybernetik, um diese mit dem Konzept der Autopoiesis zu verbinden und darauf ein System zu gründen, welches, weil es noch kein Internet gab, Informatik (Computer und Formalsprache) und Verwaltungsapparate (Formalsprache und Menschen) ineinander denkt. Dadurch übersieht Luhmann die Dimension der Technik. Genau dieses Manko könnte eine Theorie des Internets lösen, die in diesem eine bestimmte Weise der Allokation von Information sieht, die sich fundamental unterscheidet von den Ansätzen analoger gesellschaftlicher Ordnungsversuche oder der Information im physikalischen Sinn.

Qualitäten, Lebenswelt, System, Quantität.

Qualitäten 2. Ordnung sind transzendental. Qualitäten 1. Ordnung lebensweltlich. Hierbei sind aber diese beiden Qualitäten zusammengenommen ontologische Qualitäten. Der Qualitätsbegriff der der Quantität entgegensteht hingegen, ist nur zur Hälfte ontologisch. Denn er befasst sich damit, die Qualitäten 1. und 2. Ordnung zu differenzieren und zu sortieren, indem Quantitäten unterschiedliche Metriken ermöglichen, einmal die der nahen und mittleren Distanz, einmal die der weiten und mittleren Distanz, einmal die der mittleren Distance und einmal die der Qualität psychologischer Empfindungsfähigkeit, die auf die Praxeologie oder die Metaphysik verweist, nicht aber auf beide zugleich und sich in der *longue durée* abspielt.

Die Lebenswelt erzeugt Qualitäten die dem phänomenalen Zugang inhärent sind und die darauf zielen, den Moment und die Situation in ihrer Relation zu anderen Momenten zu sehen, die dem eigenen heterogen sind. Sie nivelliert, indem die Phänomenologie zur Basis einer institutionalen Prozesshaftigkeit wird, die zunächst im Sozialgefüge und später als

Institutionengefüge greifbar wird. Es erkennen sich soziale Systeme in institutionalisierten Handlungssystemen; benennen sich dann um, nämlich zu Sozialgefüge. Dieses erkennt dann das Institutionengefüge; welches dann als konkret-allgemeiner symbolischer Interaktion, wiederum die sozialen Systeme als seine abstrakte Allgemeinheit erkennen kann.

Die Lebenswelt ist hierbei metaphysisch als Weltseele begriffen (metabiologisch: doppelte Kontingenz) oder aber in Strukturen determiniert die sich aus einer materiellen Dialektik her ableiten lassen. Die Lebenswelt erkennt an ihrem Horizont die Spuren eines Horizontes der mit der Industrialisierung einhergeht, aber auch mit der erstmaligen Einbettung des Selbstes in eine von Gott *disjunkte* Natur, die sich in Spinoza oder dem Aufklärungsprozess allgemein zeigt. Es ist ein Horizont der Kommodifizierung, der geistigen Verdinglichung, der Kälte einer Eisinsel, die den Proletarier seiner Rechte beraubt und diese Weise der Ausbeutung kapitalistisch verhehlt, indem der Elendspol ausgelagert wird aus dem üblichen Anschauungsrahmen des Gesichtsfeld. (Das Geldwesen ist ein sehr komplexes Feld und der Bettler ein sichtbarer Unsichtbarer im öffentlichen Raum.)

Die Lebenswelt schafft eine Grenze hin zur Systematik einer historischen Geschichtsschreibung. Diese kann nun beidseitig gewendet werden, als eine der Lösung von Problemen aus einer ursprünglichen Falschheit heraus, sowie damit einhergehend natürlicher Neuentdeckungen oder aber der Beseitigung von Potentialen, welche dem System Schaden oder Kränkung bringen könnten.

Während ersteres die Historie so deutet, dass sich darin Aufklärung vollzieht, die den Schein auflöst, der mit der christlichen Geschichtsschreibung einhergeht, also aus Falschheit Wahrheit mittels Dispersion und Transformation ermöglicht (oder in dem Exzess, den Zizek als das Wahre deuten will), verwirft die andere Seite die Historie vor der Neuzeit, um darauf (auf Naturrecht, nur das Recht ist Metaphysik im strengen Sinne [oder eben Theologie]) dann eine materielle Historie abzuspielen, derer man analytisch habhaft werden kann, indem man ihre Strukturmerkmale determiniert, statt sie als Mittler hinein in den zeitlosen Mythos zu verstehen. Gewonnen wird hierdurch die Perspektive auf System, Lebenswelt und damit einhergehend eine fundamentale Differenz in der Anschauungsweise der Umwelt, ihrer Sachen, Dinge, Gegenstände, Prozesse, Intervalle, Morphismen und ihrer nahezu magischen Weise der Ausdeutung, die mit dieser Vielfältigkeit von Umwelt einhergeht.

Das System hingegen separiert eine juristische Zelle aus dem organischen Prozess der Gesellschaft. Diese Keimzelle – analog zu den Sophisten, die sich als erste der Natur entrissen und die Keimzelle der Philosophie erschufen – zeigt sich als eine Grundlage europäischen

Rechtes. Denn darin wird ein idealer Menschentypus mechanisch definiert und der reale Mensch darauf konditioniert, in der Handlung des Einzelnen selbst das Gute zu sehen, – statt, wie es organisch wäre, diese Eigenschaften als Tugenden ins Kollektivwesen der Zivilisation und ihrer abstrakt-allgemeinen sozialen Systeme, sowie konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionen zu verlegen und sich auf die Konsequenzen im ganz realen Sozialsystem zu besinnen; statt sich zu entschuldigen, dass "wir" dummen Bürger dies ja garnicht alles verstehen könnten und damit der Willkür Tür und Tor zu öffnen, eben die Handlung zur grundsätzlichen Ausgangsposition moralischer Fragestellungen zu machen. (Und dabei zu ignorieren, dass auch Fragen der Moral[philosophie] manchmal auf Notwendigkeiten stoßen, die nicht in der Utopie begradigt werden können. Ein Glück gibt es mittlerweile engagierte Jugendbewegungen, die diese Notwendigkeiten herausheben, die von Außen auf die Handlungsfreiheit [ein Kernaxiom der deontologischen Moral] einwirken und eben nicht mehr handelnd, sondern stochastisch erfasst sind.) Es ist nicht verwunderlich, dass das Sozialgefüge erodiert, wenn die Handlung die Grundlage ist und der Verbrecher den Theoretiker in die Praxis hinübergeleitet.

Visualisierung vs. Visualisizität

Hierbei geht es darum, dass die Visualisierung ein Zugriff mittels Imagination oder Vorstellung ist, jedenfalls analog. Die Visualisizierung hingegen zielt auf technische und transzendente Anschauung, sowie die Virtualität, also digitale Phänomene.

Während die Visualisierung ein psychologisches Phänomen ist und das Bild zum Archetyp hat, wählt die Visualisizität das Foto. Denn dieses kann sowohl analog, als auch digital sein; während das Bild stets analog ist – dazu ist das Foto natürlich stets technisch bzw. analog geheißen: mechanisch.

Die Visualisierung zielt auf die Vorstellungskraft, die Visualisizität hingegen ermöglicht, auf technische Weise auf die Bebilderung zuzugreifen, die der Begriffsebene eingedeiht und von dieser auch umfasst ist.

Die Visualisierung zielt auf die existentiellen Ebenen der Phänomenologie und Hermeneutik, die Visualisizität hingegen fasst die technischen und virtuellen Aspekte. Denn es zielt auf die technische oder die modale Dimension. Die Visualisierung hingegen zielt auf die modale Dimension oder den Anschauungsraum (sowie indirekt auf das Intelligible).

Die Visualisierung ist ein analoges Phänomen; also ein Phänomen, welches auf die fehlende Bildlichkeit der Intelligibilität anspielen kann. Die Visualisizität hingegen schafft es nicht, die Intelligible Ebene zu erreichen, weil diese digital und virtuell verbleibt.

Entscheidend ist, dass hiermit Virtualität und Imagination differenzierbar werden, denn die Visualisizität schafft es sozusagen, dass die Zeitungen noch nicht identisch sind mit rein digitalen Medien.

Hierdurch ist gewonnen, dass man die psychologische Ebene, mittels Visualisierung, differenzieren kann von der transzendentalen auf der einen Seite und der medientheoretisch und informationstheoretisch inspirierten Seite auf der anderen; die zusammen so kombiniert werden, dass daraus die Visualisizität destilliert werden kann.

Dynamik und Statik des Sozialgefüges.

Das Sozialgefüge ist kein System. Es ist sortiert mittels Interaktion, wird aber grammatisch und mittels Begriffen "erfasst". Es wirkt zwiespältig, denn auf der einen Seite wirkt es in die Unendlichkeit des Sozialsystems hinein, auf der anderen Seite jedoch stellt es sich innerhalb einer Epoche relativ robust, fast statisch dar. Denn es ist ja Orientierungsknoten für die Individuen, die in der Masse eher dem materiellen Horizont (Rechtspositivismus, Kommodifizierung) anhängen, als dem idealisierenden. Ist es eine statische Einrichtung, dann zeigt sich darin ein Institutionengefüge, ist es jedoch in seiner Dynamik begriffen, dann zeigt sich dieses Institutionengefüge nicht, sondern es zeigt sich dann der konkret-allgemeine symbolische Interaktionismus und das Sozialgefüge als abstrakt allgemeine Kommunikation. Ist es hingegen in seiner Statik begriffen, dann erleben wir es in kommunikativem, strategischem oder nicht-zielführendem und ungeplanten ("In den Tag hineinleben") Handeln. Denn dann befinden wir uns ja als Persönlichkeiten mit Charakter innerhalb des materiellen Horizonts der Lebenswelt und ihrer institutionalisierten Handlungssysteme, die das Institutionengefüge konstituieren – und gerade nicht auf der allgemeinen Ebene des Sozialgefüges.

Wenn wir uns innerhalb des Institutionengefüges befinden, dann erleben wir die Welt nicht in Dispositiven oder in Affekten, sondern effektiv aus dem Temperament heraus und in reinster Mentalität. Um hingegen das Sozialgefüge zu verstehen, muss man sich loslösen von der unmittelbaren Ausdrücklichkeit der Expression und Mimik und sich einlassen auf den

Kosmos, den die liberale Tradition für uns vorgesehen hat; wie verquer er auch immer sei, geht er über die Lebenswelt hinaus ins originär europäische Transzendente, das durchaus eine Daseinsberechtigung hat(te).

Das Sozialgefüge ist geringer als das Luhmannsche System, aber mehr als der Diskurs und dessen normatives, expressives und szientisches Handeln. Es markiert eine Grenze, die, wenn gezogen, das Institutionengefüge überantwortet an den konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus und die damit einhergehende Entwicklung von Institutionen, die Vergesellschaftung in eben diesen Institutionen und das alltägliche Leben in einer Lebenswelt, die material durch den Horizont dieser Institutionen geprägt ist – und dieser Prozess geschieht dann im Sozialgefüge, weil der symbolische Interaktionismus, dem die Funktionsweise des Institutionengefüges (Deutschland, China, USA, etc.) auf konkret allgemeiner Ebene überantwortet ist, sich in jenes abstrakt allgemeine Sozialgefüge hinein verallgemeinert, um sich seiner Form als Kommunikat (und deren technisches Surrogat) und Kommunikation sozialer Systeme, gewahr zu werden.

Ist die Grenze hingegen verschwommen und mittels einer Universalisierung von Sprache unkenntlich gemacht, dann befinden wir uns nicht mehr innerhalb eines Gefüges oder des konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus, sondern sind zurückgeworfen auf die Perspektive, die uns der logische Positivismus und die Logik im Allgemeinen, ermöglicht hat. Nämlich eine Perspektive, in der das Individuum, dann als durch und durch verrechtlichtes Wesen, beeinflusst wird von der Philosophiegeschichte zur einen und zur anderen durch die Maximen, die uns die (fehlende) Ethik [Moralphilosophie] des Systems aufnötigt. Diese Ebene wirkt dann aber nicht mehr ins Soziolalontologische hinein, sondern bleibt reine Philosophie. (Es sei denn natürlich die Rechtsphilosophie, die hier Grenzfall ist. Man könnte meinen, die politische Philosophie auch; doch das wäre ein Trugschluss, denn die politische Philosophie ist beeinflusst von der Sozialontologie, wirkt aber nicht [direkt oder unmittelbar] auf diese ein.)

Entscheidend scheint, dass das Sozialgefüge es ermöglicht, gleichzeitig Dynamik und Statik zu denken. Nämlich gerade deshalb, weil die Statik des Institutionengefüges interdisziplinär auf eine Dynamik trifft, die die Dynamik der sozialen Tatbestände alleine, bei weitem unterbieten kann; was in diesem Fall heißt, noch mehr Dynamik zu haben als die Sozialwissenschaften. Das Sozialgefüge hat in sich den statischen Horizont des Institutionengefüges und gleichzeitig ist es als Sozialgefüge in den interdisziplinären dynamischen Kosmos eingebunden; der Einzelne wird also in der Dynamik der

Kommunikation selbst, auf die Allgemeinheit des Systems zurückgeworfen, durch welches hindurch die (symbolische) Lebenswelt sukzessive zum Begriffe des Begriffes selbst wird – mittels dem sich Begriffe dann nicht nur ergreifen lassen, sondern gefasst wurden und werden, also dingfest gemacht werden. (Schlussendlich wird der Verbrecher erfasst, nicht ergriffen! "Ergreift ihn!" ist der Befehl, auf den das physische Erfassen durch Fußsoldaten oder Schergen erfolgt.)

Das Sozialgefüge ist funktional und rational organisiert, während das Institutionengefüge eingespannt bleibt in die historische Dimension, sowohl in seiner materiellen Ausprägung als Rechtspositivismus, Kommodifizierung und in Gestalt des Hirnforschers; als auch in seiner geistigen Gestalt, die im Mythos zur Ruhe kommt und dann den Weg der Metaphorologie und negativen Theologie wählt, der in der plastischen Welt der Allegorie und Technoimagination (Vilém Flusser), sowie der Druckerpresse endet. – Jedenfalls ist das Institutionengefüge eingefügt in historische Wirkungsgeschichte, während das Sozialgefüge eher darauf abzielt den (durchaus sehr realen) utopischen Ort strukturell greifbarer zu machen. Es ermöglicht nämlich eine Ebene, in der Interaktion keine Rolle mehr spielt, sondern transformiert wurde zu Kommunikation oder zu kognitiver Information; eine Ebene also, die transkultural ist.

Kommunikation ist hierbei sowohl im Sozialgefüge, als auch im Institutionengefüge zu finden. Entscheidend ist, dass im Institutionengefüge ebensogute Antworten auch mittels interaktionistischen Konzepten möglich erscheinen, Kommunikation also noch nicht auf den Plan gerufen werden *muss*, aber natürlich dennoch eine mögliche Weise des Beschreibens ist.

Während das Sozialgefüge von unten durch aktives Handeln beeinflusst wird, wirkt es von oben mittels Autopoiesis und Kommunikation in die Institutionen und Personen/Individuen hinein. Dazwischen spielt sich dann die Ebene der Interaktion ab, in der expressives Handeln (oder die Rektion) transformiert wird zu propositionalen Gehalten und deiktischen Sätzen. Auf der selben Seite zeitigt sich das Regelfolgen oder kategorische Imperative im Systembegriff der Philosophie, der das Sozialgefüge umfasst und als solcher nicht mehr soziologisch relevant ist. Dennoch sei gesagt, dass die institutionalisierten Handlungssysteme bis in diese Systemebene der Philosophie hineinstrahlen – und es deshalb das Sozialgefüge ist, welches in die Institutionen hineinwirkt; dies jedoch als eines, das in diesem Fall wie eine Handpuppe wirkt, durch welche das kommunikative System selbst hindurchgreift, das zuvor die institutionalisierten Handlungssysteme inauguriert hat, die dann als Institutionengefüge eben jene Handpuppe mimen, durch das sich hindurch das System hinter dem Sozialgefüge zeigt.

Auf der anderen Seite des Sozialgefüges zeitigt die Interaktion die Blaupause für soziale Systeme, die über die diskursive Rekonstruktion von Institutionengründung hinausgeht, hinein in eine kybernetische Betrachtungsweise von Gesellschaft. Vielleicht ist die kybernetische Betrachtungsweise eine, die die unscharfen Schablonen der Zivilisation aufzeigt; während die diskursive Seite von unten an die konkrete Gesellschaft, der man immanent ist, stößt und damit nur Teil der Zivilisation bleibt, nicht diese in voller Fülle einsichtig macht.

Weshalb ist die mittelalterliche oder höfische Gesellschaft wichtig für das Verständnis der Sprachgemeinschaft als archaische Version, auf die sich die Hermeneutik und die Psychoanalyse bezieht?

Die höfische Gesellschaft ermöglicht es, die Sprachgebundenheit in der natürlichen Form zu erleben. Denn die Form, das grammatische Regelsystem, das mit der Logik seit Frege Einzug gehalten hat, spielt dort noch keine Rolle. Die Sprache steht dem Handlungskodex entgegen, in dem sich das moralische Regelwerk zu jener Zeit noch deutigte. Heute ist es so, dass die grammatische Analyse der Syntax, der Rektion, der Flexion und die Struktur propositionaler Gehalte, mit ihren Pronomen und der damit einhergehenden Deixis, sich als Hort des moralischen Regelsystems zeigt. Denn seit Habermas kennen wir die ideale Sprechsituation, seit der analytischen Sprachphilosophie den kompetenten Sprecher (exklusiver kann es nicht werden; damit aber immerhin notwendig moralisch) und seit Austin den Sprechakt.

In jener Zeit jedoch war es so, so scheint es, dass sich noch keine Ebene formaler Sprachlichkeit ergeben hatte, die über Regeln des Verhaltens hinausgegangen wären. Dies wurde dadurch kompensiert, dass die höfische Gesellschaft sehr sensibel auf Gestik und Mimik, sowie die strategischen Ränkespiele reagierte. Hierbei ermöglichte dieses Umgarnen der Charismatischsten am Hofe, dass sich daraus eine andere Weise ergab, wie Sprache in Relation zu Gesellschaft und Moral stand und steht, als es die heutige Weise zu sein pflegt.

Das Höfische zeigt sich hierbei nicht so, dass alles versprachlicht werden kann, wie das in der Gegenwart der Fall ist. Aber auch nicht so, dass Sprache und Gestik noch eine Einheit wäre, wie es archaisch der Fall ist. Es gibt am Hofe bereits Symbole, aber noch keine klare Trennung von Sprachlichkeit in ihrer Bedingung der Möglichkeit und Sprache in ihrer natürlichen Ausprägung, wie die moderne Philosophie dies in formaler- und natürlicher Sprache vorsieht. Dadurch gibt es eine viel peniblere, viel förmlichere, viel zeremoniellere

Weise des Verhaltens auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber eine enorme Sensibilisierung für Physiognomie und Schnippigkeiten, die die Anderen gewollt oder nicht, an den Tag legen.

Hierdurch ergibt sich die Struktur, dass die Sprache gerade dabei war, sich in Formalsprache und natürliche Sprache zu differenzieren. Dies geschieht, indem sich das "Tableau der Arten" konstituiert, mittels dem sich die Sprache aus einer Repräsentation von Ähnlichkeiten auf platonischem Niveau, wandelt zu einer Sprache, die sich auf die Funktionalitäten konzentriert und sich "in-der-Welt" weiß, gebunden an die Organismen. Die Organismen und derer innere Funktionsweise ist es dann, was der Sprache ihre Entfaltung ermöglicht.

Die höfische Ordnung ist hierbei als möglicher Übergang zu sehen, in der sich die Sprache aus einer repräsentativen Einheit von Geste, Wort und Ding wandelt, hin zu einer Sprache, die auf die nicht-(mental)-repräsentierten Eigenschaften an den Gegenständen selbst verweist und welche später ermöglichen wird, dass sich eine Formalsprache entbergen kann, die von jeder moralischen Prämisse frei ist. Dies geschieht, indem die höfische Gesellschaft strikt differenziert zwischen dem Verhalten zu Hofe, welches sich orientiert an normativen Gepflogenheiten, die sich u.a. symbolisch begründen und die auf die psychoanalytische Seite zielen. Auf der anderen Seite hingegen herrscht dort eine sprachliche Leichtigkeit vor, die nicht durch allzustrenge grammatische Regeln bestimmt ist und in der sich nicht darum geschert wird, ob es formale Regelsysteme auf einer semiotischen Ebene gibt; dafür aber herrscht ein enorm strenger Verhaltenskodex im meuchelnden Miteinander um die Gunst des Königs und der hohen Beamten.

Die Semiotik wird dort gerade erst vorbereitet, indem nämlich diese höfische Epoche differenzierbar wird. Nämlich abgrenzbar von der archaischen Epoche, die noch keine "Sprache", noch keine Worte kannte, sondern nur Laute, die Dinge, Befehle oder Situationen bedeuteten. Und auch abgrenzbar von der modernen Epoche grammatischer Regelsysteme, die den Anspruch haben, formale Sprachen und deren Syntaxanalyse und Logik klar zu differenzieren von den Feldern natürlicher Sprachen und derer alltäglicher Kommunikate. – Erst hier zeigt sich die Semiotik nicht mehr einfach als unhinterfragte Wahrheit, sondern als "in-Frage-gestellt"; dadurch wird Semiotik im Anschluss an die höfischen Gesellschaft zu einer Theorie im wissenschaftlichen Sinn, nachdem zuvor darin sich noch "die Wahrheit Gottes" und eine unmittelbare Physiognomie (der berühmte Schädelknochen als phänomenologische Essenz, die Žižek, nicht völlig zu unrecht, als lächerlich bezeichnet) sich darstellte, neben der gewohnten Ebene der Tonalität, der Klangfarbe, der

Sprechgeschwindigkeit und der damit einhergehenden Rhythmen, Harmonien und Intervalle, die die natürliche Sprache jederzeit bereit hielt und hält.

Hierdurch lässt sich gewinnen, dass man eine klarere Distinguierbarkeit erreicht, insbesondere in Bezug darauf, wie sich im großen Komplex "Sprachlichkeit" {und Kognition}, informationstheoretische und kommunikationstheoretische Aspekte differenzieren lassen. Denn eine präzise Unterscheidung, was denn eigentlich kognitive Information oder gar physische Information sei und wie diese in Relation stehe zu Kommunikation; welche ja gerade dadurch besticht, nicht physisch oder kognitiv/organisch zu sein, dennoch aber informatische Anteile zu tragen; – und als solche maximal in digitalen Formen verortbar zu sein, wenn man sie nicht autokatalytisch sein lassen will; oder aber (Ursünde!), sie reduzieren wollte auf Handlungstheorie und konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus.

Die höfische Gesellschaft kennt Symbole und davon abgehoben eine Sprache, die neben dem Verhaltensethos zu Hofe relevant ist. Die modernen Regelsysteme, mittels denen die Sprache in ihrer ganzen Komplexität und als lokaler Holismus zum Vorschein kommt, sind der höfischen Gesellschaft noch unbekannt; ermöglichen es aber, der Sprache ihren korrekten Ort zuzuweisen – nämlich in den Organismen und nicht, wie dies die Scholastik vermeint, in den Himmelshöhen eines Platonismus und der damit einhergehenden Suche nach Ähnlichkeit, die der Perfektion zustrebe und sich an dieser geometrisch orientieren solle...dort findet sich nur Dasselbe, aber zerrissen.

Was ist ein Gefüge?

Ein Gefüge hat immer Gestalt. Es ist mehr als Form, gerade weil es ein Wesen ist; während eine Form sich an den Maßen und Verhältnissen der Natur ablesen lässt. Dies bedeutet, dass ein Gefüge stets durch und durch lebendig ist. Damit ist ein Gefüge jedoch eine Ordnung des Organismus. Es ist metabiologisch, nicht metaphysisch verwirklicht (Luhmann ist in gewissen Bahnen noch metaphysisch, wenn er einen operativen Konstruktivismus anpeilt). Denn metabiologische Formen zielen auf die gegebene Welt, die metaphysische Gestalt aber verfängt sich in den anwesbaren Gegenständen, die über die Gegebenheit und die validierbaren Tatsachen hinaus, auch konstruiert, intelligibel oder "messianisch empfangen" – so es so etwas geben solle –, sein können.; was im Grunde quasi heißt, dass etwas transzendental ist.

Das Gefüge hat in sich nichts als lebendiges, denn es emergiert aus der Biosphäre, nicht aus einer Schöpfungsgeschichte oder einer leblosen Materie. Es ist in dem Sinne so autokatalytisch, wie Luhmann es für richtig hält – niemals aber ausschließlich autokatalytisch in seinem Ursprung.

Ein Gefüge ist entweder kulturell und tradiert. Dann ist es ein Institutionengefüge. Dieses wird mittels Sprachlichkeit und Norm zu Institutionen, Vereinen und Organisationen geformt; ist also in sich vollständig sprachlich. Man gründet damit die "Institution [Metainstitution] Sprache", die dann, zusammen mit dem Normenkatalog anomischer Lebensverhältnisse (die negativ eingehen), ein Sozialgefüge emergieren lässt, das allgemeiner und umfassender noch ist, als die kulturell tradierten Formen symbolischer Interaktion.

Denn während die Institutionengefüge ganz in kommunikativem, strategischem oder messianischem Handeln sich zu einer Kultursphäre ausbilden, in der die Herr-Knecht-Asymmetrie ihr Unwesen treiben darf, schafft es das Sozialgefüge, über diese Besonderheit der spezifischen ("meiner") Kultur hinaus, auch ein Bewusstsein für die Komplementarität anderer Kulturen und derer institutionalisierter Handlungssysteme, in Relation zu meiner eigenen Kultur (und dem dazugehörigen institutionalisierten Handlungssystem) herzustellen und jene nicht nur symmetrisch der Meinigen entgegen zu wissen; oder diese Differenz gar ganz darunter verschwinden zu lassen, dass Europa ja „universelle Wahrheit“ fabriziere und deshalb andere Kulturen nur sekundär relevant erschienen, da man am Ende ja doch die Weisheit mit Löffeln gefressen habe/hätte (Obwohl wir das Kapital lieben und zu Luft machen, statt es als Eisen zu belassen!!! Wir armen Irren :D).

Ein Institutionengefüge ist jedenfalls dadurch charakterisiert, dass sich darin das Subjekt spaltet in ein juridisches, ein ökonomisches und ein politisches. Diese Spaltung bewirkt dann die Einsicht in die informationstheoretisch geprägte Kommunikation, wie sie bei Luhmann zu vollster Inspiration sich bringen konnte. Ein soziales Gefüge hingegen ist von *vornherein* ohne (bzw. mit zeremoniell/medial, jedenfalls öffentlich, geregelter) Konflikt konzipiert; das macht seine größere Allgemeinheit zu den Kulturwissenschaften aus und fügt sich in die informatische Ebene Luhmannscher Kommunikation. Hierdurch ermöglicht es eine Verallgemeinerung auf die irdische Zivilisation in ihrer Gesamtheit; dies aber natürlich und ohne jede Frage, auf Kosten der spezifischen Verhältnisse, die der soziale Mesokosmos handlungstheoretisch und "historisch verbürgt" (Kulturwissenschaft); mittels Sprache, Geist und Geschichtsschreibung verdichtet hat zu Lebenswelt – welche sich, als materieller Horizont (Rechtspositivismus und Kommodifizierung), dazu aufruft, Habermas in seine Idee

der herrschaftsfreien kommunikativen Handlungen zu folgen. Diese versucht nämlich eine Ebene zu begründen, die moralisch ist, aber sich aus den kontingenten Naturbedingungen von zivilisatorischer Entwicklung her ableitet, statt aus einer mythischen Reinheit und einem "wehret den Anfängen", das wohl eine anthropologische Konstante bei uns endlichen Wesen ist und darum natürlich auch in den einzelnen Kulturen Wirkung entfaltet. Nicht aber notwendig im Sozialgefüge, das als solches auf die Unendlichkeit der Gegenwart verweist, damit weniger auf den Ursprung als vielmehr auf den Weg der Institutionengefüge und derer intermittierende Räumlichkeit, durch den sie gemeinsam fließen.

Aufbauend auf diesem Versuch, lässt sich dann ein Zugriff auf Luhmann, ein Zugang zu sozialen Systemen mit Hilfe der Unterscheidung von Origo und Deixis hinbekommen. Das Problem bei Luhmann ist, dass er soziale Systeme und informatische Systeme nicht hinreichend differenziert, sondern die gesamte Maschinenebene ausschließlich mechanisch begreift und nicht unterschieden in digital und analog – damit der Sache nach nicht unterscheidet zwischen ingenieurwissenschaftlichen Maschinen und informatischer Automatentheorie; die zwar Technik voraussetzt, als solche aber dennoch kognitiv operiert. Er bedarf dieser Differenz nicht, da die Allopoiesis hier beides in sich eint; allopoietisch jedoch steht man dann quer mit der Philosophie; was, vorhersehbar, Probleme aufwirft!

Ein Gefüge charakterisiert sich also dadurch:

1. Global sich zu finden in natürlicher Sprache (Redewendungen, Sprichworte) und dem damit einhergehenden Alltag, an dem man, wie selbstverständlich, partizipiert.
2. In Kommunikationsbegriffen beschreibbar zu sein, nicht in Handlungstheoretischen Begriffen. Es ist ja gerade die Handlung, die das Gefüge ermöglicht hat und ermöglicht; diese kann nicht wieder der Beobachter des Gefüges selbst sein.
3. Sozialgefüge interagieren und verändern. Sie bewegen sich nicht, sondern zeigen sich jedes mal aufs neue in einer spezifischen Situation; an deren Rändern.
4. Gefüge verfassen sich sprachlich und verstehen sich als Schleuse in den historischen Prozess, dem sie verpflichtet sind und der – mangels Alternative – vollumfänglich affiziert wird innerhalb der jeweiligen Kultur, innerhalb eines spezifischen Institutionengefüge.
5. Gefüge heißt: eine planetare Zivilisation. Entweder in ihrer Vielfalt: Institutionengefüge – oder aber ihrer Einfalt und Einheit: Sozialgefüge.

Es sind die sozialen Systeme, die diese Ebene greifbar machen. Denn mittels diesen ermöglicht es sich, den herrschaftsfreien Raum des Diskurses zu nutzen, um – zugegeben ein wenig mit utopischer Hoffnung verquickt – darauf aufbauend die Zivilisation in ihrer Gesamtheit und als Begriff stärker der bloßen Naturwissenschaft und der Natur als Begriff entgegenstellen zu können. Hierdurch ermöglicht sich nämlich, den Mythos als Ursprung von beidem; von Natur(wissenschaft) und Sozietät gleichzeitig, zu gründen, um darauf aufbauend dann dem deterministischen Kosmos der Naturwissenschaften eine zweite, dann metabiologische Ebene – eben die Sozietät –, gegenüberstellen zu können. Dies schafft es, die Bindung an die Metaphysik zu lösen, indem ein drittes Element eingeführt wird; nämlich das der Metabiologie, welche ein Über- oder Gegengewicht gegenüber der Metaphysik ermöglicht auf der einen Seite. Sowie auf der anderen Seite es zugleich schaffen könnte, die Sozialwissenschaften als ernsthafte Alternative zu einer theologischen Ursprungs- und Gesellschaftsdeutung zu lesen; weil diese eben aus Metabiologie, statt aus Metaphysik entspringt oder sich gar selbst schöpfte (soziomorphismus vs. anthropomorphismus), wie eine creatio ex nihilo gar fast schon...allerdings nur fast, Existenz kann hiermit nicht gefasst werden – der Sinn allerdings allemal.

Entscheidend gewonnen wäre damit, dass sich die Ebene des Organismus und die damit einhergehenden juristischen Implikationen sich innerhalb von Metaphysik erkennt. Diese vielen Organismen erkennen sich dann aber wiederum als soziale Wesen (meinethalben sprachbegabt). Dies jedoch diesmal metabiologisch, nämlich in einem Soziomorphismus, statt in einem Anthropomorphismus. Gewonnen ist dadurch, dass sich die Metabiologie auf soziale wie psychisch-organische Phänomene bezieht, die als solche abgehoben sind von den physischen Phänomenen und den Mikrophenomenen der Naturwissenschaften. Der Nutzen zeigt sich darin, dass dann eine Ebene der Kommunikation emergieren kann, in der wir uns gemeinsam digital Einen können; bzw. diese Metabiologie erkennt sich eben nicht nur als Organismus, sondern auch in der sozialen Welt; die, paradox, aus der Kognition emergiert, weil unsere Tradition sie dort hinein verfrachtet hat als sie die Allmacht einem Urersten gab, statt sich und die eigene Zivilisation zu ermächtigen (auch gegenüber dem Unbekannten der Tiefe und Flüchtigkeit), um die Möglichkeit einer Allmachtsphantasie auch und gerade für den Einzelnen, garnicht erst in die Welt kommen zu lassen.

Antezipieren und Antizipieren.

Es gibt einen Unterschied zwischen Antezipieren (auf die Vergangenheit sich beziehen, diese in die Gegenwart integrieren) und Antizipieren (auf die Zukunft sich beziehen, die Utopie vorwegnehmen).

Der Mensch ist ein kommunikatives Wesen, kein kognitives. Kognitiv ist er nur, wenn er plant und sich oder seine Gruppe (im extrem "uns") ins Zentrum stellt gegen eine äußere Bedrohung oder im Sinne eines Erkenntnisinteresses (blöd nur, wenn dann plötzlich der äußere Feind sich verdünnt, die Aggression aber bestehen bleibt und nicht in Erkenntnisinteresse übergeht). Kognitiv und in förmlicher Sprache, sind wir, wenn wir die Affekte und Dispositionen, die ein Einzelner gegenüber seiner Zeit haben kann, wenn wir diese in eine normative oder nominelle Ebene hinaufziehen und emporheben können. Die Affekte und Dispositionen gewähren uns hier einen gewissen Abstand von der natürlichen Alltagssprache, indem wir mittels einer Formalsprache und ihrer "Gesetztheit", in eine Position kommen, die uns als Beobachter kennzeichnet, der sich kognitiv nicht in der sozialen Situation befindet, sondern sich dieser entzogen hat, hinein in die eigene Kognition, in der die Planung und Strategie sich erhebt über die rein sozialen Prozesse, in denen man sich in alltäglicher Sprache und kommunikativem Handeln wiederfindet; somit also in die Rationalität der Philosophie und des ahumanen Wissenschaftssystem.

Die natürliche Sprache hat hierbei aber zwei Dimensionen. Die Sozialtechnische des Internets, die digital ist und die Alltägliche der Lebenswelt, die analog ist. Sie ist Ausgangspunkt der formalen Sprachen und Endpunkt des, mittels Kommunikation hervorgerufenen Verhaltens der vielen Einzelnen in der koordinierten Atmosphäre eines Gewimmels in sozialen Systemen (dem kommunikativen und strategischem Handeln steht ja der normativ geregelte Sprechakt entgegen)

Die formale Sprache ist im Grunde dann entweder logisch und metaphysisch – oder aber sie wird virtuell und technisch und wird zu Schaltplänen (Logikgatter, Schefferstrich) oder aber zu wahrheitsfähigen Sätzen der empirischen Wissenschaften, deren Spezialdiskurse dann normale und formale Sprache in sich vereinen.

Die Kommunikationsebene spielt hierbei eine merkwürdige Doppelrolle. Denn einmal ermöglicht sie Input, der sofort zu Information in kognitiver Umgebung wird – eben propositionaler Gehalt in einer kontrollierbaren Umgebung. Aber gleichzeitig ermöglicht sie auch, dass Information, die als solche gekennzeichnet, d.h. bestimmt oder spezifisch ist,

übertragen wird in Kommunikationskanälen oder mittels derer Medien.

Die Frage die sich stellt ist, wann ist Kommunikation reine Kommunikation und nicht informatische Kommunikation oder gar nur kommunikative Information? Wie kann ich Kommunikation und klassische Information differenzieren und auseinanderhalten?

Man könnte hier ein "Kommunikat" definieren, mittels dem man in die passliche Lage kommt, eine kleinste Einheit zu haben, die sowohl digitale Kommunikation, als auch analoge Kommunikation sein kann. Man könnte an diesem weiterhin bestimmte Eigenschaften dingfest machen, an denen sich erkennen lässt, ob etwas Information der Natur oder gar technische Information ist – oder aber Information aus der Sozietät. Aber wahlloses Definieren ist eigentlich meist ein Eingeständnis des Scheiterns; dennoch erscheint eine solche Definition sinnvoll. Denn es gilt, genauer zwischen sozialer Entropie und informatischer Entropie zu differenzieren, um auf dieser Basis dann tolles zu vermögen.

Einrichtung und Angelegenheit.

Im Sozialgefüge spielen Begriffe der konstruierten Bewegung eine große Rolle. Beispielsweise ist da von Einrichtungen die Rede oder von Angelegenheiten. Die Einrichtungen bspw. zielen darauf, eine Richtung, die im Sozialgefüge ausgehandelt und für gut befunden wurde, dem Institutionengefüge zu überantworten, somit die "programmierte" Richtung zur Angelegenheit der Organisationen des Institutionengefüges werden zu lassen, die auf Basis diskursiver Verständigung operieren, oder den Menschen eine Satzung bzw. Gesetze gibt.

Im sozialen Gefüge ist die Währung kognitiv und materiell (Gehirnprozesse und Autopoiesis oder ethologisch: bloße Fortpflanzung, schiere Reproduktion), während es im Institutionengefüge um die klassischen Währungen geht (Macht, Geld, Prestige, Liebe)

Damit wird ermöglicht, dass das Sozialgefüge nur materiell ist. Es zielt auf die materielle Seite historischer Reproduktion. Das Institutionengefüge hingegen zielt auf die symbolische Seite der Reproduktion der lebenswelt in ihrer historischen Autopoiesis.

Man geht vom amorphen los, konstruiert Formen. Strukturen sind weniger präzise als Formen, aber so gut wie alles hat Struktur. Primär menschengemachtes hat Form, weil eine gewisse normative Forderung in der Form sich zeigt – selbst bei scheinbar rein physikalischen Formen.

Macht und Gefüge.

Ein Gefüge zeigt sich dadurch, dass Institutionen, Organisationen und Einrichtungen, Ritzen in die sozialen Systeme einpfurhen, die lebensweltlich eine Autoritätsasymmetrie in den öffentlichen Raum hineinschabt.

Ein Gefüge ist eine Analogie auf die Geographie und -logie. Es zeigt sich darin eine (quasi) statische Struktur, die einen Horizont hat (Rechtswesen, Kommodifizierung). Als solches kann es dann eine Mittlerfunktion spielen, denn es zeigt sich darin u.a. die Transformation von Einfluß zu Macht; eben von Interaktion zu Kommunikation, von Strategie zu Verständigung – und dann, wenn diese einmal institutionalisiert ist als Institutionengefüge; eine herrschaftsfreie Sphäre als Sozialgefüge, in der die Weise, *wie* Einfluß geübt werden kann, mittels des sozialen Gefüges reguliert, eingeschränkt und sanktioniert wird. Als Mittler wirkt es zwischen Lebenswelt und System.

Das Sozialgefüge wirkt hier als der Ort, der entspringt, wenn die Ebene des Staatsbürgers (Dahrendorf), welche das Institutionengefüge in Europa hauptverantwortlich reguliert, sich selbst die Herrschaftsfreiheit überantwortet hat. Das Sozialgefüge ist der Ort einer Zivilgesellschaft, d.h. einer Gesellschaft, die sich in ihrer eigenen Form der Herrschaft sich Regeln gesetzt hat, die unmöglich Gewalt des Staates impliziert (außer die Polizei, Verteidigung).

Das Sozialgefüge ist kommunikativ und interaktiv. Es ist ein Gefüge, in dem sich das Subjekt in Kommunikation verstehen *kann* und dabei nicht in den Massenmedien aufgeht und sich "von außen" leiten lässt, sondern selbstbestimmt von innen her ist, und die eigene rechtliche Autonomie innerhalb der kontingenten Grenzen des Verfassungsstaates, gegenüber eben jener rechtstaatlichen Instanz auch durchsetzen kann.

Das Sozialgefüge verlegt die Letzthoheit über die Konstitution des Staates, heraus aus einer Mythologie, die die Menschen übergeht und ermöglicht es so, dass die einzelnen Menschen als Letztbegründung gleichzeitig die erste Bedingung von Staatlichkeit sind. Denn während ein Institutionengefüge durchaus autoritär oder mythologisch sein kann, ist ein Sozialgefüge in seinem Keim auf einer Zivilgesellschaft gegründet.

Ein Sozialgefüge erfordert den transparenten Zugang zu Informationen, denn nur in diesen zeigen sich kommunikative Prozesse, die dann als solche die fast unsichtbare Differenz

aufzeigen, die sich zwischen informatischer und sozialer Entropie zeigt.

Das Institutionengefüge ist ein interaktionistisch geschaffenes, erstmaliges Gestell einer Gesellschaft. Ist ein solches gegründet, was meist mittels Religion geschieht, ist die nächste Stufe, innerhalb diesem institutionellen Gefüges, welches oktroyierend entstand, eine Zivilgesellschaft zu gründen, d.h. das soziale Gefüge so zu konzipieren, dass sich darin das, erstmalig durch das Institutionengefüge emergierte, Wertesystem einer Wertordnung einer Kultur zeigt. Denn dieses ist die Pflicht eines Jeden, der sich in (s)einer Gesellschaft findet; man muss die überbrachten Werte ehren, auf dass die Weltgemeinschaft, die zukünftige Erdzivilisation, den Menschen über den Staat stelle. Denn als Europäer steht der Mensch über dem Staat und gleichberechtigt neben der Gemeinschaft – mit allen Problem, aber auch aller Emphase (Emphase heißt mediopassiv: Dispositive, negativ: Affekte) und Freiheit die damit einhergeht.

Das Institutionengefüge wirkt instrumenteller als das Sozialgefüge. Es zeigt sich darin materiell vorallem der Verwaltungsapparat, aber auch das regionale Brauchtum, das sich innerhalb der Institutionen eines geographischen Gebietes, begründet hat, um die legitimierte Ordnung zu stützen und Konform zu halten mit den tradierten religiösen Zeremonien und Riten, die sich u.a. im Rechtswesen niederschlagen – oder in der starken materiellen Fixiertheit des Abendlandes. Denn in diesem wurde beschlossen, den Mythos neu zu denken.

Diese Freiheit, den Mythos neu zu denken – anders als China! -, liegt dem europäischen Sozialgefüge zum Grunde. Denn dieses fixiert sich auf die Wissenschaft als Taktgeber, neben der Praxis einer lebendigen Demokratie. Dabei besteht jedoch die Gefahr, dass sich Brauchtum und Gepflogenheit auflöst und damit das Normensystem und dessen Eingerichtetheit im täglichen Verhalten erodiert. Die Frage ist, ob ein Szientismus hinreichend Sinn stiften kann, um als Religionsersatz gelten zu können? Ich denke, es ist zumindest nicht unmöglich – ich persönlich glaube, der Szientismus ist die einzig gangbare Option für einen kollektiven Mythos im Westen. Nur in diesem können wir es schaffen, uns vom Minimalkonsens des Konsums und des damit einhergehenden – destruktiv wirkenden – positiv rechtlichen Gefüges, zu lösen und eine Wertebasis zurückerobern, die dann wieder mit Gold beschwert werden kann. Denn aktuell verwäscht sich diese Basis ja, je mehr sich das Gelde in seiner Dichte verdünnt und damit die Gier des Einzelnen, sowie die Furcht der Masse vor dem Absturz ungewollt zu fördern beginnt.

Es muss gelingen, mittels der Unterscheidung von Sozial- und Institutionengefüge, eine Grenze aufzuzeigen, an der Kommunikation sich spaltet in originär institutionelle

Kommunikation, d.h. Symbolische Interaktion. Zweitens in Interaktionen, die abseits von Symbolen bestehen, die also am Material selbst beobachtbar sind als Verhalten in zwischenmenschlichen Situationen und im öffentlichen Raum. Drittens als Handlungen, die innerhalb einer sehr (aber nicht völlig!) stabilen Ordnung einmal kommunikativ, einmal strategisch, einmal messianisch sind und die – auf der ganz anderen Seite – auch als Kommunikat oder dessen technisches Surrogat; also als Kommunikation (oder geologisch beschaut: als institutionalisierte Handlungssysteme) einsichtig wird.

Ein Gefüge ist keinesfalls eine Ordnung die die Psyche (nur) als seine schlussendliche Umrandung vorfindet. Vielmehr findet sich die Psyche immer bereits in einem Gefüge wieder. Denn es ist selbstbestimmt, also rechtlich autonom. Als Psyche jedoch wäre das Subjekt autark und unabhängig; nicht darauf angewiesen, autonom zu sein. Das Gefüge ist originär soziologisch, ohne Aussicht darauf, jemals direkt und unmittelbar an eine Psyche zu stoßen. Denn sobald es psychisch würde, würde es förmlich und höfisch und es käme die Handlung als Sprechakt zum Worte; damit aber kein Gefüge mehr, sondern wieder ein Mensch.

Das Verhältnis von Sprache und Gefüge ist spannend. Denn es scheint so, dass Sprache einmal psychologisch sein kann, einmal aber, dann allgemeiner, auf einen lokalen Holismus verweist, der in die Zeitlosigkeit der Transzendentalphilosophie deutet. (Fraglich ob man dann in der Gegenwart ohne Zukunft und Vergangenheit ist – oder wirklich in einer Sphäre, die gar die quantitative Unendlichkeit der Gegenwart transzendiert haben sollte und christlich mit der Ewigkeit einhergeht!)

Herrschaftsfreiheit.

Die Herrschaftsfreiheit die Habermas postuliert, ist eine der Länder und Institutionen; keine der Individuen, Organisationen und Einrichtungen. Es geht hierbei darum, eine Struktur von Diplomatie zu finden, in der die Verständigung der Anwesenden im Zentrum steht, die Habermas noch als individuelle Persönlichkeiten vorstellt. Die Herrschaftsfreiheit ist eine, die in der Kommunikation als Form, funktioniert, nicht in Interaktion und digitaler Wuseligkeit. Ist letzteres der Fall, dann bedarf es bestimmter Mechanismen der Allokation der Herrschaftsverhältnisse, die diese enorme Wuseligkeit koordinieren kann.

Soziale Systeme.

Sind diese digital oder analog? Luhmann scheint sie digital zu denken, wenn er von Programmen redet, die bei ihm durch ganze, komplexe Organisationen und staatliche oder private Einrichtungen, repräsentiert sein können. Aber in gewisser Weise sind sie ja die Form, in der sich der Inhalt dann zeigt in den konkreten Interaktionen, den Handlungen und der Realität der Massenmedien, sowie auch der Instrumentalität des Institutionengefüges. Die sozialen Systeme ermöglichen dann aber wiederum im Umkehrschluss die Option, das Internet als den Kern zu sehen, in dem das Kommunikat sich von bloßer Information abhebt. Die Förmlichkeit ist aber ganz und gar nichtig, wenn es darum geht, die dynamischen Aspekte sozialer Systeme ins Zentrum zu fassen. Analog und förmlich hingegen zeigt sich eher die Schriftlichkeit und deren Postwesen.

Das Analoge ist fluid, das Digitale ist förmlich. Reden und Schrift...Schrift ist digital, Reden ist analog. Aber nun: Internet. Internet übermittelt analoge Phänomene in digitaltechnischem Format.

Ist das Internet eher ein Foto oder eher ein Buch? Oder eine Weise, Technoimagination und die gesättigte Visualität – das Alphabet also – zu überwinden, um wieder dem Ohr gehör zu schenken? Der Mob skandiert: „Letzteres, Letzteres!“, die Masse hingegen bleibt weiterhin „Brot und Spiel“, also dem Auge verhaftet.

Europäische Gesellschaften nutzen die Betonung in der Stimme, um damit Emotionen zu transportieren, auf dass der Andere es als Affekt oder Disposition wahrnehme. Die Asiaten hingegen haben in der Betonung eine Bedeutungsebene auf sachlicher Ebene institutionalisiert. Die Frage ist, wie sich dies auf die Emotionalität der Kulturkreise auswirkt?

Internet und Luhmann, Digitalität und Analog.

Während Luhmann noch Probleme hatte, für seine Theorie nicht-esoterische Wege zu finden, die "Äußerlichkeit" sozialer Systeme zu belegen, findet sich heutzutage im Internet eine offensichtliche Option, der Sozietät ihren sozialpsychologischen Glanz (dispositionale Affektiertheit) nehmen zu können. Dies nicht, um zu sagen: "Schau, du Idiot, da sind sie!", sondern um aufzuzeigen, wann die Sozialität noch sinnvoll mittels Begriffen des praktischen Handelns einer Einzelperson erklärt werden kann und ab wann die Komplexität so enorm wird, dass sich in diesen Regionen der Sozietät keinerlei psychische Aspekte mehr zeigen,

sondern reine kommunizierende Kommunikation, also für den Einzelnen: kondensierte Kommunikate und deren technisches Surrogat.

Das Internet ermöglicht es nämlich, ganz einfach zwischen digitalen Formen der Kommunikation und dessen analogen Pendant zu unterscheiden, d.h. es ermöglicht, die Kommunikation an einer fundierenden Grenze, die nahezu einer gestochen scharfen Linie entspricht und also quasi eine Gerade im Sinne von Derrida ist; fundamental zu differenzieren in digital-verschriftbarte Kommunikation und analoge, also mündliche oder lokomotorische Kommunikation. Hierdurch wird das Buch obsolet und es rückt der Text ins Auge des Betrachters; damit nicht der Autor, sondern die Dimension der Sprachlichkeit selbst.

Digitales wird technisch und zu Formalsprache, analoges kondensiert zur einen Seite in Symbolen und Schriftzeichen zu einer historischen Dimension; zur anderen findet sich darin der tuende Mensch und der Physiognom. Gewonnen ist hiermit, dass ein digitales Kollektivwesen denkbar wird, in der sich die europäische Kultur wieder vereinheitlichen kann, um auf diese Weise den überkommenen Mythos abzustoßen, der aktuell noch als Christentum und Kirche sein Unwesen treibt.

Aber auch mit weniger Pathos ermöglicht diese Unterscheidung, dass sich neben den fundierenden Gebieten der Psyche und der Physis als Materie und Stofflichkeit, eine weitere ontologisch relevante Ebene zeigen kann; – Sozietät, in der sich "die feinen Unterschiede" zeigen, die sich aus nicht-sprachlicher Kommunikation ergeben und die die Sozietät ebenso vereinnahmen, wie die förmlichen Regionen der Sprechakte und derer normativ umrandeten Normalität, in der sich der Mensch dieser Förmlichkeit entledigt hat, indem nämlich das öffentliche Recht übernommen hat, was früher das subjektive Recht leistete (Und dafür die Natur zur Förmlichkeit wurde). Das öffentliche Recht schafft hier nämlich die Förmlichkeit der Sitte in den öffentlichen Raum zu tragen, um die subjektiven Rechte der Person als die Sphäre zu akzeptieren, in der die ökonomische Freiheit ihre Untaten und ihre sittliche Verderbtheit ausleben kann; statt, wie einst, den öffentlichen Raum als Raum voller Subjekte darzustellen, die identisches Recht auf Gehör haben – und dies mittels der subjektiven Rechte jedes Einzelnen gegenüber Gott oder dem König, gegenüber dem Herrn also, auch zum Ausdruck bringen und durchsetzen zu können, ohne Repression befürchten zu müssen.

Die Förmlichkeit fasst sich dann so, dass dieses digitale Kollektivwesen die "langsame Bewegung" der Förmlichkeit auflöst und dabei dennoch förmlich, weil schriftlich und formalsprachlich bleibt. Wie also die öffentlichen Rechte heute als Stoßdämpfer wirken, um das subjektive Recht und "die Freiheit des Marktes" nicht zu schnell ins Rechtswesen und die

Gepflogenheiten sickern zu lassen, so wirkt der digitale Ort des Kollektives, als eine Sphäre, in der der individuierte und vereinzelter Abendländer, seine Kollektivität langsam erneut in sich finden kann; in der also die Geschwindigkeit der Gesellschaft ihre statische Kontradiktion erhält, die dennoch im Statischen ihrer Architektur dynamisch sein kann und ist. (Das Internet hat eine enorme Wuseligkeit, aber dennoch ist es auf einer technischen Infrastruktur gegründet, die nicht sonderlich viel Dynamik an sich hat.)

Anders: Gott zeigt sich durch Technik hindurch. Denn wo einst Gott sich im Kollekte zeigte – oder in der Erzählung, die sich über unser aller Köpfe ins Buch der Ewigkeit schreibt – ist diese Sphäre aufgelöst und wird ungläubig belächelt oder noch weiter destruiert durch die Kirche selbst und ihre Rückwärtsgewandtheit. In der Gegenwart ist jede*r Einzelne für sich selbst technikbegeistert {d.h. rational}, jede*r Einzelne hat für sich seine Normen, seine Bräuche und gruppenorientierte Rituale; aber es fehlt die Option, die uns – wie das Sein während der Industrialisierung – wieder eine Einheitlichkeit ermöglicht, die über die uniforme, statistische Signifikanz hinauszugehen im Stande ist. Selbst der normative Konsens, der Jahrhunderte Bestand hatte, beginnt in verschiedene Lager zu zerfallen, weil die Postmoderne der überlieferten Philosophie konträr entgegen steht; damit die Akademie als Monolith endgültig zerfällt in (quasi) inkommensurable Schulen, die entweder das Neue in die Gegenwart bringen wollen oder aber das Althergebrachte bewahren wollen. Das Problem hierbei: Letztere sind notwendig christlich und das Christentum falsch... (Es gibt die Allmacht nirgends zu finden! [eine Ausnahme, die aber ist „nicht“ oder christlich, also zerrissen und nur „durchgestrichen“ zu ertragen.])

Analog und Digital.

Das Analoge zeigt sich historisch als Stetigkeit. Daraus leiten wir die Förmlichkeit und Sitte, weniger sakral, die Gepflogenheit und das Brauchtum ab. Aber gleichzeitig führt dieser Spielraum innerhalb dieser so gewonnenen Historie dazu, dass sich das Analoge in der Gegenwart als die wuselige Gegenwart präsentiert, derer Form wir nicht mehr habhaft werden, sondern derer wir stattdessen Daten und Statistiken, Graphen und die Sittlichkeit der (oder vielmehr einer) tradierten Form, abtrotzen.

Das Analoge wird in einer reinen Gegenwart zwiespältig, während das bisher zwiespältige der höfisch-digitalen Kommunikation (Trennung von Geste und Symbol, keine Formalsprache), mittels des Internets und sozialer Systeme plötzlich zu einer einheitlichen Menge von

Phänomenen wird, die nicht mehr rein psychoanalytisch oder stratifikatorisch – also in Extremen – begriffen ist. Während also das Analoge einst entstand, weil wir uns selbst die Seele als Fluch und Segen schenken, damit uns entheben konnten aus der reinen Triebwelt, raus aus dem Automatendasein einer KI; sehen wir es heute als das, woraus die Sinnesdaten geschöpft und gewonnen werden, die dann zu digitaler Information oder dramaturgischer Expression transformiert und – plastisch allegorisierend - umgearbeitet werden.

Tollkühn könnte man meinen, dass der digitale Mensch der künstlichen Intelligenz und Sozialtechnologie seine Identität abtrotzt, während der analoge Mensch seine Identität in der historischen Dimension spürt und im Mythos dann dingfest machen kann.

Watzlawick geht hier einen anderen Weg. Er verortet die Differenz von analog/digital insgesamt als ein Phänomen, nicht der Sprache, sondern er benennt es explizit als Phänomen des Redens und des gesprochenen Wortes. Denn das Digitale ist bei ihm gerade das gesprochene Wort, während das Analoge die Klangfarbe, die Geschwindigkeitsänderungen beinhaltet und ihm viel näher an der Geste scheint, als am Wort selbst. Jedoch scheint es, dass Metakommunikation ihm notwendig ein digitales Phänomen ist, weil diese in sich Information und Kommunikat differenzieren kann, d.h. förmliche Sprachen der technischen Informatik, stringent unterscheiden gelernt hat, von den natürlichen Sprachen zur einen und der Kommunikation (sozialer Systeme) zur anderen.

Im Grunde sagt Luhmann, dass Institutionen einen solchen Mechanismus in sich tragen, dass man ihnen intentionale Akte zugestehen kann. Jedoch dies nur, sofern diese kollektiven intentionalen Akte digital und kybernetisch, bzw. Informationstheoretisch sein können, sich also auf rationalen Entscheidungen gründet. Eine Institution kann natürlich keinesfalls Intuitionen haben!

Sozialgefüge.

Im Grunde versucht der Begriff "Sozialgefüge" eine Situation darzulegen, die sich aus mehreren Perspektiven darstellen kann.

1. Aus der Perspektive der Philosophie, die mittels Husserl an das Sozialgefüge tritt und unmittelbar nicht die alltägliche Lebenswelt erkennen kann und primär einen idealistischen Duktus pflegt. (Diese geht auf in der Hermeneutik und Sprachanalytik)
2. Aus der Perspektive eines naturwissenschaftlich-anthropologisch koordiniertem

Interaktionismus, der sich aus Symbolen und Sinnesdaten speist. Diese Perspektive ist liberaler als die Nachfolgende.

3. Aus der Perspektive einer Analyse der Kommunikation als einer Entität, die ein Sozialsystem konstituiert. Diese ist eine kollektivierende Perspektive, die Statistik, statt Deskription zum Kriterium für Gesellschaft macht.
4. Aus der Perspektive der Philosophie, die mittels Sprachanalyse an die Unmittelbarkeit der Lebenswelt stößt und primär einen szientischen (oder, konträr: hermeneutischen) Duktus pflegt.

Das Sozialgefüge ist anders geartet als der Diskurs, denn während der Diskurs zwar auch intersubjektive Strukturen formt, besteht das Sozialgefüge in seiner faktischen Gültigkeit in seinen Einrichtungen und Institutionen. Der Diskurs zielt auf die Institution Sprache, hingegen das Sozialgefüge auf den Verwaltungsapparat und den Anteil an der Handlung, der nicht von Sprache durchsetzt ist; sich also nicht notwendig an Normativität gebunden weiß.

Das Sozialgefüge ermöglicht einen Zugang darauf, eine bessere Präzision zu erreichen, wenn wir von Institutionen sprechen. Denn das Sozialgefüge selbst ist mehr als Verwaltungsinstitution; es scheint, als stünde es der Metainstitution Sprache gegenüber. Man ist dann im Rahmen von Kommunikation; also auf einer umgreifenderen und allgemeineren Ebene, als wären wir Interaktionistisch unterwegs – was hieße: im Rahmen von Institutionengefügen; über die sich jeweils Logos und Nomos entfalten und der gemeinsame Sternenhimmel aufspannt. Das Sozialgefüge ist interaktionistisch, außer in Relation zum Institutionengefüge; dann ist es Kommunikation. Dazu steht nur das Sozialgefüge der Sprache gegenüber und diese Entgegenstellung begründet u.a. die Ebene der Kommunikation. Das Institutionengefüge bleibt konkret-allgemeiner symbolischer Interaktionismus oder wird mittels Begriffen des Handelns in all seiner Bandbreite erfasst; es steht sozusagen als Unterbegriff zur Ebene der Begriffe, wenn man annimmt, dass das Sozialgefüge der Sprache entgegen steht.

Im Sozialgefüge erreicht man mittels Deixis und Diskursethik keine Ordnung. Es ist zu komplex, als dass dort die Regeln erfolgreich zur Anwendung kommen könnten, die innerhalb der förmlichen Institutionengefüge durchaus erfolgreich Anwendung finden (Man denke an internationale Konsultationen [Ver-Sammlungen im Sinne Tönnies'] oder die Justiz). Die Institutionengefüge finden überhalb der Schwelle statt, an der explizit Individuen sich Ausdruck verleihen; das Sozialgefüge hingegen unterhalb dieser Schwelle. Es zeigt sich

einmal subliminal, einmal in der historischen Gewordenheit der losen Gepflogenheiten, dem dynamischen Brauchtum und damit einhergehend in Kommunikationen, die qualitativ eine Stufe gewichtiger sind, als Interaktionsstrukturen; weil man in diese hineingeboren wird, sich diese nicht aussuchen kann, was hingegen bei Interaktionsstrukturen in großem Ausmaß möglich ist.. Das Sozialgefüge hat seine greifbarste Ausprägung im Phänomen des Internets, denn dieses stellt eine neue Weise dar, wie Menschen in Kontakt treten, die sich über die Grenzen einzelner Institutionengefüge hinaus, auch international oder suprainsitutional darstellen.

Es hat zur einen Seite Kommunikation, zur anderen Interaktion und Handlung. Die Handlungen begründen das Institutionengefüge, die Interaktionen hingegen passieren und werden durch das Gefüge korrigiert und gerichtet. Denn die Einrichtungen, Institutionen und Organisationen beeinflussen die Einzelnen, die zuvor eben diese Einrichtungen, Institutionen und Organisationen qua Handlung inauguriert haben. Sie werden beeinflusst, weil ein materieller Horizont das Institutionengefüge prägt und dieses Gepräge unwillkürlich auf die vielen Einzelentscheidungen einwirkt.

Das Sozialgefüge hingegen zeigt sich als der Ort, in der alle Kulturen vereint, aufgehen im System der Philosophie. Ebenso zeigt es sich zur anderen Seite als Internet oder soziale Systeme und deren Kommunikation. Es gilt, hier eine Schicht zwischen Mensch und Natur zu legen, die uns umgreift und verbindet als Kulturwesen, die sich der Natur enthoben haben und eine Sphäre sui generis für sich kreieren konnten, in der freier Wille sich verwirklichen konnte und als dieses Sozialgefüge eben die Jahrtausende hindurch Institutionengefüge geformt hat, die – anders als das Sozialgefüge – von oben nach unten wirken. Denn es ist ihr Horizont, der beeinflusst, wie die Lebenswelt geartet ist; dieser aber ist gegeben, weil die Historie eine kontingente Geschichte konstituiert hat, die sich von außen um die Einzelnen bildet und sich als Zivilisation in die normative Ebene schreibt und codiert.

Das Sozialgefüge schafft eine Art von doppelter Freiheit. Denn einmal ermöglichen die darin festgesetzten Regeln, die in den Institutionengefügen Gesetzeskraft haben, dass sich die Menschen – wenigstens in Europa – als Freie und manchmal gar Gleiche wissen. Das Institutionengefüge ermöglicht Interaktionen, die Freiheit reproduzieren. Auf der anderen Seite aber, ist es sinnvoll, um nämlich die beiden Systembegriffe zu dividieren. Der eine zeigt sich, indem er transzendental von Oben wirkt und das Höchste sucht, damit das ursprünglich Erste. Dieser Systembegriff ist sozusagen noch einmal komplexer als das Sozialgefüge, denn darin stellen sich Fragen der Existenz und Sinn. Das Sozialgefüge hingegen begreift sich in

einem Systembegriff, der die gesellschaftlichen Verhältnisse als System fasst, in das sich das Individuum gesetzt *und* geworfen weiß. Das Individuum kann darin nun wählen. Entweder es geht der Spur des Institutionengefüge nach und landet beim transzendentalen System – oder man geht der Spur des Sozialgefüges nach, womit man in einer reicheren und mannigfaltigeren Ordnung landet, die die Unendlichkeit der Gegenwart ins Zentrum rückt.

Das Sozialgefüge ist wissenschaftlich motiviert, während das Institutionengefüge kulturell durchsetzt ist. Diese Differenz ermöglicht, das Sozialgefüge als Phänomen des Positivismus zu fassen, während das Institutionengefüge der Rahmen ist, der das Erlebnis selbst zur Grundlage hat, denn es ist unmittelbarer Teil der Lebenswelt (indem es diese umrahmt) – und gerade das an der Lebenswelt, was bei Habermas nur durch "Zusammensturz" sichtbar wird, nur durch eine Art von "Niederreißen" verändert wird, geschweige denn sonst überhaupt in Frage gestellt würde.

Analytisch fasst sich das Institutionengefüge ontologisch (wir sind hineingeworfen in die liberale Kultur). Das Sozialgefüge hingegen zeigt sich, weil es so komplex ist, nur im Moment selbst. Es entfaltet sich in einer Situation. Diese Situation jedoch ist als eine formale Reihe von Ereignissen oder Momenten, also sequenziert, in die Kontingenz des Institutionengefüges eingebunden.

Aus einer philosophischen Perspektive ist sicher das Institutionengefüge relevanter, denn dieses ist, was der Philosoph oder Künstler, zu bearbeiten trachtet. Das Sozialgefüge ist nur eine notwendige Stützkonstruktion, um darauf aufbauend, einen Gemeinplatz ins Zentrum zu rücken, der gerne in seiner Einfachheit übersehen wird; nämlich die Zivilisation oder Weltgesellschaft. Denn diese Ebene ist, worin sich sozusagen der heilige Geist gerne phänomenalisieren würde; aber auf solch starke Ablehnung der Idee einer kollektiven Menschheit stößt, dass dies gegenwärtig ein kompliziertes, wenn nicht gar aussichtsloses Unterfangen scheint.

Einrichtung und Einstellung.

Die Einrichtung ist, welches mittels des sozialen Gefüges entweder sich tradiert ergibt oder ausgehandelt wurde. Diese Einrichtung der Institutionen, nach gewissen Prinzipien, die gewonnen wurden, erzeugt dann ein in sich gerichtetes Institutionengefüge. Archetypisch Amerika, China und europäische Gefüge und derer sozial gefügten Union. (Japan ist sicher

nennenswert, aber verkompliziert die Sache unnötig; ebenso andere Kontinente)

Die Einrichtung von Institutionen ist nicht zu verwechseln mit der Schaffung von Organisationen. Während Organisationen innerhalb des Institutionengefüges entstehen und recht schnelllebig sind, sind Einrichtungen die Grundlage, dass ein Institutionengefüge entstehen kann und, einmal entstanden, seine Autopoiesis erhält. Der Prozess, der die Einrichtung begründet, ist notwendig einer der ethopoietisch ist, also auf einer normativen und sprachlich koordinierten Ebene von statten geht – und als solcher speist er sich aus der Kommunikation des Sozialgefüges.

Auf der anderen Seite eröffnet das Internet die Möglichkeit, ein materiell verfügbares Sozialgefüge zu entdecken. Dann aber kommen wir in Probleme, die aktuell nicht relevant sind und eher auf kybernetischer Ebene operieren und neue Fragen nach der Existenz und der Weise des "so-seins" erzeugen, die jetzt nicht relevant sind. Vielmehr ist hier interessant, dass sich das Sozialgefüge hier als Nachfolger der Institutionengefüge anbietet, die es zuvor geschaffen und "für-sich" hat werden lassen.

Konditionierung, Abrichtung, Lernen.

Konditionierung bedeutet, dass man willentlich auf etwas sich dressiert (Geld) oder dressiert wird (Gesetze). Abrichtung hingegen wirkt in den physiologischen Aspekten (Tier). Das Lernen hingegen ist kein Eindruck, der sich in die Neuronen presst, also durch Wiederholung funktioniert; hier kommt der "Heureka"-Moment ins Spiel, bei dem ein einmaliges Verstehen hinreicht um etwas zu "meinen", also als "mir/uns zugehörig" zu verstehen.

Gefüge.

Das Gefüge ist sozusagen die Ebene, die Hegel Bewusstsein nennt, aus der sich dann das "Für-Ein-Anderes-Sein" ableitet, sowie für Eins, die einfache Negativität und die negative Unendlichkeit; und aus dem der Geist und Selbstbewusstsein (im Sinne Hegels) schließlich emergiert. Denn es ist sich hier die Biosphäre ihrer organischen Wesenheit bewusst. Anders jedoch, als hierin das Tierische (oder eine Blumenreligion und das Werk des Werkmeisters am Kristall) zu sehen, will das Gefüge darauf verweisen, dass sich der Mensch seiner selbst bewusst wird – gerade als Kollektiv in Zivilisation; nicht, wie bei Hegel, als juridisches

Individuum in einem in sich komplexen Organismus, der eingebettet sein sollte in eine "unverrückbare" legitime Ordnung, die wiederum gottgegeben wäre.

Das Gefüge zielt darauf, dass sich darin der Handelnde seiner Selbst bewusst wird, indem er nämlich Sozialgefüge und Institutionengefüge differenziert, um dann darin bewusst zu sein, dass diese Bewusstheit als Zivilisation (Synthese aus Institutionen- und Sozialgefüge), die Jemeinigkeit als Selbstbewusstsein oder meine Seele, durchaus übersteigt – als solches aber eingebettet bleibt in die Natur und das Eine. Das Eine steht am Anfang oder Ende jedweder (vollständigen) Kausalkette; als Eins, Diese und Meine.

Das Gefüge zeigt sich, weil die gottgegebene Moral sich profanisiert – und dabei das Förmliche im Höfischen und der Redegewandtheit ausmacht, welche zusammengenommen dann die Normativität begründen. Die Normativität ist dann ein konkretes Institutionengefüge, dessen Teil ich bin. Wobei Institutionengefüge natürlich auch nicht-normative Anteile haben; man denke schlicht an Börsen oder Bürgerkrieg (Krieg ist ein Grenzfall, da dort Institutionengefüge aneinander geraten, anliegen aneinander; das ist ein Spezialfall).

Dieses konkrete Institutionengefüge umfasst die Lebenswelt. Jedoch schafft es die Lebenswelt gleichzeitig, nämlich als szientisches oder philosophisch unterfüttertes Sozialgefüge. Durch das Institutionengefüge hindurch(greifend) wirkt das Sozialgefüge und mittels praktischen Handelns des Einzelnen in der Lebenswelt, sedimentieren sich die institutionalisierten Handlungssysteme. Habermas redet dann immer davon, dass das System durch die Lebenswelt "hindurchgreift"; und eben jenes Walten der systemischen Hand kann dann zur Grundlage für Gouvernementalität und Sozialgefüge gemacht werden, sind eben jene sedimentierten Handlungssysteme und das daraus emergierende Institutionengefüge.

Freiheit.

Der Mensch ist frei, weil er in sich ruht, seine eigenen Organe um sich herum. Sicher können Entitäten gefunden werden, die den Anschein brächten, unfrei zu sein. Doch die Natur, Zivilisation oder das Eine, das am Ende die Einheit der Übergänge von Individuum zu Zivilisation und schließlich zur Natur hin, ist, sind keine Entitäten, die darauf aus wären, unsere Freiheit einzuschränken; im Gegenteil sind wir Nutznießer derer Existenz und finden unsere Freiheit immer in diesen Entitäten. Die Zivilisation ist hierbei jedoch zwiespältig, denn

wir sind es ja gemeinsam, die diese Sphäre gegründet haben und begründen und stets aufs neue gründen. Dadurch aber besteht die Option, dass politische Unfreiheit gegeben ist; eine Unfreiheit ist dies gewiss, jedoch keine, die aus dem entstände, das uns in die Welt geworfen hat. Vielmehr ist diese nur eine, in der Einzelne durch andere unterdrückt werden – diese Unfreiheit verdeckt Hegel ganz galant in seinem „Für-ein-Anderes-sein“; sie gilt ihm nicht als Kriterium des eigenen „Frei-seins“. (Hegel PdG S. 469) (Zizek irgendwo bei 290 in Weniger als nichts)

Die Natur, Zivilisation oder das Eine sind zwar ersichtlich, jedoch als solche so unbestimmt, dass ihre Hiebe und Liebkosungen nicht kausal gefasst werden können. Man erlebt ihre Einflüsse nur, weil man bestimmte Kausalitäten bestimmt, die nicht jene drei direkt ins Auge fassen. Dieses Bestimmen jedoch, fesselt den Bestimmenden nicht an diese Kausalität; sondern er erzeugt als Freier ein Modell, das eine Simulation ist; eine Berechnung (treffender: Kalkulation) auf Basis der "ceteris paribus"-Annahme, die dann, zusammengenommen, einen blassen Schleier erscheinen lassen, in denen die drei Entitäten gleichzeitig erscheinen als kontingente Kategorien; nicht aber gleichzeitig kausal sein können. Das ist nämlich nicht gleichzeitig unter einen Hut zu bekommen, also nicht gleichzeitig denkbar; – es wäre vielleicht so etwas wie eine unendliche Endlichkeit, in die man auf die Suche nach der Gemeinsamkeit dieser drei Entitäten gehen müsste, um so deren gemeinsamen Kausalnexus zu bestimmen...Aporien, nichts als Aporien würden sich hier finden!!

Ziel der Unterscheidung Sozialgefüge/Institutionengefüge.

Das Ziel der Unterscheidung von Sozialgefüge und Institutionengefüge liegt darin, eine Unterscheidung zu schaffen, die ermöglicht, dass explizit kulturelle Eigenheiten unterscheidbar werden von anthropologischen Konstanten, die jedem Menschen, sei er Asiate, Europäer, Amerikaner, Afrikaner, Australier oder Südamerikaner, immanent sind.

Während das Sozialgefüge auf eben jene anthropologischen Konstanten zielt, fasst das Institutionengefüge die eigene Kultur und derer Werte; das Institutionengefüge verweist dann auf die Relation zwischen den einzelnen Kulturen und das Sozialgefüge auf die Einheit dieser Relationen; also auf die eine Zivilisation unseres Erdballs.

Streng genommen könnte man unter das Sozialgefüge auch extraterrestrische Kulturen subsumieren, wenn bei Außerirdischen der Begriff des Institutionengefüges auch leer bleiben

müsste, da dieser ja aktuell (noch) nicht empirisch beobachtbar ist. Dies ist aber natürlich nur eine hypothetische Aussicht eines spekulativen Denkens und hat wissenschaftlich keine Bewandnis.

Im Kern hat man dann die Vereinigung, die sich juristisch individuiert weiß, in den Institutionengefügen und die Vereinigung, die sich amoralisch weiß, in der Gegebenheit des Sozialgefüges. Vielleicht werden die Institutionengefüge eher aus geistigen und normativen Sphären beeinflusst, während das Sozialgefüge bei allen Menschen im wesentlichen identisch passiert und durch die Triebstruktur und die Bedürfnisse des Leibes beeinflusst wird.

Die Unterscheidung von Institutionengefüge und Sozialgefüge ermöglicht, die Grundeinheit der Soziologie weg von der Familie, dem Nationalstaat oder der Weltgesellschaft zu legen. Denn während Familie und Nationalstaat das Institutionengefüge prägen, wird das Sozialgefüge von Nationalstaat und Weltgesellschaft beeinflusst. Es entsteht so die Option, abseits der natürlich gewachsenen Historie, die die Nationalstaaten hervor gebracht hat, eine Ordnung zu erkennen, die zugleich diese Ebene kommunikativen Handelns, welches in Familie und Nationalstaat geschieht und die Ebene der Kommunikation, in der die supranationalen Institutionen und die Weltgesellschaft wirken; in der diese beiden Ebenen zusammenwirken um so die Arbitrarität der nationalstaatlichen Institutionengefüge zugleich als arbiträr und als historisch gewachsen vorstellen zu können. Historisch gewachsen in Institutionengefügen, arbiträr verallgemeinert im Sozialgefüge.

Metaphysik und Metabiologie.

Es ist wichtig zu betonen, dass es das Institutionengefüge ist, welches metaphysisch ist. Das Sozialgefüge hingegen hat mit Metaphysik und Psychoanalyse nichts am Hut, denn es ist ethologisch und metabiologisch, entspringt also dem Verhalten und der materiellen Historie.

Der Weg zum Sozialgefüge.

Die Thematik des Sozialgefüges findet sich in dem Feld aus Sozialgefüge, Institutionengefüge, Lebenswelt und System. Als weitere wären dann soziale Systeme, institutionalisierte Handlungssysteme und der konkret-allgemeine, symbolische Interaktionismus zu nennen.

Es gilt, zu verstehen, wie diese Parameter ineinander wirken. Ab wann eine Gesellschaft eine Differenz aufbaut, die die förmliche Dimension der Normativität abkoppelt von der materiellen Dimension. Dann gilt es zu verstehen, wie soziale Systeme und institutionalisierte Handlungssysteme ein Institutionengefüge konstituieren. Als nächstes gilt es zu verstehen, wie dieses Institutionengefüge wirkt (diskursiv und als interaktionistisches Gefüge). Daraufhin gilt es zu erklären, wie ein Sozialgefüge aus diesem Institutionengefüge emergiert – welche Bedingungen? Zivilgesellschaft, intrahistorisch (weil Gefüge ≥ 4) – und wie sich dieses Sozialgefüge dann als Bindeglied darstellt, das von der einen Seite gespeist wird mittels Sprung von archaisch -> förmlich. Dann, als konstituiertes Sozialgefüge, d.h. aus einer lebendigen Zivilgesellschaft (einer Kultur) entstanden und in dieser (und im Internet) global sich gerierend, ist es aber etwas, das anders geartet ist als die Historie. Denn die Historie verläuft stetig und ignoriert, ob etwas materiell die Lebenswelt reproduziert oder geistig (oder beides/nichts von beidem); das Sozialgefüge hingegen schenkt dem praktischen, material ersichtlichen Verhalten, sowie den daraus entspringenden Interaktionen, sein Augenmerk. Dadurch ist es fundamental anders geartet, als eine rein auf symbolischer Überlieferung aufbauende Ordnung, die Gesellschaft in die Handlungen des Einzelnen verlegen möchte; also Gesellschaft gerne in Moral, statt in Empirie gründen lassen möchte.

Geologische Zivilisation, kybernetische Gesellschaft.

Man kann Gesellschaft geologisch oder kybernetisch auflösen. Geologisch steht hierbei die Entstehung der Institutionenebene im Zentrum, während kybernetisch die Frage nach alternativen Individuationsmöglichkeiten die Bühne betritt.

Geologisch stehen wir in Gesellschaft und fragen, wie die Sprache neben der Gesellschaft entstehen konnte und wie dieser Ursprung sich Kohärent setzen kann. Wir erkennen hier die Differenz von natürlicher und formaler Sprachen und verstehen, dass Gesellschaft im Kleinen in eben jene Fragen der Kybernetik und des Transhumanismus sich verdünnt, um dann daraus einen Begriff des Sozialgefüges zu destillieren. Im Kleinen deshalb, weil sich das Große der Gesellschaft als eine Art Schleuse hinein ins philosophische System geriert; es steht hier nämlich der klassischen Episteme und derer Naturwissenschaft entgegen, um, mit allen Wassern gewaschen, dann das ganz riesige – eben geologische Zivilisation – aus der Einheit von Naturwissenschaft und Sozietät, zu (ent-)bergen. (Was dann mit Geist geschehe interessiert mich nicht, ich bin „jetzt“, nicht „dann“; es drücken also andere Schuhe stärker als

die Frage ob Geist eine sinnvolle oder eher sinnverhindernde Kategorie ist; d.h. Geist darf sein und mit Sinnglasur überzogen sein!)

Kybernetisch hingegen fragen wir nach dem Prozess, der sich aus der Gewordenheit großer Strömungen speist. Wir fragen hier metabiologisch und in den digitalen Strukturen, die die Wirkungsgeschichte uns ermöglicht. Wichtig ist, dass hier nicht die Sprache im Zentrum steht, sondern das Sozialsystem und die Frage danach, wie das Subjekt seine Gewordenheit aus diesem historischen Chaos absehen kann. In der kybernetischen Perspektive wird eher gefragt, wie die Alternativen aussehen, die ebenso mögliche Individuierungsprozesse erklären, als dies bisher mittels juridischer oder leiblicher Orientierung geschafft wurde.

Geologisch fragt man nach Zivilisation, kybernetisch tendentiell eher nach dem Sozialgefüge. Denn geologisch arbeitet man allegorisch, also auch im Ideal und einer expliziten Geistigkeit; die Kybernetische Deutung hingegen ist auf den materiellen Horizont seit der Neuzeit eingeschränkt und somit bleibt der Geist immanent oder wird genichtet.

Allgemeinplätze zu Europa.

Europa denkt falsch. Aber es ist egal, dass Europa falsch denkt. Denn die Zeit hat dann Schaffenskraft. Das System Europa ist. Es ist vielleicht ins Wanken geraten, aber nicht verloren. Aber dennoch denkt Europa falsch. Denn Europa kann philosophisch keine konsistente Antwort darauf geben, wie es sich selbst beschränken kann; wie wir uns als Kollektiv also das Maßhalten angewöhnen; ohne dabei gleichzeitig die Freiheit zu verraten, wie wir sie moralisch universell in die Menschenrechte gemeißelt haben.

Europa denkt wahr. Wir haben den Mensch im Zentrum des Geschehens. Dies funktioniert jedoch nur innerhalb unserer Institutionengefüge. Wir ignorieren, dass wir keine Antwort darauf haben, wie wir unsere Logik der Steigerung loswerden, uns abtrainieren können; ohne dabei dem Einen oder der Anderen vor den Kopf zu stoßen. Dies jedoch, ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Europa ist wahnsinnig polemisiert. Die Linke, wie die Rechte, muss sich, auch in ihren Rändern konsequent europäisch wissen. Es darf nicht sein, dass radikale Globalisten und radikale Nationalisten dazu beitragen, dass immer mehr Polarisierung entsteht – und dies, insbesondere auch die Parlamente immer extremer spaltet. Hierzu gilt es, den Minimalkonsens auf Europa zu verlegen; mit allen Vorteilen, aber auch negativen

Konsequenzen, welche daraus folgen. Die Linke muss hier akzeptieren, dass die europäischen Grenzen geschützt werden; die Rechte, dass die Nationalstaaten zu Bundesstaaten von Europa werden müssen.

Dazu besteht die Gefahr, dass wir Geschichtsvergessen hantieren oder zu stark an die USA gebunden bleiben. Wir brauchen Russland, wie China.

Durcheinander.

Die beiden Metainstitutionen, die Institutionen sind das Sozialgefüge und die Sprache. Beide gehen eine merkwürdige Verbindung im europäischen Institutionengefüge ein. Während das Sozialgefüge explizit sozietäre Phänomene fasst, ist die Sprache insgesamt kognitiv.

Der Einzelne fugt sich ins Gefüge, auf die Weise, dass kein Unfug bei entsteht. Andersherum fügt sich das Sozialgefüge dem gefügten Geschick der vielen Einzelnen. Es leistet Widerstand gegen den Veränderungsdrang der vielen Einzelnen, indem es die Tradition und die Robustheit der Verwaltung ins Felde führt, in die sich die Einzelnen wenigstens einigermaßen einzupassen haben. Es ermöglicht aber dennoch Veränderung, indem die vielen Einzelnen darin ihre Meinung zum Ausdruck bringen, indem bspw. eine Graswurzelbewegung entsteht (oder ein Militärputsch), die dann die systemische Codierung umschreibt und langfristig die Eingerichtetheit der Organisationen so verändert, dass die Angelegenheiten der vielen Einzelnen (oder des Generals) wieder kommunikativen Boden finden und das Gefüge sich damit akkommodiert weiß an die Bewandnisse, die seine Umwelt vorgibt (eben jene Graswurzelbewegung oder jener Putschist und seine Apparatschik).

Das Institutionengefüge ermöglicht sozusagen die Tür, durch die man geht, um dann die Leiter zu finden, die einen ins Sozialgefüge und die Systematizität des Mythos führt.

Versuch einer Beschilderung.

Man startet in Handlungen, daraus entstehen institutionalisierte Handlungssysteme. Auf der anderen Seite ist autokatalytische Kommunikation. Man kann nun ein Gefüge erkennen, welches die Handlungen zum konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus verallgemeinert. Nun hat man die Möglichkeit, ein Institutionengefüge dingfest zu machen. Geschichtsschreibung und die faktische Gegebenheit bspw. eines Königs oder der Kirche,

helfen, die darin vorfindbaren kommunikativen Handlungsmodalitäten, die Etikette und den Mythos, sowie die Herrschaftsverteilung und die Faktizität des Geldes, ausfindig zu machen und zu erfassen.

Nun wird es spannend. Denn mit einem Institutionengefüge entsteht eine Perspektive auf Kommunikation. Denn es entsteht eine förmliche Ebene und eine alltägliche Ebene; System und Lebenswelt, System und Umwelt, Lebenswelt und institutionalisierte Handlungssysteme als deren Umrandung. Denn nun kann ja die geschaffene Historie kritisiert werden und damit aus der Interaktion zur einen eine philosophische oder psychologische Symboltheorie (also durch Tradition angereicherte Bedeutung), zur anderen aber eine normative oder voluntaristische Handlungstheorie, abgeleitet werden. Diese Unterscheidung ermöglicht nun, Kommunikation zu destillieren; und damit dem traditionellen und gesetzten Institutionengefüge eine lebendige Zivilgesellschaft entgegen zu stellen. Sobald dieser Zustand eingetreten ist, sprechen wir von einem Institutionengefüge in einem Sozialgefüge. Denn ab diesem Zeitpunkt steht eine kommunikative Weltgesellschaft als Zivilisation oder eben faktische Wirklichkeit, im Zentrum auf der einen Seite – und auf der anderen Seite erkennen wir die Arbitrarität des Mythos und die deiktische Ordnung, die die formalen und amoralischen, grammatischen Regelsysteme der Logik uns beschert haben.

Das Sozialgefüge ermöglicht hierbei eine Perspektive auf den materiellen Kosmos, da es sich ja erst zeigt, wenn eine Zivilgesellschaft entstanden ist, die in einem pragmatisch und säkularen Ereignishorizont sich großteils konsistent und kohärent verorten kann und eben Handlungen reproduziert. Es ermöglicht, die moderne Welt in ihrer Vielfalt auf Länderebene und damit einhergehend in der Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Kulturen, zu erfassen; um auf diese Weise der Philosophie aus der Verlegenheit zu helfen, dass eine Kultur alleine die Universalität für sich beanspruchen dürfe. Der materielle Fokus zeigt sich darin, dass dort das Verhalten und deiktische Sätze (also nicht platonischer Firlefan! [Damit soll sich die Naturwissenschaft beschäftigen oder Geistenthusiasten, nicht aber die Soziologie. {Wir verneigen uns als Soziologen nämlich vor der Konstruktion und nicht dem Imperativ (der in der Konstruktion zur Pyramide und zur Herr-Knecht-Metaphorik führt!)}]), die Kommodifizierung weiter Teile einstmals nicht ökonomischer Regionen der Gesellschaft und generell eine Positivierung des Rechtes, zum Vorschein kommt, sowie damit einhergehend die erodierende Wertordnung, in ihren nicht-sprachlichen und unformalen, d.h. nicht in ihren normativen Zügen, d.h. also in der Wuseligkeit der Kommunikation, statt der Uniformität der Handlung im juristischen Korpus oder der Konformität der Interaktion.

Es scheint kompliziert, weil manchmal erscheint das Sozialgefüge eher kommunikativ; manchmal hingegen eher interaktionistisch. Hier eine stringente Unterscheidung oder eine bestimmte Sequenz dingfest zu machen, die beschreiben könnte, wie sich die Einflüsse verlaufen, wäre ein nächster Schritt. Das Problem liegt darin, ab wann Kommunikation vorhanden ist – und wie das Auftauchen dieser abstrakt-allgemeinen Kommunikation so erklärt werden kann, dass diese nicht auf konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus reduzierbar wird; darin liegt eine der Herausforderungen, wenn es darum geht, das Sozialgefüge zu decodieren und seiner Gestalt – beschreibend, bastelnd und maßnehmend – habhaft zu werden.

Isomorphie und Homöomorphie.

Die Soziologie lässt sich sozusagen homöomorph oder isomorph analysieren. Während die Isomorphie darauf zielt, eine systematische Ebene zu *simulieren*, zielt der Homöomorphismus des Sozialen darauf, sich als relationelles (oder uniform: juridisches) Selbst, einzufügen in die vorgefundene Ordnung. Wichtig ist, dass der Isomorphismus hier eine Stützkonstruktion ist, während die Homöomorphie quasi "echt" in der sozialen Welt operiert.

Homöomorph sind soziale Strukturen, die kommunikativ sind. Isomorph hingegen sind soziale Strukturen die rational sind und Interaktionistisch oder in Begriffen des Handelns gefasst werden können [um als solche dann in Begriffen der Kommunikation beschreibbar zu sein].

Das Isomorph, worin sich die Gesellschaft in ihrem Sozialgefüge fasst, ist eine schizophrene Perspektive, weshalb man hier als Beobachter ist. Homöomorph findet sich der urdeutsche "gesunde Menschenverstand"; der, anders als der "bon sens" oder "common sense", nicht moralisch ist; diese aber implizit mitschleift, statt, wie die beiden anderen, die Moral zu postulieren und explizit zu erhalten. Homöomorph ist man Partizipant; man übersieht also geflissentlich den Beobachter, der man ebenso sein könnte (dann aber eben isomorph) um Anteil zu nehmen an der Sozietät, in die man eingefasst ist.

Die Unterscheidung ist deshalb so interessant, weil der Homöomorphismus ein technisches Bild "malt" (eben ein pixeliertes Foto), während der Isomorphismus tatsächlich malt, nämlich ein Gemälde; als Allegorie auf die Sinne und das Tun oder aber das nutzenorientierte Denken. Das ist kompliziert; hier fragt sich, welche Entität die Digitalisierung einläutet; das Foto oder

das Alphabet. Mit Vilém Flusser eher das Foto, mit Marshall McLuhan eher das Alphabet.

Isomorphie erfasst tendentiell eher Statistik, der Homöomorphismus untersucht Begriffsnetze, die sich deskriptiv-phänomenologisch finden lassen und in die die geistige Bewegung sich einzupassen sucht.

Deontologisierende Ethik (Moralphilosophie) vs. Utilitarismus (Ethik).

Der Nutzen ist eine Kategorie der Zivilisation und der Gesellschaft, während der Sinn das ist, woraus der Einzelne seine Erfüllung begehnen kann. Sinn ist eine Kategorie des Menschen, der Nutzen eine der Gesellschaft. Oder anders: Der Nutzen zeigt sich an der Hand, die als Sinnbild für die Produktion des Einzelnen steht. Die damit einhergehende Kategorie der Arbeit ist dann aber eine gesellschaftliche, in der der Nutzen tatsächlich faktisch als Mehrwert auftaucht – oder als sinnstiftendes Symbol, an dem sich der Sinn zeigt; dann wäre man wieder bei besagtem Sinnbild einer Hand.

Das zeigt sich auch in der Frage danach, wie mit der Handlung verfahren wird. Indem nämlich deontologisierende Ethik sich darauf fokussiert das "Tun" und die Handlung als "meine" Handlung darzustellen und daraus auf den allgemeinen Sinn einzelner spezifischer Handlungen zu verweisen, die ganz und gar umschlossen sind von Sozietät und diese stetig konstituieren. Das Sozialgefüge wird hier konstruiert aus Handlungen, ist also im Grunde nicht viel anders als bei Parsons konzipiert; also im Kern voluntaristisch; als solches verweist es dann auf die Sozietät in ihren nicht-handlungstheoretisch greifbaren Anteilen, also auf Kommunikation und Kommunikate, sowie deren technisches Surrogat.

In utilitaristischen Theorien hingegen steht eine apriori gesetzte stabile und legitime Ordnung im Zentrum. Diese fordert nun aber nicht dazu auf, den Sinn der Vielfältigkeit der Handlung empor zu heben, denn die Handlung selbst ist ja eingebettet und umrandet von der Ordnung die "seit jeher" zuhanden ist; also nicht "in-Frage" steht. Hierbei geht es dann darum, dass diese Ordnung Strukturen und Sequenzen beinhaltet, deren Konsequenzen für den Einzelnen, anderen Einzelnen bewusst werden können. Hier liegt der Fokus also auf der Konsequenz, damit auf einem Nutzen für die Gemeinheit, nicht auf dem Sinn für den Einzelnen. Man kann hier differenzieren und bspw. den materiellen Nutzen dem Einzelnen zuschreiben; der sich dann in der Dingheit fände – den darüber hinausgehenden Nutzen könnte man dann einer Gemeinschaft, der Zivilisation in Ökologie vielleicht, zuordnen. (Wir erkennen in

Gesellschaft die Chance, also den Nutzen; nicht mehr den Sinn, der in der Einzelexistenz verortet ist, die in der Gegenwart durch und durch institutionalisiert sich darstellt.)

Die Konsequenz setzt ein autokatalytisch begriffenes Gesellschaftssystem voraus, welche in Zivilisation seine Autopoiesis betreibt; die Handlungsethik hingegen setzt die Vielfältigkeit der Handlung und damit einhergehend, eine diskursartige Entstehung der Gesellschaft, die mit dem Plafond "Gesellschaftsvertrag" einhergeht, voraus. Man erkennt in deontologischer Ethik eine verrück- und veränderbare Gesellschaft; die sich ihre eigene Satzung gibt – in Utilitarismen hingegen ist die Gesellschaft zu einer Zivilisation geronnen; sei hier dahingestellt ob tradierte oder empirische Vorstellungen diese robuste Ordnung ermöglichen. Entscheidend ist ja der Fokus auf die Konsequenz. Denn während die Handlung immer im Zweck sein Wesen findet, ist die Konsequenz darauf ausgelegt garnicht Sinn anzusprechen, sondern die Prozesse ins Zentrum zu rücken, die das Verhalten stets aufs neue verursacht; welches, anders als die Handlung, ungeplant von statten geht, also einfach so passiert und statistisch wird. Die Handlung nämlich arbeitet deskriptiv, d.h. sie orientiert sich an Symbolen. Das Verhalten hingegen kennt keine Symbole, es passiert, indem es sich darstellt, in dem es geschieht; wodurch es diese Orientierung am Zweck und Sinn nicht benötigt, sofern man es analysiert. Es ist allgemeiner als die Handlung, die nicht dahin kommt, über das eigene Institutionengefüge hinaus, das Sozialgefüge ins Gesichtsfeld wirken zu lassen.

Mit ein bisschen Willen zur „Geradebiegung“, ließe sich in der Handlung das vermuten, was einst Teleologie hieß und in der Ethologie als „teleonometrisch“ bezeichnet wird; letzteres vielleicht beschreibt die Grenze zwischen Handeln und Verhalten.

Eutopie und Eudämonie.

Die Eutopie steht der Eudämonie entgegen; weil nämlich der, der die Eutopie will, Gouvernamentalität denken muss. Hierbei aber wird der Mensch ein leeres Gefäß, weil sich das Denken an die Zivilisation knüpft. Das eigene gute Leben rückt in den Hintergrund, zu Gunsten einer Perspektive auf die Eutopie, die als einzige in die Gegenwart reicht und aus Utopie und Dystopie hergeleitet werden muss bzw. diese beiden müssen in jene integriert werden; damit gilt es im Grunde ein neues Gerüst zu bauen, in dem sich ein Telos, der sich durch uns und nicht durch Natur, begründet, in einem dann neuen, sinnstiftenden Narrativ gründen könnte. Lol, unmöglich! Wie sollt das gelingen in Zeiten der Skepsis und des Überflusses? Welche Mehrheit wollt sowas unterstützen? (Siehe Hegel PdG S. 373)

Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaft.

Die Historie ermöglicht uns Geisteswissenschaften. Beide anderen großen Zweige der Wissenschaft, also die Sozialwissenschaft und die Naturwissenschaft, entstehen durch einen Akt der Gründung. Sie machen sich explizit und zeichnen sich so mit dem Prädikat "wissenschaftliches Arbeiten" selbst aus; unbenommen ein Attribut, das diesen Entitäten zukommt. Die Geisteswissenschaft hingegen entsteht ganz natürlich aus der kosmischen Historie heraus; in die sie integriert ist.

Man möchte manchmal meinen, es brauchte keine Geisteswissenschaft. Doch als Europäer wird man dem vehement widersprechen müssen; denn nicht, dass er in seiner Fülle reine Wahrheit sei, ist entscheidend am Geist, sondern dass er ein Element der europäischen Kulturgeschichte ist, das eben gerade diese scharfe Rationalität begründet, aus der die Naturwissenschaft ihre Kraft schöpfen konnte, um sich als eine, auf Naturbeobachtung und Messung gründende, eigenständige Disziplinengruppe bezeichnen und etablieren zu können. Lange Jahrhunderte kannte man nur Scholastik, die erst dank Bacon sich erledigte und einen unverstellten Blick auf Naturphänomene ermöglichte.

Ich muss aber die Frage stellen, ob diese Naturphänomene nicht eine schizophrene Entzweiung im Subjekt erzeugen, solange diese polare Dualität aus Geist und Natur, Seele und Leib nicht reduzierbar wird in ein Fünftes. Hierfür aber bedarf es der Sozialwissenschaft, in der sich das juristische Subjekt erkennt (Wenn dieses sich nicht gerade in Sittlichkeit selbst verliert und seine Schuldigkeit anerkennen will, wie das bei Hegel zu geschehen scheint). Denn dieses erkennt sich nicht im Wolf eines Hobbes (Hier erkennt sich der Reichtum, das Geld), sondern in der Idee des Gesellschaftsvertrages; und worauf, wenn nicht auf einen imaginären Begriff von Zivilisation (oder sittlichem Gegenüber bzw. unser aller Etikettierbarkeit), also auf Zivilisation in ihrer ganzen Gegenständlichkeit, sollte eine solche Konzeption des Gesellschaftsvertrages denn zielen?

Hier ist vielleicht Rawls interessant, der ja gerade die Bühne zelebriert, auf der sich die Diplomaten treffen, die in der Hygiene des Taktes (Plessner) tanzen und dabei aushandeln, wie dieses Etwas denn ausgestaltet sein sollte, in das man im nächsten Schritt dann geworfen wird. Und genau dieses "Etwas" ist ja keine Natur mehr; in dieser befindet man sich während der Verhandlung über besagtes "Etwas". Nach der Verhandlung landet man dann in einer Zivilisation, d.h. heute in einem spezifischen Institutionengefüge, in der Zukunft womöglich

in dem Sozialgefüge, das einmal sich selbst als Weltgesellschaft bezeichnen wird. Jedenfalls ist dieses "Etwas" eben jene Zivilisation, die gerade nicht auf Natur reduzierbar ist – weil Juristerei nunmal gottesrechtlich beursprungs ist, also der Religion und dem Kultus entsprang; oder aber die Natur durch die Brille der Juristen besehen werden müsste.

Beobachtungsebenen und Gefüge.

Das Institutionengefüge fasst in sich Beobachtungen 1. und 2. Ordnung. Das Sozialgefüge fasst in sich Beobachtungen 2. und 3. Ordnung. Die sozialen Systeme sind Ableitungen oder Verallgemeinerungen der Beobachtungen 2. Ordnung; also Beobachtungen 3. Ordnung. Die Beobachtungsebene 4. Ordnung, die Watzlawick ins Spiel bringt ist keine soziologische Beobachtungsebene mehr, sondern maximal eine sozialpsychologische und bleibt darum außen vor.

Die Beobachtungen erster Ordnung betreffen die archaische Gesellschaft, in der es noch keine Differenz zwischen Symbol und Geste gab; die Sprache – also soziale, wie informatische Regionen gleichermaßen in sich einbegriff.

Die Beobachtungen zweiter Ordnung sind primär symbolisch interaktionistische. Sie gründen in der höfischen Gesellschaft und sind Beobachtungen, die Geste und Symbol zu unterscheiden lernen. Auf dieser Stufe besteht die Situation, dass die Sprache noch keine formale Ebene besitzt. Es ist jedoch bereits ersichtlich, dass die Geste von der Symbolebene differenziert ist, d.h. es ist bereits eine Ebene moralischer Deutung entstanden, die sich symbolisch zeigt. Jedoch gibt es noch keine amoralische Ebene formalsprachlicher Informationen, sondern stattdessen zeigt sich eine Differenzierung, die die Gestik und Mimik in die sublimen Sphären verschiebt, während die Symbole normative Stabilität bringen und den Worten, die noch an den Ähnlichkeiten sich abarbeiten, eine Stütze ermöglichen, um die Ebene vorzubereiten, an der dann Formalsprache und natürliche Sprache getrennte Wege gehen; nämlich ab der Industrialisierung oder ab Frege und spätestens seit Erfindung von Mikrochips oder der Turing-Maschine – Sprache zeigt sich in der Ausgedehntheit eines Individuums, nicht platonisch; sie haftet, Foucault nachfolgend, an den Organismen, ihrem Innern.

Die Beobachtung 3. Ordnung begründet sich in der Realität der Massenmedien, sowie in der globalen Ordnung, deren Komplexität offenbar wurde, seit sich das Informationszeitalter zu

erkennen gegeben hat. Beobachtungen 3. Ordnung gründen in den sozialen Systemen; denn diese begründen eine Ebene arbiträrer supranationaler Kommunikation – statt hier bereits in den historisierenden Modus der konkret-allgemeinen symbolischen Interaktion überzuschwenken und die historische Gewordenheit und die damit einhergehende Kontingenz der Überlieferung, zu betonen. Beobachtungen 3. Ordnung spielen sich auch im Sozialgefüge ab, denn es gibt Spezialdiskurse, in denen diese tradierte Kontingenz als ganz und gar arbiträr denkbar ist.

Die Beobachtungen 4. Ordnung sind originär mentale Phänomene und haben psychologische oder philosophische, aber keine soziologische Bewandnis. Watzlawick beschreibt diese Ebene. Vielleicht stoßen diese in manch Spezialfall aufs Institutionengefüge, aber eigentlich bleiben sie weitestgehend psychologisch.

Bios und Sozietät.

Es ist nicht so, dass dem Bios nur das Negative zuzuschreiben wäre; während dagegen die Sozietät in ihren Eigenschaften primär die positiven Attribute wiederfände – so, meine ich, sieht es Hegel. Vielmehr ist es so, dass die Ebene des Organismus gar nicht mit Kategorien von Gut und Schlecht angesprochen wird (statt jede Dingheit und sich selbst als Böse zu wissen) und die Sozietät in sich vollständig einmal gut und einmal schlecht ist; also beide Attribut an der Sozietät anhängen bzw. beide Prädikate dem Begriff zukommen, statt in dieser Unterscheidung die Instanzen Es und Über-Ich gegeneinander auszuspielen, wie es die Moderne tut.

Analog und Digital.

Das Analoge ist stetig und integral. Das Digitale ist diskret und differenziert. Das Digitale fasst formale Sprachen und die technische Dimension, während das Analoge natürliche Sprachen und die Wirklichkeit fasst. Das Analoge lässt sich statistisch erfassen, oder deskriptiv beschreiben; das Digitale hingegen ist Simulation und Virtualität, Modelle generierend, kategorisierend.

Analoge Strukturen sind stoffliche Strukturen. Digitale Formen sind konstruiert oder technisch. Das Analoge ist, was untersucht wird; das Digitale ist, was untersucht und

erforscht. Das Digitale ist nämlich die Beobachterposition, die nur einen Monokanal hat. Das Analoge ist Breitband, also Stereosignal. Das Digitale erkennt sich in der förmlichen Welt der Normativität, während das Analoge die Grundstruktur bietet, auf die die förmlich-normative Welt Anwendung findet, nachdem sie eben dieser beschreibend Maß nehmend, abgetrotzt wurde.

Ein Satz der Wissenschaft ist ein Satz, der analog ist (Foucaults „Aussage“, siehe Archäologie des Wissens). Denn er ist gemeinschaftlich entstanden und stellt ein Theorem, Kalkül, Axiom, eine Regel dar, die als solche in der analogen Welt Gültigkeit hat. Die Gültigkeit ergibt sich jedoch so, dass der wissenschaftliche Satz digital konstruiert wird. Denn digitale Formen sind, worin Erkenntnisse und Wissen valide ist und also verifizierbar wird.

Digitale Formen sind näher an der Kognition, während analoge Strukturen die Außenwelt repräsentieren. Digitale Formen sind deshalb viel starrer und robuster als analoge Strukturen; auf der anderen Seite sind analoge Strukturen jedoch das Fundament; das Gewimmel, an dem Beobachtung und Wissen erlangt, Graphen und Statistiken ermessen und Erfahrungswissen gesammelt wird.

Die Grundlage stellt die Differenz zwischen formalen Sprachen und natürlichen Sprachen dar. Kommunikation ist dann digital, ebenso wie Interaktionen. Interaktionen können aber auch analog sein und Handlungen sind stets analog. Das Sozialsystem ist aber, was schlussendlich in dieser Differenz gefasst wird; also etwas, das über die sprachliche Dimension hinaus geht. Denn der sprachliche Holismus bleibt lokal und begründet die Deixis, in der der Mensch (oder vielmehr der Gattungsbegriff) sich psychisch in symbolischem Interaktionismus erkennt. Wir erkennen also zunächst die Sprache, weil sich diese als die Verallgemeinerung eines Institutionengefüges darstellt. Als nächsten Schritt erkennen wir in dieser Sprache die Differenz von Formalsprache und natürlicher Sprache, sowie den Abgrund, der zwischen Sitte und faktischem Geschehen klafft. Dieser Abgrund lässt uns Kommunikation erkennen; diese einmal verstanden, sind wir schließlich in die Lage versetzt, aus der Formalsprache generell eine sozialtechnische Dimension zu machen, während die natürliche Sprache in Diskurs endet, der die höchste Förmlichkeit an sich trägt, von den analogen Phänomenen. (Man möge bitte die Naturwissenschaften für den Moment ausklammern, die in ihren Grundlagen selbstveränderlich auch analog sind. An diesen zeigt sich die Differenz von Digital und Analog noch viel präziser, da ab einer gewissen Kleinheit der Entitäten schlicht digitale Messtechnik angewendet werden muss.)

Opportunismus und Pragmatismus.

Es gilt den Opportunitätsbegriff zu erklären. Es gilt diesen Begriff zu nutzen, um innerhalb der Konformität, in der sich der Pragmatismus zurecht zu finden vermag, eine Alternative zur Radikalität der Uniformität und des Korpsgeists aufzuzeigen. Denn statt in die uniforme Gleichschaltung und die damit einhergehende Aversion gegen Autokratien zu schalten (und im innern vor negativer Unendlichkeit zu erzittern), lässt sich die Gesellschaft an dieser Stelle auch aus dem Sozialgefüge heraus verstehen. Man ist nämlich als Pragmatiker nicht völlig von Opportunität befreit. Man spielt schließlich mit!

Diese Opportunität jedoch ist eine positive. Sie stellt sich dar als die Möglichkeit, sich in den Prozess einzuschalten, der sich als Institutionengefüge etabliert hat und die Regeln vorgibt. Während man als Pragmatiker versucht, sich in den Prozess einzufügen und dessen Regeln zu befolgen, wählt der Opportunist die Situation, in der er seine Stärken zur vollen Entfaltung bringen kann. Er tut damit nicht, was ihm der Leumund gern in die Schuhe schieben will; nämlich sich auf unredliche Weise in den Vordergrund stellen, um daraufhin als Option unter eine engere Auswahl zu kommen.doch, genau das tut er; außer vielleicht die Sache mit der Unredlichkeit. Hier soll jedoch die bloße Aktivität, die bei einem Opportunisten signifikant höher ist als bei einem Pragmatiker, im Zentrum stehen. Denn statt sich in die Konformität zu verschlagen, den Routinen sich zu unterwerfen und mit dem Erreichten zufrieden (oder wenigstens nicht unzufrieden) zu sein, sucht der Opportunist die Potenz, die sich in eben jenem Gefüge auftut, in dem sich der Pragmatiker regeltgemäß verhält. Während der Opportunist unkonventionell auf die Situation reagiert und aktiv in die Situation hineinwirkt, um diese auch für sich selbst im richtigen² Sinne zu lenken (was meist natürlich eine eher homöopathische Lenkungswirkung hervorruft, aber eben nicht garkeine!) und damit – anders als der Pragmatiker, dessen routiniertes Regelfolgen ihn schlussendlich in die Uniformität treibt – eher im Chaos landet; eher an der Achse des Änderungswillens selbst, statt im stoischen Gehorsam der Uniformität. Der Opportunist schafft es, sich sehr sensibel auf die vorgefundene Situation einzustellen; sicherlich gelingt dies auch dem Pragmatiker, aber der Pragmatiker bleibt hierbei dann stehen. Der Opportunist jedoch bohrt seine Präsenz in das Bühnenstück, an dem sich der Änderungswille darstellt. Er wird eine Hauptfigur in der Situation, in der der Pragmatiker nichts täte, als bloß der Regel zu folgen und damit austauschbare Randgestalt zu bleiben, deren Expertise einzig Sinn ergibt, wenn man träge und

2 Welch willkürliche „Richtigkeit“ hier als Maßstab anliegt und Geltung beanspruchen darf! Wir Europäer sollten uns schämen!

fett auf den Professorensesseln sitzt – tut man dies nicht, verführt der Pragmatismus dazu, sich in Passivität zu üben, weil man genötigt wird, sich den Regeln zunächst vollständig zu unterwerfen und diese stoisch zu befolgen, ohne dabei die Chance bei der Hand zu nehmen und opportun die Situation einzuschätzen, in der man sich befindet – und diese dann eben auch zu verändern, statt pragmatisch sich in niemals endender Sprachanalyse in den Logos hinein zu transzendieren und damit die ernsthaften Sozialpathologien zu ignorieren, die der Opportunist legitimerweise nutzt – es hindert ihn ja nichts; die Ordnung ist so gestaltet, wie sie gestaltet ist! Man darf natürlich nicht zum Egozentriker gereichen, dann wird man Politiker; und dann ist Opportunität oft keine Schmeichelei mehr; aber das steht auf einem anderen Blatt oder unter einem anderen Stern.

Sozialgefüge, Geist, Sprache.

Das Sozialgefüge steht der Sprache entgegen. Während das Institutionengefüge in diesen beiden Sphären aufgeht, entsteht in dieser Differenz eine Möglichkeit der Unterscheidung, die darauf zielt die Wissenschaftstheorie zu ordnen. Denn es soll sich darum handeln, dass dem Institutionengefüge der sprachlich präsentierten Geistigkeit, die sozial geprägten Anteile der Geistigkeit entgegen gestellt werden können, die dem Sozialgefüge unter liegen. Denn nur zusammengenommen ergibt sich die Ebene, auf der Geist im Menschen emergiert und innerhalb des Menschen dann eine intersubjektive Ebene sozialer Affektion erzeugt, aus der heraus Identität zunächst einmal abzuleiten sei. (Nicht, dass dieser Identitätsbegriff sinnvoll wäre; es ist aber der Überlieferte, wenn man Ich = Ich setzt. Was Europa tut bzw. der Idealismus tat.)

Das Sozialgefüge hilft im Grunde, dem Geist eine weitere Ebene hinzuzufügen, die über die formale und natürliche Sprache, sowie über die psychischen (und hypermoralischen) Anteile des Geistes hinaus, auf eine Sphäre deutet, die ebenso vom Geist durchsetzt sein kann, wie es der Sprache und der Psyche (und ihrer sittlichen oder nicht-sittlichen Vorstellungskraft) mit Notwendigkeit zukommen mag. Das Sozialgefüge schafft nämlich, dass sich der Weltgeist phänomenalisieren kann (Anders gesagt: Es zeigt sich das Thymotische). Es ist dann nicht mehr so, dass die Psyche mittels Sprache an die Wirkungsgeschichte stößt, sondern die Wirkungsgeschichte wird psychisch erkannt – und zeigt dann einen Weg, hin zur Universalität der Sprache und, damit logisch einhergehend, ihrem lokalen Holismus, auf. Der Gewinn hierbei ist, dass die Sprache dann nicht mehr ontologisch ist, wie dies metaphysisch noch

Bestand hat, sondern eben auf einen lokalen Holismus (und Metabiologie) zielt, der sich in der Differenz von epistemisch und ontisch Ausdruck verleiht (Foucault: Sprache findet sich im Innern der Organismen, nicht in einem Modell der Repräsentation von Ähnlichkeit), wenn er nicht sprachanalytisch sich zu der Struktur propositionaler Sätze verformt und dabei dann die ideale Sprechsituation des kompetenten Sprechers, ins Zentrum stellt; also Deixis und propositionale Gehalte, die in dieser Situation dann Parsons allgemeinem Handlungssystem entgegenstehen – also normativ gebunden bleiben.

Der Geist soll hier sozusagen zu einem Triangel werden, welches in sich Sprache, Sozietät und Psyche eint – um diese Ebene der Materie und der Natur, die gemeinsam das Andere stellen, entgegenbringen zu können. Diese Akrobatik erscheint nötig; denn es soll darum gehen, dass das Sozialgefüge gleichberechtigt neben der Naturwissenschaft bestand hat und als solches die Sozialwissenschaft in eine reife Wissenschaft verwandelt. Auf der anderen Seite geht es hier darum, den Trugschluss aufzulösen, dass Naturwissenschaft nicht im Mythos gründete, sondern verfizierbar sei an reiner Gegenwart. Dies stimmt zwar, allerdings sind die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenwart und Naturwissenschaft als disjunkter Disziplin und eigenständigem Weltanschauungskorpus, durchaus im Mythos gegründet; irgendwo muss die Gegenwart zunächst ja eingebettet sein, um dann zum Sozialgefüge sich zu gerieren, in dem Naturwissenschaft sich durch einen Akt der Gründung hervorbringt. Um dieser Tatsache leichter habhaft zu werden, wäre es sinnvoll die Verschränktheit von Sozialwissenschaft und Naturwissenschaft in Kontrast zu den Geisteswissenschaften zu sehen. Denn so, wie der Geist ein drittes Element bedarf um der 4 Teile gewahr zu werden, die das Innere und Äußere im Fünften vereinen; braucht auch die Außenwelt zwei Fürsprecher gegen den Anspruch des Geistes, eine überkommene und unscharfe Unterscheidung (eben Naturwissenschaft vs. Geisteswissenschaft; ohne Berücksichtigung der Sozietät) aufrecht zu erhalten.

Eine Paradoxie

Ist man im Diskurs, der auf Begriffen aufbaut, dann gibt es eine Paradoxie. Denn dann entsteht die Situation, dass das Sozialgefüge vor dem Institutionengefüge besteht, wenn man die Funktionsweise beschreibt. Dies geschieht, weil sich der Diskurs selbst zunächst setzen muss, und dies ja nur im Sozialgefüge tun kann, sofern er nicht auf eine bestimmte Kultur begrenzt bleiben will. Tut er dies also, dann erkennt sich das Sozialgefüge und dann der

Diskurs als ein spezifischer Diskurs einer bestimmten Kultur. Hierbei ist nicht die Beobachtung 1. Ordnung betroffen, in der Diskurs gar kein Phänomen sein kann; es ist ja die unmittelbare Sinnlichkeit in ihrer Affiziertheit in einer echten Situation. Die Beobachtungen 2. und 3. Ordnungen hingegen schon; nur kompliziert zu sagen, wie das genau von statten geht.

Nutzen vs. Sinn.

Der Nutzen erscheint immer am Verhalten. Er zeigt sich als geldwerter Vorteil gegenüber der Gemeinschaft oder den Anderen. Der Sinn hingegen zeigt sich unmittelbar für das Selbst und aus dem Individuum heraus. Sinn entspringt für den Einzelnen und seine Psyche, aus der Gesellschaft. Aber dieser Sinn, der dort entspringt, ist einer, der unmittelbar für das Individuum gestiftet ist, aus seiner Perspektive und seinen Begriffen heraus. Der Nutzen hingegen, als instrumentelle Vernunft, zeigt sich dem Einzelnen als Kategorie, die im Rahmen der Gesellschaft, in dieser selbst wirkt, diese materiell gar fast schon ist. Denn im Nutzen zeigt sich das Verhalten der Vielen, aus dem heraus der Einzelne Handelnde, seine Umgebungsvariablen sich rezeptorisch näher bringen lässt. Der Nutzen ist eine statistische Kategorie und dazu stellt er Gewinn und Verlust dar; beides Größen der Gesellschaft; nicht, wie beim Sinn, Kategorien der Psyche oder des subjektiven Geistes. Der Sinn nämlich, der fasst sich im Institutionengefüge, nicht, wie das Sozialgefüge im Nutzen. Denn dieser stiftet sich ja durch das, was historisch geworden; nun die Spielwiese ist, in der sich der Einzelne versteht.

Der Grund, weshalb hier unterschieden werden sollte, liegt darin, dass der Nutzen eine Kollektivleistung für sich vereinnahmt, die beim Sinn bereits geleistet wurde. Geleistet wurde und in Asien Bestand hat, dagegen in Europa und den USA langsam erodiert. Denn die Institutionengefüge haben sich ja ergeben, weil eine bestimmte Weise die Dinge zu sehen, zu einer Situation geführt hat, die gewisse Prinzipien, bestimmte Verwaltungsstrukturen und bestimmte Gepflogenheiten, sowie Brauchtum und Geld, entstehen ließ; die eben eine kulturell umrandete Sphäre lebensweltlicher Interaktionen erzeugt, in der Sinn als Gefüge sich zeigt, in das sich der Einzelne einfügen kann. Denn es umfasst jeden von uns und hat für jeden eine passliche Position, von der wir uns mittels Deixis in unserem Ausdruck üben können. Dieses Institutionengefüge jedoch ist eines, worin sich die Kriterien der Nützlichkeit stabilisieren. Insbesondere im stark rationalistisch geprägten Westen, in der die Religion aus

dem Staat und der Lebenswelt hinausgefegt wurde, ist gerade die Nützlichkeit zur beherrschenden Sicht geworden, die "Dinge zu sehen". Die Religion schaffte hier einst Sinn, welches im Institutionengefüge der europäischen Staaten nachwirkt, aber nicht mehr kollektiv gestützt wird und darum langsam erodiert; dennoch aber stabilisierend wirkt, weil Gefüge robuste Wesen sind. Die Religion, als Gestell des Seins und dem Dasein als Seiendem, die ist aber heute im Grunde eine psychische Kategorie; damit auch der Sinn. Ein Sinn der psychologisch ist, sich als solches aber dennoch speist aus sozialen Phänomenen; aus Prozessen der Kultivierung und der Manierlichkeit, sowie dem ursprünglich religiös startenden, dann sich profanisierendem und säkular werdenden, Rechtswesen. Diese Leerstelle, die die in die Psyche verfrachtete Religion aber hinterlässt, die füllt eben genau jene Kategorie des Nutzens (vielleicht teils auch die Astrologie, denn mit ein bisschen Zynismus ist "technische Chartanalyse" ja auch nicht vielmehr als Voodoo.). Denn im Nutzen zeigen sich die unmittelbar in der Sozietät wirkenden Prozesse und wirken als solche auf die Entscheidungsfindung des Einzelnen ein, der dann seine Wahl abhängig macht, von seinen psychischen und sinnstiftenden Dispositionen, die er am Institutionengefüge gewonnen hat und die er oder sie ist, wenn diese*r in sich selbst sein bzw. ihr Gegenstück sieht.

Der Nutzen ist dann die Ausprägung der Gesellschaft, nachdem sich die Juristerei zu einer naturrechtlichen Juristerei verwandelt hat, nachdem die sinnstiftenden Rituale, die eine Gemeinschaft zusammenhalten (Kirchenkalender, Fasching, allg. eine konsistente übergreifende Erzählung) sich verdünnisiert haben oder darin begriffen sind zu erodieren und sich aufzulösen. Denn dann zeigt sich die Struktur einer positiv rechtlich verfahrenen instrumentellen Vernunft – und damit ökonomische Strukturen, sowie die faktische Ebene europäischem Technokratentums. Aber auch die Wuseligkeit, die mit den unzähligen Transaktionen verbunden ist, die die Bilanzen im Gleichgewicht halten. Im Nutzen zeigt sich die Verhaltensebene, welche, statistisch verfahren, zu einer Gesellschaft und deren Sozialgefüge sich verwandelt.

Wenn nun also der Sinn psychisch ist und sich in der Historizität zeigt, die in den vielen Institutionengefügen endet und der Nutzen das Sozialgefüge zeitigt, in dem sich die allgemeine Ebene transnationaler Kommunikation und deren technisches Kondensat in sozialen Systemen und dem originär sozialtechnischem Internet erkennen kann, dann fragt sich, in welchem Medium die Kategorie waltet und dem Einzelnen die Schalter aufzeigt, die ihm wohlweislich die Richtung deuten, die mit der Zivilisation in ihrer vollen Entfaltung einhergehen mag? Wir setzen hier willkürlich erneut den Sinn. Dann fragt sich die Sache mit

dem Sinn aber anders, dann sind wir nämlich metaphysisch; eher bei Frege und der Philosophie, als bei einem soziologischen Sinnbegriff. Man kann hier aber auch den Nutzen präferieren; denn in diesem zeigen sich ja die anthropologischen Konstanten, die sich über eine Erde und derer Zivilisation, zum Sozialgefüge sich gerieren, welches zwischen den einzelnen Institutionengefügen, zwischen den Kulturen sich kommunikativ und im interaktionistischen Verhalten zeigt; dann aber ist man nicht moralisch, sondern ethisch; nicht auf die moralische Handlung, sondern die ethische Konsequenz aus – und damit auf die makrosoziologische Ebene, statt auf die Regionen der Sozietät die noch psychosoziale Anwendungen und deren Glanz bereit halten und damit eben in der Handlung begriffen sein können.

Handeln vs. Kommunikation.

Im Institutionengefüge sind wir ganze, handelnde und seiende Menschen. Im Sozialgefüge müssen wir uns Gewalt antun, den wir dann als Warenfetisch kritisieren; aber nicht ändern wollen, solange der Markt noch nicht entgegen unseren Interessen arbeitet. Das Sozialgefüge erkennt sich sozusagen unterhalb der Schwelle der Reflexion der vielen Einzelnen. Es ist eine Entität, in der sich die Kommunikation zeigt, die sich aus diesem Gewusel der Institutionengefüge heraus verallgemeinert. Denn neben dem konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus kommt im Sozialgefüge die abstrakt-allgemeine Ebene der Kommunikation zum Vorschein, in der jedwede Kommunikation, sei sie von Menschen die Handeln oder von „sich-verhaltenden“-Massen; sei sie gestisch, mimisch, verbal, verschriftbart oder sonstwie, als sozialer Tatbestand markierbar wird.

Das Institutionengefüge ist verantwortlich dafür, wie sich die „Gouvernementalität“ verstehen lernt. Die Gouvernentalität ist dann aber der Ort, der dem Diskurs entgegensteht und mit diesem gemeinsam auf die Ebene des Sozialgefüges verweist. Das Sozialgefüge ist dann eingebettet ins kommunikative System, das als solches, dann aus der Soziologie hinausweist auf die Philosophie.

Sprachphilosophie und Sozialgefüge.

Sprachphilosophie hat den Anspruch, Wissenschaft und Philosophie, sowie Alltag und

Gewissheit zu vereinen. Dies ist gut und richtig und sicher aller Ehre wert! Doch stellt sich die Frage, wie eine solche Philosophie nicht völlig an jeder Sachlichkeit vorbeiredet, solange die Sozialwissenschaft keinen Einzug erhält und Fragen nach bspw. abstrakten Entitäten, singulären Termini oder singulären Ausdrücken immer unter der diskursiven Leitdifferenz sinnlich vs. platonisch behandelt werden? Insbesondere, wo der Ausdruck eines Satzes ja stets ein Akt – eben „Aussage“ und Sprechakt –; also in der Handlung seinen Ausgang nimmt (und nicht im Denken selbst; im Denken nur dann, wäre man Adam und Eva oder jedenfalls der erste „im Namen der Gattung“ sprechende Mensch)! Die Sprachphilosophie analysiert die Präzision der Wissenschaft, ohne dabei die Idee mit einzubeziehen, dass der propositionale Gehalt selbst ja eigtl. eine Entität ist, die darauf zielt, sich zu Positionieren in Relation zu anderen Aussagen, die das spezifische, aktual emporgehobene Themenfeld, gemeinsam vollstens erfüllen und vollumfänglich abdecken. Nur wie kann ein Themenfeld vollumfänglich besprochen sein, wenn die einzige Option, wie Begriffe gedeutet werden dürfen, darin liegt, dass sie in den Sinnesdaten beginnen und platonische Gegenstände dabei generiert werden?³ Es kommt doch vielmehr darauf an, die Sätze die analytisch sind, auf die Weise zu hinterfragen, dass es gelingt, eine Entität ausfindig zu machen, in der eben nicht mathematische und informatische Wahrheiten in einen Topf geworfen werden⁴; wie das bei platonischen Tatsachen, also mathematischer Logik und symbolischer Sprache der Fall scheint, sondern wo es gelingt, die formalsprachliche Wissenschaft und deren abstrakt-allgemeine Kommunikationsebene als eben die Sphäre zu verstehen, in dem deskriptive wie analytische Sätze eine Ebene gründen können, in der jene abstrakten Entitäten ebenso ihren epistemischen Ausgang nehmen können, wie in einem Platonismus (ontologisch sind sie dann virtuell, nicht platonisch!). Denn der konkret-allgemeine symbolische Interaktionismus kann nur schwerlich platonische Entitäten annehmen; das schafft schon eher die ebenso sozietär unterfütterte Dimension der Kommunikation. Gleichzeitig aber ist der symbolische Interaktionismus die Grundlage für naturwissenschaftliche Diskurse; sofern diese, arrogant wie sie sich gerne haben, keine Kommunikation mitdenken mögen – damit also nicht mitdenken wollen, dass Information auch soziologisch sein kann, statt nur physisch oder technisch und kognitiv – und als solche ontologisch gleichgültig ist, wie die technische oder kognitive Information; d.h. also ontologisch Relevanz hat, die bis zum heutigen Tage verschütt liegen.

3 Davidson argumentiert für einen Geist ohne Repräsentationsvermögen; eine merkwürdige, aber kohärente Position, die der hier dargelegten Sicht auf Geist, entgegenstehen dürfte.

4 Ähnlich, wie Luhmann soziologische und informatische Wahrheiten konfundiert.

Der Punkt, der gemacht werden soll ist der, dass die analytische Sprachphilosophie in gewisser Weise an Parsons allgemeines Handlungssystem angrenzt, an ihm unmittelbar anliegt und so gut als von diesem umfasst wird. Die Ausnahme, wo diese Umgriffenheit nicht der Fall ist, ist dann, wenn es um Wissenschaftstheorie (oder eben um analytische Sprachphilosophie selbst) geht; also um die intensionale Differenz von natürlicher und formaler Sprache...um Propositionale Gehalte und um die Wahrheit analytischer Sätze. Und genau hier liegt der Hund begraben; denn genau diese ignoriert, dass der ganze sprachanalytische Kladderadatsch, aus dem sich eine stabile Mathematik herleiten lässt, eben in ihren Sätzen im Sozialgefüge und dessem technischen Surrogat gründet – nicht in den Sinnen, nicht in einem willkürlichen Platonismus. Dieses Sozialgefüge ist nämlich mittels Sinnesdaten gespeist, die propositionale Gehalte und die Deixis als „glatten Ort“ begründen. Wenn nun aber sämtliche abstrakten Sätze – also die Differenz von Benennen und Bezeichnen – rein kognitiv gegriffen sind, verbaut die sprachanalytische Philosophie sich die Option, informatische Sprachlichkeit im Sozialgefüge gründen zu lassen und verwischt oder verzerrt dadurch den Zugang zu der Differenz von informatischer und mathematischer Sprachlichkeit. Diese Ungenauigkeit zeigt sich eben darin, dass dem Sinnlichen nichts als das Platonische entgegengestellt wird, zumindest bei Quine und Brandom. Diese Ungenauigkeit mag genügen, will man eine rein naturwissenschaftliche Deutung erreichen – also Physiologie und Physik unterscheiden –; doch bei der Frage danach, wie Sätze denn zu handhaben sind und insbesondere auch, *wo* ihr Ursprung liegt – wie also Analytizität sich Ausdruck verleiht – ist es nicht hinreichend, wenn man das Sozialgefüge und die normative Handlungsebene eines Parsons (geschweige denn die Kommunikationsebene!) beiseite lässt bei der Untersuchung, was „Aussage“ wissenschaftlich bedeutet und an welchem formalen Ort sie statt hat. Denn wo, wenn nicht bei Parsons oder in der Sozialwissenschaft allgemein, wird denn eine normative Perspektive konsequent eingenommen und verteidigt? (normativ ist nicht identisch mit moralisch oder sittsam!) Wo, wenn nicht in der Soziologie lässt sich die Deixis als der Ort erkennen, von dem aus der Diskurs seinen Ausgang nimmt? Wo, wenn nicht in der Soziologie lässt sich verstehen, wie die sprachlich fixierten Orte der Philosophiegeschichte und Theologie sich phänomenalisieren lassen?

Diese normative Ebene ist es aber, die abhanden kommt, wenn die Sprachphilosophie unmittelbar von der Sinnlichkeit zum Platonismus switcht – oder, wie Brandom, hier den Diskurs ausschließlich so geschehen lassen will, dass er „Wahrnehmungseingänge und Handlungsausgänge“ hat.⁵ Dann aber wäre der Diskurs ein Phänomen des Handelns, nicht der

5 Es fehlt der Ausgang hinein in die Kommunikation!

Symbolebene; damit ließe er sich nicht so greifen, dass er der Sozietät als Sozialgefüge entgegen gestellt werden kann, sondern wir verblieben auf der konkret-allgemeinen Ebene symbolischen Interaktionismus und dessen pragmatistischen Rattenschwanzes. Sicher ist Brandoms Vorstellung in der Sprachanalyse relevant und von großer Nützlichkeit. Will man jedoch eine Verallgemeinerung des Diskurses über die sprachlichen Grenzen hinaus und hinein in soziale Tatbestände – denen er sonst gegenüber steht –, dann brauchen wir ein Sozialgefüge, das die Synchronizität von Gouvernamentalität und Diskurs gewährleisten kann. Dies ist allein schon der Tatsache geschuldet, dass beide Phänomene Sozietät beschreiben, aber nicht beide zugleich handlungstheoretisch funktionieren können. Das Sozialgefüge schafft hier in Relation zur deiktischen Perspektive (ideale Sprechsituation, kompetenter Sprecher, normativer oder institutionalisierter Sprechakt, Ortung des Selbst), eine Möglichkeit, dem Diskurs herauszuhelfen aus der Zwickmühle, sich entweder für eine physiologisch-physikalische Differenz entscheiden zu müssen, die in Logik und Mathematik endet, oder für eine phänomenologisch-organische Grenze, die in Ästhetik und Juristerei endet. Wo bleibt die Option des Geldes, des materiellen Horizonts der Soziologie?! Wo lässt er sich am wissenschaftstheoretischen Bilde erkennen? Nirgends! Und genau dies ist ein Problem! Denn wenn es immer nur darum geht „maxima Moralia“ oder „nullinger Moralia“ zuzulassen und jede Graustufe dazwischen unsichtbar wird ob der schieren Differenz die sinnlich vs. platonisch erzeugt, dann ist das nicht nur falsch, sondern insgesamt auch töricht oder gar fahrlässig; etwas netter gesagt: kindlich naiv – oder so, als setzten wir die Maschinenintelligenz des Platonismus als eine ernsthafte Option menschlicher Individuierung.

Wir stoßen immer auf das Problem, dass wir keine Kollektiventität haben, die Eint. Statt, wie die Kolektiventität Sprache es legitimerweise für nicht gänzlich falsch zu halten scheint, sich in sich zu erkennen und jedwede Moral oder jedes soziale Gefüge über Board zu werfen, „unterirdisch“ werden zu lassen – nur, um sich dann in sich selbst ins endlose und nichtige zu differenzieren und zu zergliedern...Aber immerhin verstehen wir dank Sprachphilosophie, dass wir mittels Worten in Sätzen auf Sätze zugreifen, die Phänomene abbilden und mittels eben jener Worte aus Symbolen Bezeichnungen machen können, die den nicht unwahren, aber reiflich platt getretenen Satz: „Das Ding ist nicht seine begriffliche Denotation“ (Das Ding ist nicht seine Bezeichnung bzw. Das Wort ist nicht das Ding) zur bloßen Konvention werden lassen.⁶ Hierdurch wissen wir, dass wir neben unserer Hand auch die abstrakten Worte nutzen

6 Ohne Zynismus kann man aber natürlich auch positive Folgen dieser sprachanalytischen Zergliederung erkennen; wenn man an den technischen Fortschritt denkt, wo die Differenzierung ins nichtige und kleine,

um damit – dank Deixis – auf eine stabile Umgebung zugreifen zu können. Nur wieviel damit gewonnen ist, ist mir nicht so ganz begreiflich; denn ohne ein Wort der Sozialwissenschaften zuzulassen bei der Frage wie Diskurs und der Begriff der „Aussage“ ontologisch funktioniert, kann ich keinen Sinn erkennen. Und so bleibt eben jener Satz nicht unsichtbar (und das Symbol damit nicht mehr Repräsentant eines sublimen kollektiven Sinnes, des Signifikaten A), sondern wird zur bloßen Konvention; ohne dass die Masse den tieferen Sinn zu erfassen scheint, der damit einhergeht. Denn es geht hierbei eigentlich darum, die Ebene der kognitiven Information, die begrifflich und digital ist, von der Ebene sozialer Information (Kommunikation) zu differenzieren; also darum, zu sagen, dass das Wort in einer anderen Weise Information codiert, als bspw. ein Binärkode oder ein Verhaltenskodex oder eben die Sinne...für die meisten finden sich „innerhalb der Worte“ aber nur leere Worte, also Mengen und die Uniformität des juristischen Korpsgeistes; statt die Mannigfaltigkeit sozialtechnischer Phänomene und deren klar identifizierbare Ebene normativer Kommunikation (Diplomatie).

Der analytische Satz bleibt ohne soziales Kollektivwesen stets platonisch; vermischt damit Informatik und Mathematik und macht die „Aussage“ willkürlich platonisch; ohne, dass ihr die Notwendigkeit zukäme jemals einmal ausgesprochen worden zu sein. Es bedarf des Sozialgefüges als dem Ort, wo Sätze, egal welcher Form, egal ob mit oder ohne Inhalt, ausgesagt werden können (Luhmann konfundiert nämlich willentlich Formalsprache und natürliche Sprache, tut damit ähnliches, wie die Sprachanalytiker und Logiker; nur in anderer Ausrichtung). Diese Orte sind die Deixis im Institutionengefüge und das Sozialgefüge als Hort der Wissenschaft und als Gegenbegriff zum Diskurs.

Der Punkt hierbei ist, dass die Verwirrungen, die die Konfusion von Informatik und Mathe zur einen Seite und Informatik und Sozialtechnologie zur anderen Seite verursachen, sehr viel leichter aufgelöst werden könnten, wenn die Soziologie auch ein Wörtchen mitzureden hätte, bei der Analyse von Sätzen – oder wenigstens bei der Analyse davon, wo und wie Sätze oder Aussagen eigentlich in die Welt hinein kommen, nachdem sie in eben jener Welt ja scheinbar größte Wichtigkeit haben in den formalen Gebieten der Geistigkeit und der Sprachanalyse. Sie zeigt auf, wo der Satz sich eigentlich *äußern tut und tun wird*; nämlich in der Origo der Deixis oder an Ort und Stelle des Koordinatensystems, das man als Individuum stets in der „echten“ Raumzeit und im Namen der Zivilisation – nicht in eigenem Namen! – aufspannt; also im Ausgesagten, welches den Satz zum Vorschein bringt, der als solcher Bedeutungsträger ist.

sehr fruchtbare Böden zum Vorschein gebracht hat.

Uniformität und Chaos.

Die Uniformität ist die eine Seite, die mit der Sittlichkeit einhergeht. Auf der anderen Seite findet sich die Wirklichkeit in ihrer Triebstruktur. Diese andere Seite ist aber noch nicht Chaos, sondern ja nur Bios (nicht Begehren, das auf Chaos trifft!). Und es ist auch nicht so, dass die Physik hier ohne Bruch von ihrer organisch-physikalischen Sicht switchen kann, hinein in eine, in der eine juristische Uniformität entgegensteht (Sie ignoriert diesen Fakt philosophisch nur einfach). Das Problem gründet hier darin, dass das „Regelfolgen“ ein unpräziser Begriff ist. Denn zum einen geht es bei dem Begriff um Regeln die amoralisch sind und aus der Natur sich ableiten (Wir sagen: „Magie ist falsch, sie korreliert nicht mit Natur; Physik hingegen ist wahr, sie lässt sich statistisch stabil halten als Natur“). Gleichzeitig wird er aber total willkürlich und im selben Atemzug genutzt, um damit die Normativität auf eine Ebene zu verfrachten, die voll und ganz auf Handlungsebene passiert und mit einer deontologischen Sittlichkeit einhergeht. Hierbei aber geht völlig die normative Ebene der Diplomatie und der sozialen Systeme; der Kommunikation auf transnationaler Ebene, verlustig (damit in gewisser Weise die Möglichkeit, die Weltseele zu phänomenalisieren) – dabei ist doch die genau jene, die es ermöglicht, der Sprache die gefugte Welt des Sozialgefüges entgegen stellen zu können, um so auf die Unterscheidung von Mono und Stereo Tonalität zu stoßen, sowie die damit einhergehende Differenz von analog und digital.

Die Fixation der deontologischen Sittlichkeit wird hier vielleicht ein Problem. Denn diese ist zwiespältig; zum einen geht es dann darum, blindlings zu sagen: „Ja, das Gesellschaftssystem ist verbürgt und ich liebe, dass darin Leistung und Freiheit im Zentrum steht!“ Auf der anderen Seite aber brüllt jedes Nervenbündel und jede Synapse: „Dieser Sprung ist falsch! Er ist unorganisch! Er ist Erklärungsbedürftig!“

Genau eine solche Erklärung, eine Plattform der Transformation, kann das Sozialgefüge bieten; in welchem es möglich ist, das physikalische Chaos gleichberechtigt neben der autoritären Uniformität und derer juristisch-sittlichen Individuierung, sehen zu können und nicht eines von beiden das Übergewicht zu geben...es bietet sich eine Alternative für die nur historisch noch (leider!{?})belastbare Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Der Punkt, der gemacht werden soll liegt darin, dass das Regelfolgen keine hinreichende Transformationsleistung vollbringt. Sicherlich können wir mittels Regelfolgen eine syntaktisch stabile Ordnung erkennen; diese aber bleibt rein sprachlich und verfällt darauf, die Sittlichkeit und Moral unhinterfragt zu akzeptieren – oder aber gänzlich auszuklammern.

Es muss hier gelingen, eine Ordnung zu verwirklichen, in der die Zivilisation einmal so

darstellbar wird, dass sich der Einzelne darin erkennen kann und sich aus dieser *und* Natur gleichzeitig *und* gleichberechtigt entstanden, verstehen kann. Ein weiteres mal aber auch so, dass diese den gleichwertigen Prozessen der Naturwissenschaft und der Historie übergeordnet zu verorten ist; Naturwissenschaft und Historie also ähnliche - wenn nicht gar identische - Kardinalität besitzen. Letzteres ist nötig, um so eine digitale Alternative zum analogen Seinsbegriff zu haben, unter den wir uns als „Man“ subsumieren können oder uns als „Unser-Aller(-Arbeit)“ innerhalb von uns, als „Wir“, verstehen lernen können.

Die Uniformität ist entweder leere Sittlichkeit oder aber der Drill des Korpsgeistes; der Korpsgeist ist das, was für mich legitimerweise durch und durch Geist heißen darf; hier wirkt ja nichts anderes als die Hypnose bzw. die Konditionierung und der Befehl, die im „blinden Gehorsam“ ihr Symbol finden....und als Regel mit Gesetzeskraft durch die Sprachphilosophie geistert.

42.

In der Kreuztabelle zeigen sich Durchlaufgrößen! Es sind Durchlaufgrößen die sich so darstellen, dass sie in sich mobil sind; aber als dieses mobile Gebilde in sich stets wankend. Sie durchmessen den Raum, der, wie bei einem Autopilot, stets bereits voll durchmessen, in die Einsicht einfließt; nicht so, als würde man immer mehr erkennen, sondern so, als würde nur der Einzelne immer mehr erkennen, nicht aber die Zivilisation selbst, in der alles schon sei und nur entborgen werden müsste aus dem Geist oder der Natur. Und genau diese Situation, die die Zivilisation statisch setzt, die wird u.a. mittels solcher sich kreuzenden Durchlaufgrößen verstehbar. Es muss hier die Zivilisation statisch (d.h. digital bzw. virtuell) gesetzt werden, als „Gefäßbegriff“, weil deren Konturen nicht erkennbar sind und verschütt gehen unter der theologischen Deutung von Welt; in der die Ebene der abstrakt-allgemeinen Kommunikation vollständig unsichtbar wird, hinter der Ebene konkret-allgemeiner symbolischer Interaktion und dem damit einhergehenden „sozialpsychologischen Glanz“ (oder tief theologischen Glanz) der Oberfläche.

Im Grunde grenzt man die Kognition, nachdem sie einmal entstanden ist aus der Sozialität; aus genau dieser aus. Diese soll ja nicht vergesellschaftet sein, sondern in Gott; sonst genügt man nicht dem Anspruch der europäischen Tradition, die uns mit der strengen Naturwissenschaft beschenkt hat. Ist diese Kognition dann aber in Gott, geht jede Struktur verlustig und die Kognition irrt dann durch einen Geist, der grenzenlos scheint und in sich

Formen bereit hält; als solcher aber durchaus nicht zu unrecht als Chimäre zu bezeichnen möglich wäre. Modern besehen ist die Kognition dann nämlich nicht in Formen des Notwendigen determiniert, sondern setzt Kontingenz, indem sie Sequenzen am und innerhalb des Realen formalisiert und determiniert. Das Problem ist dann, dass die Kognition eine Struktur benötigt, die über die eigene Architektur, die Informatik und Mentalität, hinausgeht und gleichzeitig nicht noch abstrakter wird (nicht mathematisch wird!), sondern sich organisch und sozial, zu binden sucht. Hierbei versucht sich die Kognition „einzuschalten“ in den Prozess der Gesellschaft⁷ (Meads praktisches Einschalten vs. Luhmanns theoretisches Anschließen); hat sie dies dann *erneut* getan; dann erst sind wir im Sozialgefüge. Und dann wird es paradox, weil dann die Sozialität zu einer Sozietät wird...die Sozialität entspringt der Natur, ist 2. Natur. Die Sozietät aber, die entspringt aus eben jener Einsicht ins Amorphe des Geistes der „in“ oder „bei“ Gott ist (konträr: durch Anomie und *negative* Dialektik); sie emergiert aus der Kognition. Sie emergiert dort heraus deshalb, weil zuvor die Ebene der Vergesellschaftung in die Individuen genommen wurde und als Bildung deklariert wurde. Ein Problem liegt hier darin, dass die tradierte Meinung, Gott käme das Attribut allmächtig zu, zu Problemen führt; dies führte genau dazu, dass sich die Sinne ins Innere verlegten. Statt also zu sagen man sehe die Welt mit den Sinnen, konstruiert man eine Geistigkeit, die dann ein Eigenleben gewinnt und aber als solcher entweder gar nie Gesellschaft ist, sondern virtuell⁸ – oder aber der Geist ist „nicht mehr“ Gesellschaft. Dann aber hieße dies, dass Gesellschaft, wie eben beschrieben, aus eben jener geistigen Kognition emergierte und nun nicht mehr als 2. Natur, nicht mehr als Sozialität ihr Unwesen treibt, sondern durch die Kognition hindurch, die sich als Geist erkennt; weil die Sozietät eben aus dieser Kognition sich heraus erkennt und die Kognition, als „Philosophy of Mind“, heute Geist auf eine Individualgeistigkeit reduziert. Eine Geistigkeit die früher noch mehr war als bloße Psyche, heute aber eben so zu sehen ist, wie bereits öfters gesagt, dass nämlich die Sozietät aus der Kognition – damit aus dieser Individual- oder Vulgärgeistigkeit – heraus emergiert und die psychologischen Abläufe symbolisch stabilisiert präsentationsfähig macht.

Das Institutionengefüge operiert dabei als Sozialität, das Sozialgefüge in der Weise, dass es

7 Wichtig ist, dass es nicht um die theoretische Anschlussfähigkeit geht, die Luhmann stark macht, sondern um die aktive Einschaltung ins Geschehen.

8 Als dieses Virtuelle dann in der Gesellschaft technisch – oder aber ganz woanders, aber weiterhin virtuell bzw. Descartes nachfolgend, dann ja sogar ohne die Verortbarkeit, also als Cogito und dem formallogischen Rattenschwanz, der mittels Umweg durchs Transzendente, dann schlussendlich aber eigentlich auch bei der technischen Gesellschaft ankommt.

die Sozietät repräsentiert; als solches aber *nicht* diese *ist*, sondern auf diese *verweist*. Eben als Verweisungsstruktur, die explizit sagt, dass die Sozietät aus der Kognition entspringt; weil aus juristischen oder organischen Individuationsprozessen und der damit einhergehenden a-mythologischen Zivilgesellschaft.

Nachtrag: Man erkennt die Durchlaufgrößen als Expression und Impression; hier erkennt sich exakt dieses ominöse „für-ein-Anderes-sein“ Hegels, das auf eine äußerst merkwürdige Weise eben jene Kontingenz aus der Sache herausklabüstert haben will, die sich eigtl. supponiert ergibt, wenn man das Sozialgefüge ernst nimmt und die Situation angemessen durchläuft, in der wir uns wiederfinden und analog von digital zu unterscheiden lernen; unterscheiden lernen, anders als mittels der Differenz von Mathematik und Informatik, in der die analytische Sprachphilosophie gerne ihre Fundamente gräbt und ausbetoniert, sondern nämlich mittels doppelter Kontingenz, Selbstkontingenz und Notwendigkeit (ohne „Eineindeutigkeit“; hier hat Mathe gewonnen...kein Soziologe⁹ wird dies jemals verstehen können, was Mathe dort von einem ebenso {? → [!]} realen Ort spricht, wie das Buch vor mir „echt“ und der Stein normalerweise in Ruhe ist.)

Handlung, philosophischer und soziologischer Systembegriff.

Ein Grundproblem der Soziologie liegt darin, dass darin beliebig handlungstheoretische und kommunikationstheoretische Ansätze nebeneinanderher existieren, ohne, dass eine Einigung gefunden wird, welche dieser Entitäten denn gewichtiger ist für die Beschreibung von Sozietät. Damit ist natürlich konsequent verhindert, dass die Soziologie reife Wissenschaft werden kann. Ohne nämlich eine Grenze zu finden, die Handlung und Kommunikation passgenau unterscheidet, gibt es keine reife Soziologie. (Kurz gesagt: Die Handlung ist das Instrument der Philosophie. Die Soziologie aber arbeitet nicht in der Existenz, sondern virtuell – und damit schlussfolgernd in Kommunikation.)

Das Sozialgefüge versucht hierbei diese Lücke und die damit einhergehende Verwirrung aufzuklären. Indem mittels diesem Instrument eine Möglichkeit besteht, darzulegen, ab wann

9 Ich kann hier nicht für Soziologinnen sprechen, da dies nötig machte, Gebiete des weiblichen Verstandes zu verstehen, die einem Mann verborgen bleiben müssen. Ähnlich wie der Mann, hat auch jede Frau eine Region, die kollektiv ist, aber nur den Frauen vorbehalten ist. Darum ist die weibliche Form für mich, als Mann, in dieser Form nicht möglich zu schreiben. Es wäre Bevormundung der Freiheit des weiblichen Kollektivgeistes; es ließe Anima unterdrückt verkümmern.

Gesellschaft in Zivilisation übergeht; ab wann also aus Sprache Information wird und ab wann aus Handlung Kommunikation, womit dann aus Gesellschaft Zivilisation würde und die Soziologie zu einer reifen Wissenschaft. Das Sozialgefüge erklärt sozusagen über den Dreisprung von archaisch nach höfisch nach modern, wie aus einer archaischen Gemeinschaft ein Institutionengefüge entspringt und wie aus diesem Institutionengefüge dann ein Sozialgefüge wird.

Das Sozialgefüge wirkt hier gewissermaßen als Schleuse zwischen den spezifischen Ländern, die Institutionengefüge wären und der internationalen Ebene, die einmal Zivilisation ist (geologisch) oder aber Uno- oder EU-Ebene (kybernetisch) ist. Wichtig ist ebenso, dass dem Sozialgefüge eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber Moral zukommt - es ist ja eher informatisch organisiert, auf Basis von Statistik nicht Deskription. Das Institutionengefüge hingegen kann moralisch sein, aber auch bspw. eine utilitaristische Ethik vertreten (christliche vs. taoistische Länder).

Es geht im Grunde darum, die Lebenswelt mit ihren Institutionen und ihren – mittels Handlungen getätigten – Interaktionen einzubinden in die Systemebene des philosophischen Systems. Anders als nämlich beim soziologischen Systembegriff reicht es nicht, entweder eine System/Umwelt-Differenz einzuführen oder aber das System Lebenswelt als Subsystem des soziologischen Systems zu sehen. Dies gemeinsam reicht gut und gerne hin, um das soziologische System zu erkennen; also Parsons allg. Handlungssystem und Kommunikation - es reicht aber nicht, um diese Ebene in die Philosophie hineinzutragen. Hierfür muss die Region lokalisiert werden, die am soziologischen System noch durch Handlung erklärbar ist, um diese in Relation zu setzen zu dem Gebiet, das kommunikativ ist und als solches die Handlungsdimension umgreift. Handlungen geschehen in institutionalisierten Handlungssystemen; erzeugen dann Interaktionen und diese ein Sozialgefüge. Dieses ist dann in Interaktionen begriffen und verweist auf soziale Systeme und deren Kommunikation, aus denen wiederum Kommunikate entstehen, welche dann psychologische Archetypen oder soziologische Idealtypen ermöglicht und welche sich als solche stützen, nicht auf den soziologischen Systembegriff, sondern auf den philosophischen Systembegriff und die damit einhergehende Lebenswelt; und dabei die Modalitäten des soziologischen Systembegriffs, bis auf weiteres, inkommensurabel verbleiben zu den Modalitäten eben jenes philosophischen Systembegriffs. Diese Inkommensurabilität entsteht, weil der Ort der Propositionalität selten in seinen sozialen Wurzeln hinterfragt wird, sondern nahezu willkürlich platonisch beschaut wird, was heißt: Auf Grund fehlender Einigkeit in moralinen Angelegenheiten, natürlich

amoralisch und in der Weise „konkurrierender Überzeugungen“ oder in Wunschvorstellungen, die nicht aus einem Sein gegründet sind.

Affekte, Dispositive, Symbole.

Die Affekte und die Dispositive sind die Entitäten, die auf die sozialisierte, aus der Kognition emergierte und als solche innere Sozietät, abzielen. Sie entspringen, weil die Temperamente durch den Prozess der Etiquette geformt werden und dabei eine Ebene der normativen Gerechtigkeit und der allgegenwärtigen Gepflogenheiten erzeugen, die dann diese innere Sphäre entweder als Kultivierung begreift oder auf ein Regelbewusstsein bzw. den Streit als Kulturgut verweist.

Die Affekte und Dispositionen sind hierbei das, was negativ ist; was also aus der sozialen Umwelt heraus und durch diese, am eigenen Leib erfahren und gespürt wurde. Sie lassen eine psychosoziale Reduktion zu, die dann auf der anderen Seite die Symbole ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Denn während Affekte und Dispositionen gesellschaftliche Phänomene und soziale Tatbestände für den Einzelnen greifbar werden lassen; indem er eben eine bestimmte Situation nachempfinden kann, ein Unglück fast schon mit erleiden kann, das einem anderen widerfährt. Während Affekte und Dispositive, sowie Zeichen, also auf diese Weise greifbar werden, bedarf es, um Symbole zu verstehen der sprachlichen Ebene – und auch in dieser findet sich wieder etwas, das innerhalb der Kognition zu einem Gemeingut der Gesellschaft wird und als solches eine Ebene reiner Sozietät in der Kognition emergieren lässt in der die Logik gemeinsam Symbole bestimmt, die die Junktoren und Logikgatter ausdrücken können; ausdrücken können in einer sterilen Dimension, die als solche sterile Ebene aber gerade dies ist: eine rein kognitive Ebene absoluter sozialer Gemeinsamkeit, die – und das ist wichtig – nicht auf organische Bedürfnisse (also Einzelne) reduzierbar ist; als solche aber dennoch kognitiv bleibt darin, eine Gemeinheit herzustellen die mit der traditionellen Perspektive auf Kollektiventitäten konform geht.¹⁰ (Mead sieht es ähnlich; siehe Geist, Identität und Gesellschaft 35. – 40.)

Hierdurch soll ein phänomenaler Zugang zu dem Begriffsgebäude begründet werden, das eng mit Hegel verknüpft ist. Denn in diesem ist es gerade so, dass die Kognition in sich die Sozietät emergieren lässt; und die Unterscheidung nach 1. und 2. Natur dadurch aufgehoben wird. Das schafft sicher eine spannende Perspektive; ist damit doch gewonnen, ein Subjekt

¹⁰ Der Tod wirkt hier im Innern als Allgemeinheit, statt auf jeden Einzelnen.

zu denken, das „für-es“ ist und gleichzeitig ein „Selbst“, welches „für-sich“ ist – damit aber wird das an-sich zu einem Negativum, was generell irgendwie absurd erscheint! Denn wieso sollt das an-sich negativ sein? Weil man es nicht ist? Das ist doch eine abstruse Argumentation; aber Hegel argumentiert genau so;¹¹ und zerstört damit die Aussicht auf ein positives Sozialgefüge...Wie es Adorno oder Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung sagten: "Sein zerfällt von nun an in den Logos, der sich mit dem Fortschritt der Philosophie zur Monade, zum bloßen Bezugspunkt zusammenzieht, und in die Masse aller Dinge und Kreaturen draußen. Der eine Unterschied zwischen eigenem Dasein und Realität verschlingt alle anderen." (DdA S. 14) Wenn Sie dies dort auch auf die Sophisten und die ersten der größten Künstler beziehen, so passt es auch auf Hegels Begriffsschablonen.

Und dieser nahezu unüberbrückbare Abgrund, der alles zu verschlingen droht; den gilt es positiv zu bewandern und dort genau die sozialtheoretischen Entitäten zu platzieren; insbesondere das Sozialgefüge ermöglicht es hier, das, was Hegel „einfache Negativität“ nennt, in einem, der Sache angemesseneren Begriff zu fassen als in dem Fazit „das bin nicht Ich aber auch nicht das, was ich sehe, höre, schmecke, rieche, taste“. Eine Perspektive, die Hegel nur allzugerne auf den Prozess der Geschichte und die damit einhergehende Ebene soziologischer Theorie, einnimmt; seine Leistung liegt aber ja auch gerade darin, den Prozess der Historie frei geschaufelt und mit einer Vielzahl Beschreibungen angereichert zu haben – Zeichen, die über die scholastische Weisheit und Sprachlichkeit hinaus, ein Gemeinschaftswesen (Kollektivität), auch gesellschaftlich greifbar haben werden lassen. Interessant ist, dass sich bei Hegel das Individuum sprachlich erkennt; das zeigt sich immer wieder in den Abschnitten über das Gewissen. Seine Ausrichtung auf Sprachlichkeit scheint aber auch von einem Interesse für den Leumund¹², für Klatsch und Tratsch geleitet, nicht nur darauf aus, mit formalen Systemen eine möglichst gottgefällige und nicht-häretische Deutung der Natur und der eigenen Verwobenheit in ihr, zu ermöglichen.

Es gilt also zu verstehen, dass Dispositive und Affekte im Innern auf eine Ebene sich beziehen, die als solche nicht mehr kognitiv ist, aber aus dieser heraus emergierte. Während die Kognition sich aus einer Dialektik aus 1. und 2. Natur heraus aufspannte, sieht die idealistische Sichtweise so, dass das Bewusstsein und Selbstbewusstsein unbegründet ewig ist (ewiges Leben, unsterbliche Seele und so...); und als solch ewiges dann natürlich eines, das zunächst Geist konstituiert (im Idealismus ist dieser natürlich selbst ewig!), sich dann in

11 Auch Spinoza wirkt hier noch, wenn er meint, dass alles begriffliche Bestimmen in der Negativität geschehe.

12 Er versucht diesem „s Maul nach zu schwätze“.

diesen hineinsetzt, sich mimetisch an ihn angleicht, sich anschließend auf sich selbst verweist, um dann darin zu enden Selbstbewusstsein zu werden. In diesem Prozess aber, der sich bspw. mit Staatsmacht und Reichtum oder damit entweder Anbringer einer Rechtssache oder erfasster eben jener Anbringung zu sein (Sollzitation), werden ursprünglich äußerliche Phänomene der Gesellschaft, transformiert zu innerlichen (geistigen) Phänomenen, die aus der Kognition emergierten. Statt eben zu sagen: „Diese 2. Natur ist, woraus ich entsprungen bin“, wird sie im Idealismus transformiert und eben so begriffen, wie eben beschrieben; dass also Teile der eigentlich äußerlich statt habenden Gesellschaft in ihrer Funktion selbst, ins Innere verlegt werden und aus der Kognition emergieren.

Das ist ausgesprochen paradox das so zu denken; denn zum einen wird die Handlung als „Tun“ ein mächtiges Werkzeug, dem meiner bescheidenen Meinung nach, damit eindeutig zuviel zugemutet wird (es verhehlt die Perspektive auf Kommunikation, lässt diese verschütt gehen), zum anderen wird dadurch das Ideal der „Bildung“ zu dem leitenden Phänomen...es lässt sich nur „Mund-zu-Mund“ verstehen, damit in der ominösen Verallgemeinerung des „Für-ein-anderes-sein“ und gerade nicht, wie Staatsmacht und Reichtum, aus der reinen Beobachtung sozialer Prozesse und der damit einhergehenden „Heranzüchtung“ eben jener „einfachen Negativität“, die bei Hegel der Kollektivität zugeschrieben ist (Wenn natürlich auch die Person negativ ist, so gründet sich diese Negativität darin, Teil dieser einfachen Negativität der Kollektivität zu sein). Hegel steht noch im Bann einer (erfundenen) Allmacht (sonst hieße es nicht „Geist hier, Geist da, Geist überall!“); – damit ist für ihn die Absurdität des theologischen Argumentes „Schnee könnte von Gott auch schwarz gemacht worden sein“, noch nicht einsichtig¹³...vielleicht bedarf es da der negativen Dialektik.

Jedenfalls hat natürlich auch diese gewaltige Unwucht eine Wirkung; nämlich Dispositionen und Affekte, die das Spektrum der Mentalität in fast schon kognitive Regionen erweitern und eben dadurch eine sehr politische Identität begründen, die sich den sozietären Idealen, die es hat, zutiefst verpflichtet fühlt; sie stecken ja in ihm/ihr; sind dort Allgegenwart, weil sie eben emergieren aus der Kognition; statt schlicht 1. und 2. Natur zu sein und aus dieser Unterscheidung das Potential sozialer Prozesse abzuleiten. Letzteren Weg wählt die Soziologie; er ist auch deutlich weniger paradox! Er endet aber womöglich nicht in einem schrankenlosen Liberalismus.

13 Nein, dass Schnee schneller schmilzt und Sonne absorbiert, wenn er schwarz ist, ist hier kein Argument!

Wenn es naturwissenschaftlich aber natürlich plausibel aufzeigt, dass Schnee sinnvollerweise nicht schwarz sein sollte.

Bewusstsein und Hegels „Bewusstsein“.

Das Bewusstsein ist zwiespältig. Einmal wie Hegel. Das eigentliche Bewusstsein fängt aber dort an, wo das Selbstbewusstsein Hegels noch garnicht beginnt. Denn es ist ein Bewusstsein des Kollektivs als etwas edlerem als der Einzelne; nicht wie bei Hegel, ein Bewusstsein der Enthobenheit des Einzelnen und der Gattung, über die Tierwelt hinaus. Statt also das Bewusstsein dort zu platzieren, wo eigtl. das Unbewusste oder Unterbewusste – das, was Hegel Bewusstsein nennt –, ist der bessere Ort für diese Identität mit dem Tier und den Vorstufen der Evolution eben das Unterbewusste. Das eigentliche Bewusstsein ist eines der geeinten Zivilisation; aus der heraus man sich zunächst als Einzelwesen herausstellt – nur um anschließend, als dieses, sich einzufügen in eben jene Kollektiventität, die durchaus als nicht völlig falsch als Bewusstsein bezeichnet sein kann; dann aber eben eines der Einheit der vielen Menschen und gerade nicht in der Differenz, die durch die Enthobenheit des Einzelnen aus einer amorphen Kollektiventität (Tierheit), entsteht. Wenn Hegel von Gemeine und Gemeinde redet – im Kapitel über die offenbarte Religion –, dann tut er ähnliches, aber mit dem Hintergrund und der Intention, den Geist als Geist zur Instanz zu machen; statt diesen in Zivilisation, Sprache und thymotische Psyche zu differenzieren und nahezu aufzulösen, wie es organisch wäre, scheint er im Bann der juristisch-sittlichen Individuierung. Wenn Hegel dies tut, steht aber die Frage nach dem Geist im Zentrum, der aus nicht-individueller Geistigkeit emergiert; statt eben die Frage danach, wie Zivilisation entsteht und auf die Einzelnen einwirkt, die in sie hineingeworfen sind.

Wichtig, wieso es dies herauszustellen gilt, ist dies, weil es um die Denotation des Begriffes der Morphismen geht; und die Zivilisation ist der Ort des Morphismus par excellence. Denn anders als die Kollektivregion, die mit dem Bewusstsein als Organischem und Gattung, einhergehen und die in der Tierwelt gründen – sich gegen diese als Einzelner abgrenzend (um daraus einen Anthropomorphismus zu destillieren) –, arbeitet das eigentliche Bewusstsein in der Sphäre, nicht des Seins, sondern der Zivilisation und den darin sich findenden sozialen Systemen; also in einer, nicht sittlichen (sittlich ist jeder für sich, jeder als Jemeinigkeit), sondern normativen Kollektiventität – nicht also in Geist, sondern in Zivilisation; die beide die Sprache als Begleiter haben, wie die Erde den Mond als steten Begleiter hat.

Durcheinander.

Ich denke nicht, dass das Sozialgefüge zu einer Großtheorie ausarten muss. Vielmehr geht es um eine sehr spezifische Entität, die auf einer äußerst abstrakten Ebene, eine gewisse Greifbarkeit erreichen will. Eine Greifbarkeit einer verallgemeinerten Ebene sozialer Systeme, die als solche genau jenes Sozialgefüge erkennen lassen, welches sich durch Interaktionen erzeugt. Ähnlich wie Foucault einst die Umrisse und Konturen des Diskurses sichtbar machte, will die Entität des Sozialgefüges das sichtbar machen, worin sich das abspielt, was wir Lebenswelt nennen und diese, als solche ihre Verallgemeinerungen erkennt; eben die Ebene der institutionalisierten Handlungssysteme. Diese werden verallgemeinert zu sozialen Systemen und schaffen historisch ein Institutionengefüge; und die Synthese dieser beiden Ströme ist dann das Sozialgefüge. Auf der einen Seite kommunikativ, auf der anderen stabil in institutionalisierten Handlungssystemen und dynamisch in Interaktionen. Diese Dynamik der Interaktion ist jedoch durchaus unterbunden von der kommunikativen Dynamik; was, wie oben auch, heißt, dass Kommunikation (deutlich) dynamischer zu denken ist.

Paradoxie des Denkens von Zivilisation.

Paradox, unfasslich paradox, ist, dass Sozietät und Gesellschaft, nach dem Idealismus, aus der Kognition emergiert. Während sozusagen der Sprung von archaisch nach höfisch es ermöglichte, eine Kultursphäre zu schöpfen, die eine stabile Sozialität produzierte, die damals noch logisch 1. und 2. Natur war, macht der Idealismus die Sicht auf Historie kaputt. Denn seit jener Zeit scheint es, als wäre die soziale Sphäre ins Innere eines Individuums verfrachtet; indem diese nämlich, entzweit; einmal sich selbst in ihren Ursprüngen sucht und erforscht, sowie ein weiteres mal so sich darstellt, dass das „Selbst“ am Bewusstsein oder das „Da“ am Sein in eben jener Umgebung sich erkennt, die seit dem Idealismus aus der Kognition heraus emergiert; als solche nicht mehr naturwüchsige Sozialität ist, sondern künstlich-informatische, also kybernetische oder transzendente, Sozietät wird. (Zizek verkennt die Situation und meint, der Idealismus sei eine Perspektive nur und ausschließlich im Rahmen der 2. Natur. Das aber ist nur dann wahr, wenn man die 2. Natur nicht für die französischen Strukturalisten reserviert, sondern hier die Psyche in Kultur meint; ohne dann noch auf den Unterschied zwischen 1. und 2. Natur explizit hinweisen zu wollen.)

Man kann gar nicht oft genug betonen, dass diese paradoxe Situation eintritt. Denn es ist ja völlig kontraintuitiv so zu denken; aber der Idealismus und die deontologische, aufs Tun

beschränkte Moralphilosophie, nötigt's auf! Man erkennt dann sozusagen zunächst eine Entwicklung die aus kaum Intellekt, viel Intellekt genealogisiert; also die Potentiale ermöglicht, die eine komplexe Gesellschaftsordnung zu Stande bringen, in der sich die normative Ebene faktisch von der alltäglichen Ebene abgelöst hat (damit Sprache in Gänze sich selbst erblickte). Dieser Prozess ist der, der noch naturwüchsig ist. Erst, wenn die Sprache vollständig in natürliche und formale Sprache differenziert ist, also die Geste nicht mehr notwendig auf irgendeine organische Weise an das Symbol gebunden bleibt, sondern dieses sich digital geriert; erst dann entsteht die Sozietät und diese Ebene der sozialen Formen, die aus der Kognition emergieren. Als solche ist die Kognition zuvor, aus der Dialektik der 1. und 2. Natur entsprungen, die sich in natürlicher Sozialität abspielt (und bei Hegel in dem Böse-sein des Selbstes und dem Sich-durchsichtig-werden im „für-ein-Anderes-sein“ sich darstellt)

Das ist absurd so zu denken, aber m.e. macht der Idealismus genau diese Hirnakrobatik; der verklärten Allmacht ist's geschuldet!

Die Basis.

Im Kern steht das Sozialgefüge der Sprache in ihrer Gesamtheit entgegen. Als solches wird in ihm dann der universale Diskurs und die Institutionengefüge unterschieden, um auf diese Weise einen Zugang zu erhalten zu einer semiotischen Ebene, die nicht in Buchstaben und Lautbildern mündet, sondern sich aus den Verkehrszeichen und Ampelschaltungen herleitet; also Sozietät ist. Diese Ebene der Semiotik fasst keine Analogien auf die Natur, sondern es ist eine Semiotik der Gesellschaft selbst. Jedenfalls scheint es, dass dem Diskurs der Wissenschaft mittels des Sozialgefüges eine Entität entgegen gesetzt werden kann, die gleiches Gewicht mit sich bringt und als solche aber nicht sprachlich verfasst sein muss (aber natürlich sprachlich sein kann und oft auch ist).

Die Handlung als Tat wird hierbei differenziert in einen sprachlichen Anteil, der als solcher sich im Sprechakt bündelt und diesen nutzt, um damit die Ebene der Institutionen ansprechbar zu gestalten. Denn im Sprechakt bündelt sich hier mit Notwendigkeit eine Sittlichkeit oder anders: Der Sprechakt ist notwendig normativ verwurzelt. Andere Akte hingegen haben die Normativität nur kontingent an sich hängend und sind als solche lokomotorisch.

Im Grunde bedarf es einer Ortschaft, die in der Lage ist, eine Infrastruktur aufzuweisen, in der sich die Zivilisation an sich selbst untersuchen kann. Genau diese Ebene der Transformation

leistet die Unterscheidung von Institutionen- und Sozialgefüge, in der aus Lebenswelt des Einzelnen, die Ge- und Verfüghtheit des Sozialgefüges wird und damit einhergehend die abstrakt-allgemeine Ebene der Kommunikation, entspringt und andersherum, die vorgefertigte Ebene sinnproduzierender institutionalisierter Handlungssysteme eine Prämisse sind, für das Verhalten der vielen Einzelnen in den Strukturen der Lebenswelt und des eigenen Institutionengefüges und dessen konkret-allgemeinen symbolischen Interaktionismus.

Sozialität vs. Sozietät.

Im Grunde könnte man sagen, dass die Sozialität die Regionen abdeckt, die nicht von der Sozietät abgedeckt sind, d.h. alles lokomotorische Handeln (Giddens). Die Sozialität fasst sozusagen den Mikrokosmos und teile des Mesokosmos der Soziologie; während die Sozietät auf die digitalen Anteile des Mesokosmos verweist, sowie generell auf die allgemeine Ebene sozialer Systeme. Hierbei spielt die Philosophie keine Rolle; es ist eine rein Soziologismus-immanente Differenz – als solche ist sie aber notwendig um anzuzeigen, bis wohin die Psyche noch hinreicht und ab wann die Sozialsphäre sich emergent aus der Kognition heraushebt um reine kommunizierende Kommunikation zu werden.

Die Sozietät ist hierbei ein gleichmacherisches Element, denn sie wirkt digital und an dem Ort, an dem sich die Gleichheit in der Anthropologie aufzeigt. Die Sozialität hingegen ist deutlich stärker in der Lebenswelt beheimatet, als dies die Sozietät ist. Letztere zielt nämlich auf die Systemebene der Soziologie. Wichtig hierbei scheint, dass diese rein Soziologie-immanente Differenz auf diese Weise ermöglicht, schriftliche und ausgesprochene Elemente der sozialontologischen Ordnung zu unterscheiden; dies, um hier eine präzisere Differenzierung zu ermöglichen. Eine präzisere Differenzierung genau an jenem Ort, an dem digitale-verschriftbarte Kommunikation unterscheidbar ist von der analogen, lokomotorischen oder verbalen Kommunikation. Diese scheint nötig, da es darum sich handeln soll, dass sich „der große und/oder symbolische Andere“ korrekter fassen lässt, als es die gegenwärtigen Optionen anbieten können.

Es muss darum gehen, es zu schaffen, einen klaren Schnitt in die Soziologie zu bekommen; um ausgehend von dieser Differenz, ausgehend von diesen zwei Militärbasen, dann die Soziologie in ihre drei Größen zu teilen, um mit dieser exakteren Ordnung, dann der Macht der Sprache im transzendentalen System, die Macht der Gegenwart und ihre makrosoziologische Ebene entgegen stellen zu können. Auf dass wir es schaffen mögen, auf

diese Weise auch den philosophischen Handlungsbegriff in die Soziologie integriert zu bekommen...wenn die Philosophie schon keine Anstrengungen unternemen will, die makrosoziologische Ebene in ihr System zu integrieren (und stattdessen sprachlich und hermeneutisch wird), dann braucht es eine Alternativdisziplin in der sich Sprache und Verkehrszeichen in Einigkeit ergeben können.

Heidegger.

Wir Verqueren die Gegenwart. Durch unseren Fokus auf die Gegenwart und deren Materialität, schaffen wir eine Verquerung. Das heißt, dass wir die Gegenwart über Maß auswölben und dadurch die Ordnung des Zeitraums zu Gunsten der Unmengen an Querverbindungen, die die Gegenwart bereit hält, übersehen (sozusagen das System ignorieren, weil die Lebenswelt so bunt funkelt, so viele Querverweise auf sich selbst bereit hält). Hierdurch aber verquert es sich nur weiter und weiter; wird schließlich symmetrisch und steht dem Komplementär unversöhnlich gegenüber.

Die Verquerung ist hier als Möglichkeitshorizont, als Potentialraum konzipiert, der sich aus den Durchlaufgrößen herauslesen lässt, die den Raum dieser gegenwartsbezogenen Humanwissenschaft gründet. Man könnte hier vielleicht annehmen, dass man eine Humanwissenschaft; wie Foucault auf Organismus, Geld und Sprache gründet. Aber es geht auch Technik, statt den Organismus zu wählen; dann ist man noch stärker in der Gegenwart entfaltet, dafür aber weniger in der zeitlichen Dimension, als wenn wir den Organismus wählen. Sicher ist der Organismus die offensichtliche Option. Die andere Variante ist aber nicht unmöglich; in ihr ist der Organismus reines Akzidens.

Wenn wir etwas verqueren, dann verbinden wir verschiedene Gegenwartsbezogene Verweisungsstrukturen miteinander – und tun dies auf Kosten der zeitlichen oder historischen Dimension. Denn in der Verquerung steht das Ereignis; es hat statt und lässt hierbei das Sein verschütt gehen. Und plötzlich fällt es wie Schuppen von den Augen und der Zyniker ward geboren und rief aus vollster Kehle: „Heil, Szientismus! Du große Plastikgottheit, du technisches Wunderwerk, du Akzidens am Einen!“

Auf Grund der vielen Weltanschauungen, ebenso wg. der multilateralen Diplomatie, ist die Verquerung eine fundamentale Konstante der modernen, hyperkomplexen Welt. Sie zeigt sich im vorherrschenden Relativismus und deren positive Schattengewächse, die sich im Konstruktivismus ertappt wissen.

Nachtrag: Die Verquerung steht zwischen Lichtung und Kehre; sie verweist auf die „kahle“ Stelle im Wald, die die Verquerung nicht schafft, in ihrer „Alles-muss-Gegenwart“-Sein, verfügbar-sein, sich einzuverleiben. Was bleibt ist dann die Kehre als solche und ohne Verweisungszusammenhang; nur der Akt der Wendung.

Anthropomorphismus vs. Soziomorphismus.

Der Idealismus scheint die Sache so zu fassen, dass er den Menschen emporhebt aus der Tierwelt und ihn in einem biologischen Gattungsbegriff fasst, der anthropomorph ist. Aber vielmehr kommt es darauf an, sich in dem, was dort emporgehoben wird, orientieren zu können. Denn der Organismus ist es nicht, was dort gehoben wird, dieser bleibt ja tierisch. Auch ist es nicht die Gattung, oder vielmehr ist diese zwar durchaus auch ein Element dieser Emporgehobenheit; aber als solche in zu weitläufigen Umrandungen begriffen. Denn es gibt nicht diese Zerrissenheit in „Tun“ auf der einen und „Reinheit des allgemeinen Gedankens“ oder allg. von Reinheit auf der anderen Seite. Damit konstituiert man vielleicht Geist, aber auch dieser fasst das Emporgehobene wahlweise zu weitläufig oder zu engmaschig. Was dort emporgehoben sich erkennt – oder worin sich das Selbst erkennt, ohne sich selbst als zu weit ausgedehnt oder zu wenig eingeschränkt, zu erkennen –, das ist die Zivilisation in ihrer Einheitlichkeit. Sicher kann man hier die Sitte setzen, wie Hegel das tut; dann aber darf man diese nicht so konstituieren, wie Hegel das ebenfalls tut; dass sie nämlich schlicht nicht Handeln dürfe. Es erscheint wichtig, dass man erkennt, dass wir eine Kollektivebene aus der Natur gehoben haben, die über die Dimension einer „sich-selbst-Gleichheit“ aller Menschen in einem biologischen Anthropomorphismus hinausgeht; hinausgeht und übergehen kann in eine Art von Soziomorphismus, der entweder kulturrelativ ist oder universell bzw. global wird in der Technik – jedenfalls auf diese Weise die Einsicht ermöglicht in eine digitale globale Kollektivität (Zivilisation) oder eine historische und analoge, lokale Kollektivität (Kultur).

Ein bisschen Mythos oder Technik und Sozialtechnologie.

Die Tag/Nacht-Scheide, die in der analogen Welt durch die Sonne und den Rhythmus der Erdbewegung gekennzeichnet ist, verliert sich in der digitalen Welt. Die digitale Welt schafft es, die damit einhergehenden Gepflogenheiten, die die Konventionen prägen, über Board zu

werfen. Nicht, um diese vergessen zu machen, sondern um damit auf eine Sphäre hinzuweisen, in der sich die Religion bzw. das damit einhergehende symbolisch verklärte und narrative Weltbild einer europäischen Kultur, eint – und zwar nicht bloß symbolisch. Denn in der technischen Dimension sind wir gerade so formal, dass wir transzendental sein können. Denn wo, wenn nicht in dieser nicht-ausgedehnten Ebene technischer Innerlichkeit, in der jeder auf sich selbst und seine kulturelle Kontingenz zurückgeworfen ist, sollte sonst der Weltbürger, der das Ideal der europäischen Philosophie am Leben hält, sich denn zeigen können? Insbesondere, seitdem die Bedingungen so sehr an den natürlichen Grenzen gelagert sind, dass eine, dem Anthropomorphismus entspringende, Globalisierung ins Auge rückt und in Europa eine Art Zwischenstopp, ein vorläufiges Ende der Geschichte, eingeläutet scheint. Dieses zeigt sich in einer Vergessenheit, allerdings nicht des Seins, sondern der ursprünglich tradierten Sinnzusammenhänge. Die Welt und die Anschauung von dieser – mittlerweile ohne die Allmacht eines Gottes, der sich selbst beschauen sollte, wie es Hegels Selbst hie und da zu tun scheint –, lässt hier die technische Ebene als originär anders als die Tierwelt erscheinen, d.h. als etwas, das der Zivilisation entspringt; aber gerade nicht etwas Sittliches ist, dennoch aber ein Charakteristikum, unter dem sich der Mensch in Eines denken kann; das als Kollektivität amoralisch sein darf...so amoralisch, wie sich die Wirtschaft gebiert.

Die technische Dimension sollte, neben der Betrachtung in Relation zur Natur, nach allem aber *eigentlich zunächst*, auch „in-sich“ angeschaut sein. Wir betrachteten immer nur, wie wir mittels Technik die Umwelt nutzbar und wirtlich machten; mit allen positiven, wie negativen Folgen. Was dabei aber wenig Beachtung fand, weil es dies schlicht noch nicht gab, ist die globale Ebene der Kommunikation, die in der Technik stattfindet; namentlich das Internet und dessen soziale Systeme. Man kann ja sehr schön sehen, wie die formale Logik gerettet wird, indem man sie völlig willkürlich – und ihres ursprünglich moralischen Kernes entledigt – auf technische Phänomene anwendet. Wer oder was aber, sollt sich dort finden? Es ist ja gerade die künstliche Intelligenz; in der sich hier dann das Subjekt abgrenzt, um sich in dieser Abgrenzung als eben identisch zu sehen. Wendet man also formale Logik in einer Infrastruktur von Technik, von boolescher Algebra an, dann stellt sich die Frage, was sich dort wo erkennt? Es ist das Individuum; nicht aber in Natur und Gott oder in Natur und noch mehr Natur, sondern das Individuum in einer technologisch verklärten Sozialwelt; die als solche aus der Kognition emergierte und sich als Form und Inhalt, als Präsenz des Repräsentierten, darstellt. Betrachtet sich die Technik „in-sich“, dann wird ihre Umwelt genau zu eben jener Umwelt, die die Formallogiker und Wissenschaftstheoretiker reproduzieren. Eine Umwelt, die

ein zu großes Augenmerk auf die formale Struktur von Sprachlichkeit legt und dabei eben jene globale Ebene der Kommunikation verschütt gehen lassen.

Wieso die Technik für den Soziologen so relevant ist, ist die Tatsache, dass die Sprache die Kollektivebene verdünnisiert hat (Darum hat Sprache bei Foucault eine gewisse Dicke, sei es auch eine sehr dünne Schicht). Damit zum einen einen lokalen autonomen Holismus für jeden Einzelnen ermöglichte (statt Intersubjektivität in Autonomie, ist die Individualität autonom, welche eigtl. Autark sich wissen könnte; darum: Chaos!), dabei aber der Soziologe sozusagen in ein bodenloses Loch fällt; denn genau das, was ihm die Essenz an der Sache (eben die Ebene der Gouvernamentalität und sozialer Systeme, also die Ebene sozialer Information), löst sich mit der Entscheidung auf, dass eben Sprache und theologisch oder naturrechtlich induzierte Juristerei, zur Grundlage der Identität gemacht wird. Dieses Vakuum, das das Fehlen einer einenden Entität, auslöst und auf welches der Soziologe unweigerlich irgendwann stößt, das zeigt sich, weil man die sozialen Systemen langsam immer weiter in ihrem ontologischen Gewicht reduzieren muss; soweit sogar, dass sie schließlich gar nur virtuell anerkannt sein können (und dabei gleichzeitig die Gouvernamentalität nicht realiter passiert, sondern gleichzeitig ebenso – paradox – virtuell verweilen muss). Das ist bitter für den Soziologen und dessen Anschauung seiner Selbst, aber auf der anderen Seite ermöglichen sich dadurch eben die Potentiale, die damit einhergehen, dass man die Sozietät aus der Kognition emergieren lässt, nachdem sie zunächst sich in einer Dialektik aus 1. und 2. Natur entwickelt hat zu einer hinreichend komplexen Sozialstruktur, in der eine solche Emergenz (scheinbar) nötig und jedenfalls möglich wurde. Indem nämlich diese sozialtechnische Ebene virtualisiert wird, d.h. wir haben keinen allmächtigen Führer, Partei, Clique, die uns leitet, sondern eben Diskurs und den Streit als Kulturgut; indem also diese virtuelle Ebene entsteht, haben wir an dieser die Chance, schwache Konturen zu erkennen, die über unser eigenes so-sein als Europäer hinausgehen.

Diese Virtualisierung ist interessant. Denn damit zeigt sich m.e. gerade die Modalebene als das, was sozusagen die Software ist in Relation zur Hardware; nämlich die soziale Welt (und natürlich, eigentlich nicht der Erwähnung wert, auch die Natur). Denn in dieser zeigt sich ja die Kontingenz der Sozietät, in der Möglichkeit und Notwendigkeit der Natur und des Seins abgehandelt ist.

In gewisser Weise zeigt sich in der digitalen Sphäre die Möglichkeit, die Gesellschaft so zu unterscheiden, dass die Gegenwart einer Zivilisation nichts anderes ist als Sprache auf der einen Seite und lokomotorisches, kommunikatives oder strategisches Handeln auf der

anderen. Denn statt zu sagen, dass diese hochabstrakten Sätze und Junktorenregeln, die die formale Logik produziert; dass diese „platonisch“ seien, wäre es deutlich sinnvoller – und der digitalen Welt angemessen – endlich einen Ort zu finden und in Relation zu Geist, Natur, Mensch und Gott zu bringen, der phänomenal belegbar ist und nicht die Phantasie als ernsthaften Ort erscheinen lässt, sofern man im Platonismus nicht eh die Notwendigkeit eines Monotheismus erblicken möchte. Ein solcher wäre die Virtualität der digitalen Elemente von Sozietät.

Jedenfalls ist die technische Dimension und deren „in-sich-sein“ spannend. Aber es ist außerordentlich komplex. Es handelt sich hierbei ja irgendwie darum, der individuellen Deixis, die eine Intersubjektivität ermöglicht, auch die korrekte Intersubjektivität zuordnen zu können; nämlich nicht die des Konstruktivismus (oder – konträr dazu – formaler grammatischer Regelsysteme, die die Logik produziert), sondern die einer sozialtechnischen Perspektive auf Gesellschaft, die durch Kybernetik geprägt ist¹⁴. Damit stellt man nämlich die Gouvernamentalität ins Zentrum – und rückt diese in ein Konträrverhältnis zum Diskurs. Der Knackpunkt ist, dass der Diskurs diese Intersubjektivitätsebene anders versteht als die amoralische Diskursanalyse. Man könnte vielleicht sagen, dass die Diskursethik technische Mittel nutzt, um damit ein rationales und sozialtechnisches Regelwerk zu gerieren; während die Diskursanalyse darauf aus ist, die Historie aus einer ganz bestimmten Perspektive zu untersuchen. Eben die der Gouvernamentalität; eine Perspektive die gerade rezessiv vererbt wird, da der Liberalismus andere Ideen und Wertigkeiten ins Zentrum rückt in Europa. Jedenfalls ist diese Ebene der Gouvernamentalität, sofern sie nicht, wie in China oder Russland, praktisch herrscht, eine des Diskurses oder der virtuell sich darstellenden und digital präsentierten Öffentlichkeit.

Ich glaube, man kann sagen, dass Digital im Grunde schriftlich heißt oder präziser: verschriftbart oder gesetzt, im strengen Sinne kommt aber auch noch Strom und Computertechnik hinzu. Als solch verschriftbarte Kommunikation steht sie der lokomotorischen Kommunikation entgegen, die analoge Strukturen reproduziert. Aber damit kommen wir neben der Technik in Gebiete der Medientheorie und einer Geschichte der Verteilungsfunktionen von Informationen in den unterschiedlichen historischen Epochen der

14 Also in der Spalte wirkt, die die Konfusion von sozialtheoretischen Phänomenen mit informatischen Phänomenen in eines geworfen wird. Dies, um zu verstehen, an welcher Nahtstelle es möglich scheint, die tradierte Konfusion der Naturwissenschaft zu entbergen, die sich darin zeigt, dass informatische und mathematische Phänomene konfundiert werden auf der einen Seite und auf der anderen eine Lücke oder ein Loch entsteht, wenn Physiologie und Physik rein in linguistischer Anschauung, unterschieden werden soll.

eigenen Kultur; dann kann man keine Aussagen mehr treffen, die Zivilisation ins Auge fasst, wenn man die Historie – statt bloß der Kognition – auch noch in dieser fundamentalen Differenz von analog und digital betrachten wollte. Ich persönlich schwenke dann auf die Diskurse, die sich wichtig schimpfen, aber eigentlich belanglos sind; nämlich die analytische Sprachphilosophie und damit – konträr – einhergehend, die heilsame Tiefenhermeneutik. Vilém Flusser beispielsweise versucht sich in Pfaden, die eben gerade nicht die Sprachphilosophie zum Höchsten erheben, daran, ein Schema auf religiöser Ebene zu beschreiben, der die historischen Epochenwechsel ins Auge zu fassen sucht.

Ein weiterer Aspekt ist die Tatsache, dass wir in der Technik sozusagen mit „geeinter Stimme“ sprechen. Wir als Zivilisation sind hier gemeinsam unseres eigenen Fortschrittes Schmied, denn wir gemeinsam haben die Technik in die Welt gesetzt, als wir eben jene schufen. Diese Aussage zielt darauf, zu behaupten, dass die Physik ja gerade von uns gemeinschaftlich als objektiv gegeben beurteilt ist – also wir gemeinsam die Entitäten der Physik erblicken, wir als Zivilisation und nicht jeder für sich oder an sich selbst. An sich selbst erscheinen die Entitäten der Physik nämlich in der Kollektivität Zivilisation...es ist nämlich die Technik die das Auge oder das Ohr verlängert. Aus besagter Verlängerung erlangen die Einzelnen dann das Wissen über die Entitäten, die gemeinschaftlich erkannt sind. Der entscheidende Punkt hier liegt darin, dass die philosophischen Entitäten gerade von jedem für sich erkannt werden – und von den soziologischen Entitäten wollen wir für den Moment schweigen; diese sind ontologisch ja nicht relevant obwohl hier durchaus ein Sollte und eine Mahnung sich als geäußert bezeichnen darf. Während also die philosophischen Entitäten von jedem für sich erkannt werden, erkennen wir gemeinschaftlich und als Kollektiv, die physischen und physikalischen Entitäten.

Bestimmung Geist.

Der Geist ist schlicht nicht Denkarbeit. Sondern er ist, wenn er überhaupt ist, Produkt dieser Arbeit und solange blind wiederholt worden, bis er kulturelles Gemeingut wurde. Es ist im Kern eine ursoziale Größe; da er die Pietät aufzeigt, also die Erinnerung an die Ahnen aufrecht erhält; damit also eine Gruppe in der Zeit in ihren Grenzen über die psychische Dimension hinaus hebt. Als solcher ist er aber ein Produkt von uns und eine kollektive Entität, die aus der Psyche emergierte. (Deshalb sagt Foucault stets, dass Europa nicht eine Ganzheit sein könne, sondern nur als eine Kultur unter vielen [oder als Siegerkultur] existieren könne.

Deshalb erkennt der Christ die Liebe und opfert sich in Liebe für seine Gemeinschaft auf, wie es Zizek beschreibt.)

Das Denken ist Mind oder Kognition. Es geht hierbei nicht darum, dass ich subjektiven Geist habe – sofern es Geist geben soll – und dieser dann sich äußert, indem man tut und dem Publikum präsentiert. Sondern es geht darum, dass Geist als solcher, sofern er sein soll, eine Entität des gesellschaftlichen Wesens ist und gerade nicht die Gegebenheit, dass ich und mein Denken geistig sei oder sein könne.

Sofern es Ich = Ich heißt, heißt es Ich = Eigenname (Philipp).

Diskurs und Verwaltung; Konstruktivismus.

Der Diskurs ist die organische Seite der intersubjektiven Struktur. Er wird statisch in der formalen Logik, verflüssigt sich hingegen, sofern man Richtung Statistik läuft. Ist er hingegen deskriptiv, dann zeigt sich darin die Deskription. Die intersubjektive Struktur zeigt sich aber auch mechanisch. Dann nämlich stehen die Verwaltungsstrukturen im Zentrum des Geschehens. Während die organische Seite die Dynamik der wirklichen Einzelwesen erfasst, die sich in einer Öffentlichkeit der Argumentation stellen müssen, fasst die mechanische Seite die tradierten Strukturen der Verwaltung und des Geldes; also einen geschichtsvergessenen Rechtspositivismus. Diese Differenz erscheint wichtig, denn oft sieht es so aus, als würden die Menschen denken, dass es hinreicht „Diskurs!“ zu schreien, um damit automatisch auch sämtliche Verwaltungsstruktur und die damit einhergehende Technokratie in Frage zu stellen. Doch so einfach ist es nicht, auch wenn der Konstruktivist das gerne so sehen möchte.

Das Sozialgefüge zeigt sich also als eben diese Unterscheidung von Diskurs und Verwaltung, von Gültigkeit und Potential; und genau dieses Abwägungsverhältnis zeigt sich virtuell. Würden wir nun konstruktivistisch vorgehen, dann würden wir in einem Sozialgefüge landen, ohne das Wissen um die historisch verifizierbare Gewordenheit. Damit würden wir das Institutionengefüge übersehen. Würden wir hingegen den Konstruktivismus von vornherein ausschließen, dann brächten wir es nicht zu den sozialen Systemen und auch nicht zum Sozialgefüge; wir kämen dann nämlich nicht über den symbolischen Interaktionismus hinaus und würden die makrosoziologische Ebene verschütt gehen lassen zu Gunsten einer sehr detaillierten, nahezu pendantischen Analyse von Syntax und grammatischen Phänomenen – wir würden dann also die materielle Seite der Historie übersehen und der Sprache zuviel Gewicht geben. Sei dieses Gewicht dann die Moral oder die liberale Freiheitlichkeit, jedenfalls wiegt es hermeneutisch meist schwer.

Macht und Einfluß.

Im Kern ist der Unterschied zwischen Macht und Einfluß der folgende: Macht zeigt sich an den Institutionen. Es ist eine Ebene, worin sich der Einfluß einer Person darstellt; worin der Einfluß legitimiert wird (diskursethisch, von der Zivilgesellschaft) oder sich mit Gewalt Zugang zu den Einflußmitteln (Dem Verwaltungsapparat, den Posten, der Staatskasse) verschafft.

Das Problem liegt nun darin, dass wir in unserem Sprachgebrauch nicht ordentlich differenzieren. Mal ist eine Person mächtig, mal ist sie nur „an der Macht“. Mal üben Organisationen Einfluß, mal sind es ganze Bewegung die diesen ausüben. Es muss darum gehen, klar zu machen, dass der Machtbegriff einer ist, der überpersonal angewendet wird. Er gründet sich in den Strukturen der historisch tradierten Gesellschaftsordnung. Einfluß hingegen geschieht in der Sozietät. Er bedarf einer legitimen Ordnung, die Gewalt ausschließt; Macht hingegen kann eine solch legitime Ordnung zunächst konstituieren. Wenn so eine Ordnung dann konstituiert ist, dann entsteht die Einflußsphäre auf symbolischer Ebene; denn die Symbole stützen die legitime Ordnung, damit das Gleichgewicht der sozialen Kräfte, welche im Bann der legitimen Ordnung durch die Macht gehalten werden. Die Macht, das sind hier dann die nicht hinterfragten oder fraglos tolerierten und legitimierten Institutionen, das Institutionengefüge und Verwaltungen in ihrem Funktionieren, die Staatenordnung und ihr Sozialgefüge. Diese Ordnung und die Jahrhunderte ihres Bestehens, haben hierbei die Machtebene als die Ebene sozialer Systeme erkennbar gemacht; Macht zeigt sich erkennbar als die Makroebene der Soziologie....der Diskurs eröffnet noch keine Perspektive auf die makrosoziologische Landkarte; dies, weil darin die tradierte Kompetenzenverteilung zwischen Einfluß und Macht aufgelöst wird, um dieses Machtvakuum mit einem völlig neuen Verfahren; nämlich einer Sitzfleischschulung und dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments, zu füllen. Als solches verweist der Diskurs zwar auf die Makroebene, ist diese aber noch nicht, gerade weil darin keine Klarheit in Bezug darauf herrscht, wann ein sozialer Tatbestand im Feld der Macht, wann im Feld des Einflußes wirkt.

Was es so kompliziert macht, ist die Macht in Tateinheit mit der Allmacht eines Gottes zu denken; gleichzeitig diese Allmacht aber zu negieren, um daraus die Zivilisation als eigentlichen Ort der Macht zu gründen. Weiterhin ist dann das Problem, dass eben Macht so

unpräzise genutzt wird, meist auf personalisierte Phänomene, statt auf eine Situation in ihrer Makroebene...und dies alles macht Probleme!

Deskription vs. Statistik – wie blickt die Soziologie?

Entscheidend ist die Fixierung des Sozialgefüges auf die statistische Ebene. Die Ebene der Erscheinung ist nicht, was das Sozialgefüge seine Essenz verleiht; vielmehr ist das Sozialgefüge die Dimension, wo hinein sich die Erscheinung in ihren legitimierten Machtverhältnissen auf eine solche Weise stabilisiert hat, dass die Statistik es zulässt, als Werkzeug der Kontrolle von Veränderung zu gelten. Die juristische Ebene weicht im Sozialgefüge einer ausgeprägten Perspektive auf eine positiv juristische Ordnung, deren Legitimation nicht mehr in Gott, sondern einer naturrechtlichen Begründung liegt. Damit mit Mitteln einer Kontingenz der Historie, in die diese naturrechtliche Deutung ihre Ursprünglichkeit verlegt – hinaus aus dem Ort, der durch den großen Anderen markiert ist. Und genau diese Szenerie, dass also der materielle, positiv juristische Horizont, der dafür aber durch Ökonomie weitestgehend pazifiziert wurde; dass also dieser ins Zentrum rückt, das versucht das Sozialgefüge zu fassen. Denn es fasst die statistischen Elemente des Verhaltens von Organismen in einem legitimierten, damit statischen, Kosmos und nicht die deskriptive Perspektive, die einhergeht, wenn der Kosmos so dynamisch ist, dass darin nicht einmal die Historie als Teil jenes Kosmos und zu dessen Stabilisierung ein tüchtiges Werk leisten täte. Statt also auf die deskriptive Ebene der Beschreibung zu gehen und damit die Schicht der Sozietät unter einer amalgamierten Schicht von Mythos und in Natur zu verstecken, wäre es sinnvoll, die ubiquarität von Geld anzuerkennen – und damit zuzulassen, dass die Soziologie ihren sozialpsychologischen Glanz abstreift, sich ihrer Schlangenhaut entledigt, um dann, in neuer Pracht zu erscheinen; dann aber an ihrer korrekten Position: als informatische Soziologie. Denn Soziologie ist eine Disziplin, die sich damit befasst, wie die Statistik und die damit einhergehende Diskrepanz zur Sittlichkeit sich einfügen lässt in das philosophische System; welches neben dem Fokus auf der Handlung, eine deutlich umfassendere Weise wählt, dem Begriff des Deskription Leben einzuhauchen, als die Soziologie je könnte, solange sie es nicht mit kommunikationstheoretischem Fundament tut. Denn nur auf einem kommunikationstheoretischem Fundament zeigt sich das Gewicht, welches mit der statistischen Ebene der Gesellschaft einhergeht.

Hier entscheidet sich im Kern, ob die makrosoziologische Ebene illusorische Hoffnung bleibt,

wenn wir eben uns nicht darauf besinnen, dass das Absolut die Zivilisation ist, an der wir uns selbst – wie einst im Ebenbilde Gottes – erkennen; wir ephemeren gestrandeten Sterne auf diesem 3. Planeten unseres Sonnensystems. Der Punkt ist, dass eine Soziologie, die auf Statistik gründet, darauf abheben könnte, eine Sphäre zu kennen, in der die Handlung abgelöst werden kann, sofern es nicht darum geht, den Sinn des Einzelnen und die Transzendenz in eine weitere, noch viel geistigere oder echtere Welt zu verwirklichen; denn statt eben diese Kategorie des absoluten Geistes und der damit einhergehenden Ordnung im großen Anderen dann in die Ebene der Affekte zu pressen und aus dieser Verlegenheit zu theoretisieren, wie man sich archetypisch in bestimmten, idealtypisch aus der Gesellschaft gefundenen Schablonen, verhält, wäre es sinnvoller, eben jene affektierte Ebene, in der wir uns unserer und der Existenz der Einzelobjekte vergewissern, als das zu sehen was es ist. Hier zeigt sich nämlich die Statistik und das Unbewusste als Verhalten eines Schwarms, nämlich der Zivilisation – und diese sich materiell, nicht nur als Idee.

LaCan, Subjekt der Aussage und Subjekt des Sprechakts.

Bei LaCan scheint es die Unterscheidung von Subjekt der Aussage und Subjekt des Sprechakts zu geben. Das ist genau die Kerndifferenz, in der sich Kommunikation und Sozialgefüge gründet. Denn diese Differenz ergibt sich, weil das europäische Institutionengefüge, das deutsche Institutionengefüge, sich kontraintuitiv nur begründen lässt. Um diesen Zwischenschritt weg von dem Kontra an der Intuition, gehen zu können, braucht es das Sozialgefüge, das Aussage und Sprechakt differenziert und gleichzeitig aber betrachtet, wo diese beiden Entitäten dann wiederum an der Sozietät sich gemeinsam wiederfinden lassen.

Hier entspringt irgendwie Kommunikation in ihrer digitalen, Luhmannschen Weise. Denn das Subjekt der Aussage ist das Subjekt der Diskursanalyse. Das Subjekt des Sprechaktes hingegen, ist diskursethisch bemantelt. Denn dieses wirkt handelnd in der normativ legitimierten Ordnung. Wichtig ist, dass die Betonung beim Sprechakt auf dem Akt liegt; denn dieser ist normativ. Hingegen die anderen Handlungsformen lokomotorisch oder ein philosophisches Handeln in konkret-allgemeinen symbolischem Interaktionismus und der damit einhergehenden Dimension des Transzendentalen. Während mit den Handlungsformen eine Unterscheidung gegründet wird, die sprachlich von nicht-sprachlicher Kommunikation unterscheidet; versucht sich die Differenz von Aussage und Sprechakt darin, auf eine

fundamentalere Geltungsansprüche zu verweisen. Denn Aussage und Sprechakt unterscheiden sich am Satz; die Handlungsformen hingegen am Verhalten. Der Satz, weil er der Ort ist, an dem Wahrheit sich entweder im Satz zeigt – oder aber die Frage danach ins Zentrum rückt, wo denn eigtl. ein Satz ausgesagt wird? Denn gerade die Differenz im Sozialgefüge, die Diskurs von der Verwaltung unterscheidet, ermöglicht hier nämlich, dass der Diskurs in der Aussage bzw. als Ursache der Aussage gelten kann; darin sprechen sozusagen die Engelschöre und die Ahnen, die einst eine Formel oder einen wahren Satz geborgen haben. Der Sprechakt hingegen verweist darauf, dass man innerhalb der Institutionen handelt – anders als das lokomotorische Handeln, welches ohne diese normative Ebene auskommt (zumindest im Moment, aber die Klimakrise deutet sehr offen darauf hin, dass auch dieses Handeln eigtl. normativ umrandet und bemantelt ist).

Die Leere Hegels und Luhmanns Fülle in der Tautologie.

Im Grunde setzt Luhmann eine Alternative dafür, wie mit der Leere umzugehen ist, auf die das Subjekt stößt, in der es seinem Dasein bewusst wird. Er steht sozusagen innerhalb des Hegelschen Gebäudekomplexes, um in diesem, genau dieser Leerheit, dieser Negativität eine alternative Deutungsoption zu ermöglichen. Statt diese nämlich zu ontologisieren und darauf formale Logik und das Betonfundament der Mathematik zu gründen – oder mittels Boolescher Algebra aus eben jenem Vakuum hinüber in die biologische Sterilität zu verweisen. Statt also zu ontologisieren, versucht Luhmann das innere des Gehäuses mit alternativen Beschreibungen zu bepflastern, um an Hand der so gewonnenen Trampelpfade die „reine Negativität“ Hegels als „in sich ausgefüllt positiv“ zu erklären. Denn Luhmann bastelt gerade ein solches Begriffsgebäude, welches eine alternative Klarheit bringt, wie mit absolutem oder objektivem Geist, mit Sprache als ontologischer Ähnlichkeit, statt organischer Repräsentation¹⁵; sowie auch, wie mit der Tatsache einer technischen Reifikation umzugehen ist. Luhmann konzentriert sich darauf, Entitäten zu beschreiben und halbwegs systematisch aneinander zu koppeln, die gerade diese enorme Geistfixierung auflösen. Nicht, um diesen verschwinden zu machen, sondern, um dessen Lokalität oder „bloße“ Ubiquität, sichtbar zu machen. Denn es geht Luhmann darum, statt dieser unendlichen Negativität und der damit einhergehenden Entstehung des Eins und der Menge, ein durch und durch intersubjektiviertes und phänomenologisch greifbares System zu erschaffen, in dem sich eben die Weltgeistigkeit oder die Gouvernamentalität ohne die wesentliche Komponente der Macht, in ihrer reinen

15 Oder pragmatistischer „post-Repräsentationalität“.

automatisierten, nahezu virtuellen Funktionalität; als Sozialsystem in zivilisierender Historie, erkennen kann.

Der Fehler liegt darin, zu meinen, das Transzendente bestünde statt eines historischen Denkens oder hinter einer Historie – so mag es Hegel sehen, der laut Žižek, auf die Ewigkeit zielt, in der die Historie als Lösung auf ein transzendentes Problem und dessen Fragestellung erscheint. Vielmehr ist das Transzendente und sein Gegenstand in eben jener Historie eingebunden – es gibt realiter nicht viele Welten, sondern nur die Unsrige. Modallogik arbeitet genau dort, wo auch die Quantentheorie ihre Potentialität als Zweck an sich selbst für sich beanspruchen kann; nämlich in der Virtualität der Imagination oder Technik, also mit nominalen Begriffen, deren Konsequenzen maximal eine Möglichkeit schaffen oder verhindern, deren Sein aber keine Wirkungen in einem klassisch kausalen Sinne erzeugen. Luhmann versucht nun genau dort dieses historische Denken zu virtualisieren, an dem dieses von einer subjektiven auf eine intersubjektive Dimension switcht; an dem also die Realität der Institutionen und der überpersonalen Ebene der Diplomatie mittels des Diskurses an die Personen gebunden bleibt. Diese überpersonale Ebene, die hierbei in den sozialen Systemen sich in verallgemeinerter Form wiederfindet; die kann exakt jene Fixierung auf die Leerheit und die damit einhergehende lokale Holizität der Sprache oder der, der Sprache immanent bleibenden Logik – die beide mit der reinen Negativität Hegels einhergehen – auf eine positive Weise überwinden. Denn statt zu der Konklusion zu kommen, dass die Zivilisation als Geist und Geist wiederum als Sprache erscheint, statt sich geistig zu „setzen“ in einem Akt der Synthese der Apperzeption zu einer geistigen Selbstheit die auf Widerstand eines amorphen Anderen stößt, versucht Luhmann eine – durchaus nicht sonderlich gut begründete – Fundierung eben jener sozialen Prozesse, als eine post-geistige Entität, in der dem Geist eine kulturelle Kontingenz zukommt, die sich darin niederschlägt, dass der objektive Geist zu einer doppelten Kontingenz wird und die Historie ein beschilderbares Gebirge.

Luhmann ermöglicht es sozusagen, dass sich das Subjekt nicht immer weiter entäußert, um dann sich selbst zu finden in einer Leerheit. Er ermöglicht es nämlich, dass diese Entäußerung nur als Schein geschieht. Man entäußert sich nicht, sondern entdeckt die feinen Unterschiede zwischen 1. und 2. Natur, zwischen Technik und Sozialtechnologie, zwischen Mensch und eben jener unendlichen Negativität. Er bringt sozusagen das Grau zwischen Schwarz und Weiß zum Vorschein, indem er nicht den Leidensweg Jesu und die damit einhergehende Heilsgeschichte einer Religion zum Maßstab seiner Selbst nimmt. Er versucht hingegen auf

die Ursachen aufmerksam zu machen, die die Intensität des Leidensweges reguliert...dies, indem er aufzuzeigen sucht, dass es Kommunikation stellvertretend für die verschütt liegende Normativität (Die Moral liegt an der Oberfläche, nicht die deutlich weniger kontraintuitive Normativität!) und dessen suprapersonale Ordnung, gibt – und, dass diese Ebene ontologische Relevanz hat...oder sagen wir lieber epistemische Relevanz. Er eröffnet m.e. eine völlig andere Weise des Erkennens, als es die europäische Tradition für die korrekte Weise zu pflegen hält; als solche ist Luhmanns Weise deshalb selbstverständlich rezessiv. Weswegen sein Anspruch darauf liegt, eben nur Kommunikation zu propagieren, auf dass die Zukunft hier ihren Fehler bemerke und den Geist in seine organischen und informatischen Teile zergliedern möge. Auf dass das „sich-selbst-setzende“ Ich, keine Notwendigkeit mehr sein muss, ganz einfach weil sich dieses Ich nicht negativ in der Leere oder der Falschheit der eigenen Kulturellen Vergangenheit sich setzen braucht, sondern positiv im Sozialgefüge der Gegenwart und derer sozialer Systeme sich erkennen kann.

Soziale Systeme und Geist.

Die Sozialen Systeme sind eine Alternative dafür, wie sich der Geist in sich selbst erkennen kann. Denn hier muss sich nicht die absolute Negativität erkennen lernen. Sicher ist das im Extremfall in liberalen und christlich geprägten Ländern notwendig, aber der Normalfall spiegelt dies nicht wider. In diesem ist es vielmehr so, dass der Geist sich entweder ephemeral am Individuum erkennt, das sich einer symbolisch tradierten Ordnung bedient, um sich seiner Organizität und seiner kognitiven und meinethalben auch geistigen Vermögen bewusst zu werden. Oder aber, dass sich die Zivilisation als etwas erkennt, auf das der Geist selbst verweist. Der Geist wirkt hier mittels der sozialen Systeme so, dass er diese bzw. ihre Kommunikation in sich erkennt – d.h. virtuell – und dann die Kommunikation wählt, um mittels dieser kognitiven Größe darauf zu verweisen, dass die sozialen Systeme sich als eine Art Selbstkonstitution des Geistes an sich selbst, verstehen können. Denn statt hier die Leere und die inhaltslose Verflüssigung des Prozesses selbst als etwas zu sehen, in dessen Klauen sich das eigene Schicksal entscheidet, wird diese Leere positiv besetzt, um hier der gewonnenen Eigenverantwortlichkeit, die mit dem Geist einhergeht, auch eine Struktur zu ermöglichen, in der sich die Kognition ihrer Freiheit bewusst werden und sein kann. Sein kann, ohne die absolute Negativität, die Unendlichkeit der damit einhergehenden Grauen und den Frust, die die abendländische Erkenntnistheorie so stark in Richtung Psychoanalyse und Linguistik driften lassen; ohne diese unendliche Negativität, diese „schlechte“ (nicht: böse!)

Unendlichkeit also, vollständig im Negativen des Begriffs verstehen lernen zu müssen geschweige denn zu wollen.

Die sozialen Systeme ermöglichen es quasi, den Geist so zu konzipieren, dass sein Eintreten in den kontingenten Fluß der Raumzeit und des Seins, zu einer Situation führt, in der sich dieser Geist entweder bildet, indem er subjektiv wird („Dies ist alles nicht Ich, sondern Geist; und ich bin jener Teil am Geist) oder aber, in dem er in seiner Objektiviertheit sich zu einem intersubjektivierbaren Phänomen reduziert. Dann wird er Zivilisation und derer soziale Systeme – und damit wäre der Idealismus überwunden und das Individuum den Fluch dieser perfekten Falschheit los, die mit dem Ich = Ich einhergeht. Eine zweischneidige Falschheit, die einmal die Individuierung ermöglichte, gleichzeitig aber, diese einmal ermöglicht habend, dann den Fortschritt entweder einengt, wenn nicht gar behindert. Denn das Problem ist, dass die Moderne präziser zu beschreiben gelernt hat, was denn eigtl. Geist ist; und diese Schicht der Analyse des Geistes, hat dazu geführt, dass hier soziale Systeme entstehen. Denn diese erfassen genau diese Prozesse, in denen sich der Geist nicht rein immanent zeigt. Diese kurzen Augenblicke, in denen Geist sich im öffentlichen Raum zeigt. Nicht substantiell, sondern in seiner Relation, in seiner Verflechtung in der Zeit; in der Gebundenheit als Zivilisation oder als „meine“ Gesellschaft, der „unsrigen“ Gemeinschaft.

Wichtig ist, dass der propositionale Gehalt hier einen deskriptiven Gegenspieler bekommt; nämlich die Kommunikation. Statt also zu sanktionieren, auf welche Weise man kompetent spricht...und so die Gruppe im Drill zu erfassen, ist es sinnvoller, die Gruppe in ihrer natürlichen Verhaltensweise und ihrer normalen Ausdehnung zu verstehen. Denn in dem Fall, in dem wir den propositionalen Gehalt ins Zentrum stellen, also sagen, dass man eine gewisse Kompetenz haben muss, um an diesem oder jenem Diskurs teilnehmen zu können, wird der Geist zu einer Art Korpsgeist. Statt nämlich zu sagen: „Der Geist ist ein Produkt natürlicher und alltäglicher Prozesse.“ Wird der Geist hier fast schon zu einer Art von Geheimwissen und damit einhergehend natürlich die gültigen Tatsachen auf ein Minimum reduziert; eben gerade so wenige, dass das System, das den subjektiven Geist – also Analytizität – begründet in seiner begrifflichen Kohärenz, nicht wie ein Soufflé in sich zusammenfällt. Wichtig ist dieser deskriptive Gegenspieler, weil eine solch präzise sprachliche Analyse, wie es Analytizität notwendig macht, den Geist entweder vollständig wegdefinieren will oder aber Geist an Stellen platzieren will, die durch und durch ohne Geistigkeit auskommen können. Um also aus diesem Dilemma herauszufinden, in das sich der Geist manövriert, wenn er sich ohne Ausgang konzipiert, gilt es, zu verstehen, dass seine Existenz gerade ermöglicht, auf soziale

Systeme zu verweisen. Denn statt hier Ideen oder organische Metaphern als Analogon für die Gesellschaft in ihrer Ganzheit, zu konzipieren, ist es sinnvoller, diese Anteile des Geistes, die halt nunmal ums verrecken nicht psychisch sein wollen, auch als solche zu benennen – und genau für diese Benennung ist die Kommunikation sinnvoll, in der sich der Geist aus sich herausweisen kann, ohne sich in unendlicher Negativität auf seine psychische Substanzlosigkeit reduzieren zu müssen, ohne also die Leere Menge eines abstrakten absoluten Geistes setzen zu müssen. Statt dieser Setzung wählt der Geist lieber seine eigene Vernichtung, indem er nämlich sich – in Kontradiktion zum eben geschilderten Szenario - aufhebt in sozialen Systemen und auf der anderen Seite ein psychisches System emergieren lässt, welches dadurch besticht organisch – und nicht durch und durch phänomenologisch bzw. transzendental – zu sein bzw. die Bedingung seiner Möglichkeit ist dann der Organismus, nicht die Geistigkeit.

Kulturgeschichte vs. Philosophiegeschichte

Im Grunde scheint es so, als würde die Kulturgeschichte den Zeitschnitt fassen, den Whitehead beschreibt; also den Längsschnitt, der die Zeit nicht zerteilt und darauf bauend einen Baum strukturiert, sondern dem Rhyzom gemäß, gliedert. Die Kulturgeschichte ist die historische Dimension. In ihr werden die einzelnen Epochen als „in sich abgeschlossen“ begriffen. Als Epochen, die aufeinander folgen; derer die Eine die Nachfolgende beeinflusst und in ihren Voraussetzungen kontingent anbindet an die Strukturmerkmale der sich abschließenden Epoche. Die Kulturgeschichte arbeitet in der historischen Dimension und ist lineal; in ihr bestehen die Kulturen nebeneinanderher und wahlweise in Wechselwirkung oder nicht.

Hingegen in der Philosophiegeschichte zeigt sich diese Linealität der Historie, der logischen Epochenfolge, mit ihren – zumeist – materiell dialektischen Sprüngen in ihren Epochenübergängen, nicht. Stattdessen wird hier von der bloßen Gegenwart als einer vollentfalteten Gegenwart (so maximal als die Möglichkeit hergibt, bis es schmerzt!!) abstrahiert. Es besteht hier die doppelte Dynamik der linearen Historie für sich betrachtet auf der einen Seite – und zur anderen findet sich hier die wiederum in sich zwiegespaltene Situation, an der sich das Subjekt aktiv in die vollentfaltete Gegenwart einschaltet, um daraufhin Richtung Zukunft zu blicken; oder sich passiv analysiert, indem man sich seiner Episteme bewusst wird, die als solche primär an der Gesellschaft und der symbolischen

Ordnung ihren Ruhepol findet.

Die Philosophiegeschichte ist hierbei eine, die die Gegenwart zum Zentrum wählt, um ausgehend von der dort vorherrschenden Situation in der Lebenswelt, die Geschichte der Philosophie in jeder Epoche von neuem zu schreiben und umzuschreiben. Denn die Philosophiegeschichte verfasst sich in dieser dünnen Schicht der Worte, der Archetypen, der Flexion und der Semiotik; diese aber ist – anders als die Kulturgeschichte – nicht unmittelbar daran gebunden, dass sie in einer bestimmten und manifestierten Kultur und derer materieller Artefakte verhaftet bleibt. Im Gegenteil ist die Philosophiegeschichte und dessen Geist so konzipiert, einen Weltbürger zum Ideal der Person – und des Rechtswesens – zu wählen, d.h. also in einer Situation erst zu sich selbst gekommen, in der die Kontingenz der Kulturen 1. in Globalkultur aufgegangen, 2. vollends genichtet oder 3. in Gouvernamentalität (oder im symbolischen großen Anderen) begriffen ist.

Der Punkt, der diese Unterscheidung bringt, ist der, dass das Institutionengefüge nicht über die Kulturgeschichte hinauskommt, weil in dieser ja die Geschichte als Mythos eine bedeutende Rolle spielt. Die Philosophiegeschichte hat also in ihrer materiellen Fassung nur indirekt einen Ursprung im Mythos, primär wird der soziale Input ins philosophische System dadurch reguliert, dass das Sozialgefüge bestimmte Interaktionsschemata fördert und privilegiert (bspw. liberale oder libertäre Verhaltensmuster) und andere sanktioniert (bspw. a-humanistische Perspektiven). Jedoch schafft es diese Sanktionierung nicht absolut, sonst hätte ein Marx keinen Einlass in die Populärkultur gefunden; ein Glück herrscht politische Freiheit gegenwärtig vor!

Prinzip und Regel.

Ähnlich, wie in der Philosophie, gilt es, ein Prinzip zu finden, unter das sich die soziale Welt bündeln kann. Hierbei stellt das Sozialgefüge das Prinzip, während Kommunikation und Handlungsformen das Regelwerk bereitet, aus dem heraus sich die soziologischen Kategorien herleiten lassen.

Die Frage ist, auf was sich eigtl. die soziologischen Kategorien gründen? Denn es schwingt immer ein bisschen Max Stirners „Ich hab mein Sach auf nichts gestellt!“, mit, wenn man darauf sieht, auf welchem Fuß denn eigtl. die moderne Soziologie steht. Man muss wirklich fragen, ob das eigentliche Fundament nicht die Virtualität ist. Eine Virtualität jedoch, die in sich technische und sozialtechnische Phänomene und Tatbestände unterscheiden möchte.

Denn während die Linguistik Teil philosophischer Praxis ist – und das, was Luhmann wohl mit „die Praxis an der Theorie“ bezeichnen würde –, besteht die Virtualität aus einem wilden Flechtwerk aus Normativität, transhumanistischen und kybernetischen Vorstellungen, einer Gouvernamentalität; aus sozialen Systemen und formalen, technischen Sprachen. Wichtig ist, dass es technische Sprachen sind, d.h. sie sind nicht kognitiv, sondern in einer Maschine oder an einem Automaten befestigt.

Doch worauf baut die Soziologie, wenn sie ihr Sach nicht auf nichts gestellt wissen will? Die ehemals geschaffene Grenze, an der Weber und Marx sich entgegenstehen und Verwaltung von Ökonomie differenzieren, ist nämlich keine digitale Grenze. Dort wird eine analoge Basis geschaffen, in der die Frankfurter Schule und die Psychoanalyse es ermöglicht, sich mit der unfasslichen Diskrepanz zwischen Potential und Gegenwart, die sich in jeder soziologischen Theorie erkennen kann; wie damit also analog umzugehen möglich ist, wie man an den Mythos geleitet wird und auch die Situation: dass der Diskurs und dessen Analyse die Kontingenz der Historie so dynamisch als möglich, aber noch gerade so statisch, wie nötig, festhält. Die moderne Soziologie, in der kybernetische Ansätze oder aber auch informationstheoretische Erwägungen, eine Rolle spielen, können auf diese Basis nicht bauen; es fehlt der klassischen Perspektive die Vorstellung der Autopoiesis. Dafür aber gibt es Historie und natürlich findet sich in der klassischen Basis eine deutlichst ästhetischere Anschauung der sozialen Phänomene, aber das große Problem liegt in der Virtualität, die mit der Luhmannschen Perspektive einhergeht; denn solange eine sozialtechnologische Ebene nicht der „natürlichen“ Technik und derer Ebene formaler Sprachlichkeit, als gleichgewichtig entgegenstehen kann, besteht tatsächlich der Tatbestand, dass Stirner und sein „Ich hab mein Sach auf nichts gestellt“, tatsächlich wahr ist.

Das Problem ist, dass die Handlungstheorie und die Kommunikation nebeneinanderher besteht, ohne bestehendes Kriterium oder Ort, an der aus Interaktion und Handlung notwendig Kommunikation werden muss.

Sozialgefüge und Lebenswelt.

Das Sozialgefüge steht der Lebenswelt entgegen, aber nicht horizontal sondern vertikal. Es ist als solches aber noch nicht die Systemebene, die beide umgreift. Das ist das Problem, wie just in dem Moment aufscheint, das Habermas hat. Er verwendet die Lebenswelt, als sei sie unmittelbar ein Subsystem des Systems und löst dann den Blick auf das Sozialgefüge auf,

indem die Lebenswelt zwei Weisen der Reproduktion darbietet; nämlich die symbolische und die materielle Reproduktion ihrer selbst. Aber – und das ist das Problem -, wenn man hier die Reproduktion der Lebenswelt betrachtet, dann springt man ohne das Sozialgefüge unmittelbar hinein ins System, oder aber in die Autarkie des Organismus, der mit jurisdischer oder moralisierender Perspektive nichts mehr zu tun hat, sondern politisch eine libertäre Agenda verfolgt.

Es scheint so, als würde der Umweg über die fundierende Differenz von symbolisch und materiell, welche Habermas bereits an der Lebenswelt selbst untergliedern will, das Sozialgefüge verschütt gehen lassen (so, wie auch Marx das Sozialgefüge verschüttet, jedoch auf andere Weise). Jedoch scheint es ebenso, dass Habermasens Unterteilung der Lebenswelt, genau diesen verschütteten Blick auf das Sozialgefüge erst ermöglicht, wenn er das Material gerade nicht rein symbolisch (wie Husserl) von oben an die Lebenswelt heranführt und auch nicht (wie Schütz), die Lebenswelt ganz ohne Sakralität, rein in den Verstande verlegt und dabei die Perspektive auf Noumenon total ignoriert. Aber der Knackpunkt bleibt, dass Habermas die Lebenswelt als unmittelbares Subsystem des Systems begreift, statt dieser das Sozialgefüge entgegen zu bringen; und dann diese unterschiedene Einheit erst dem System in seiner vollen Entfaltung entgegen zu stellen.

Wenn man hier die Unterscheidung von Sozialgefüge und Lebenswelt einfügt, bevor man in die systemische Perspektive abstrakt-allgemeiner Kommunikation switcht, dann entsteht dadurch genau das, was das Sozialgefüge erreichen soll. Es soll nämlich der Sprache in ihrer vollen Entfaltung entgegenstehen und als diese Antipode der Sprachlichkeit, gilt es dann tolles zu vermögen! Think!

Begreifen vs. Erfassen.

Ergreifen ist ein Akt, der mit dem ganzen Gemüt geschieht. Man ist ergriffen, man ist affiziert. Erst das Gemüt fasst dann die wirklichen Einzelgegenstände, erst das Gemüt analysiert sprachlich und kognitiv; zuvor ergreifen alle Sinne die Sache, die Vielheit, die uns im Gemüt zum Affekte wird, zur Disposition, die wir kognitiv zum Begriffe und Dispositiv formen. Erst diese Leistung, die dann den Begriff anwendet und auf die erkannte Welt gleichsam als Muster vorausschickt, die erfasst dann die Einzelgegenstände, die uns im Mesokosmos als alltägliche Lebenswelt begegnen. Das Erfassen ist nämlich ein Anwenden von Kategorien auf eine konkrete Situation. Das Begreifen hingegen schaut sich das Vermögen an, den Inhalt und die Ausdehnung der Sache, die dann als Angelegenheit erfassbar

wird.

Während das Begreifen in Formalität endet, wählt das Erfassen nicht die Sätze, sondern bleibt beständig den Sinnen treu – ohne Umweg hindurch durchs Transzendente.

Sozialgefüge vs. Institutionengefüge

Entscheidend scheint, dass dem Sozialgefüge das kommunikative Handeln unterliegt. Das Sozialgefüge zeigt sich nicht als eine homogene Einheitlichkeit, sondern stellt die verschiedensten Meinungen und Perspektiven der vielen Einzelnen gegenüber, um diese Vielheit aus getätigten Aussagen und Perspektiven zu nutzen. Diese werden genutzt, indem im Diskurs zunächst ein Konsens geschaffen wird, in das sich dann das Institutionengefüge einfügt. Das Institutionengefüge selbst ist eine instrumentell verstandene Einheitlichkeit, in die sich der Einzelne, sofern er Handelnder ist, einfügt, um partizipieren zu können am kulturellen Leben, welches das konkrete Institutionengefüge zur freien Verfügung stellt.

Das Sozialgefüge stellt hierbei die Entität, in der sich die Menschen als ganze, wahrhaftige und vollständige Einzelwesen verstehen können, während das Institutionengefüge auf die Nützlichkeit zielt und damit darauf, eine Gemeinschaft oder die Gesellschaft auf eine anonyme Weise aneinander zu binden.

Man muss hier unterscheiden. Einmal gibt es die Institutionengefüge, welche historisch tradiert erscheinen und welche jeden Einzelnen umgeben, so dass dieser sich in diese instrumentelle Ordnung einfügen kann. Zum anderen gibt es aber das Sozialgefüge, welches so konzipiert ist, dass sich das Institutionengefüge selbst, den im Sozialgefüge geschaffenen und konsensmäßigen getroffenen Entscheidung fügt.

Während das Sozialgefüge darauf aus ist, eine globale Perspektive ins Zentrum zu rücken, in der nicht die Nationalstaaten, sondern eben die humanistischen und anthropozentrischen Ideale im Zentrum stehen, überliefert das Institutionengefüge die tradierte Ordnung, in die sich der Einzelne einfügt und an der sich die überlieferten Bedeutungsgehalte für den Einzelnen, darstellen.

Die Logik ist sowohl ein Einstieg aus dem Determinismus hinaus in die Biologie, als auch ein Ausstieg aus der Willkür des Geistes; hinein in die Moral – oder aber die Statistik und sozialer Systeme, d.h. in Kulturen, Geschichte und Historie.

Die Sozialität ist mit dem Institutionengefüge gekoppelt, während die Sozietät auf das

Sozialgefüge verweist. Das Institutionengefüge ist streng an die symbolische Ebene gehaftet. In ihm wirkt die Diskursethik als eine ebensolche Lebensform, wie auch die Wirtschaft eine Lebensform ist. Das Institutionengefüge ermöglicht hierbei, dass wir Handeln können; ebenso erfahren wir uns hier als organische Leiber die bewusstseinsbegabt sind. Im Institutionengefüge zeigen sich Kontrakte; es ist normativ in dem Sinne, dass hier der Sprechakt als besonderer und herausgehobener Akt wirkt.

Entscheidend ist, dass sich hierbei eine Handlungsebene konstituiert, welche ganz und gar autopoietisch und autokatalytisch ist, sofern man diese – als Lebenswelt -, integrieren möchte ins System. Die Kommunikation, welche dann die eine Seite des Sozialgefüges repräsentiert (die andere Seite sind Kommunikeme, die sich an und in der Lebenswelt implizit zu finden sind), setzt hierbei eine Alternative dazu, sich als rationaler Akteur und in Handlung, d.h. als „sich, sich selbst bewegend“, begreifen zu können.

Schlussendlich scheint es so, als sei das Sozialgefüge in den Gebieten, die daran gesellschaftstheoretisch relevant bzw. primär erscheinen, durch die Tatsache bestimmt, dass hier die Intentionen von „Versammlungen“ (Tönnies), von institutioneller Intuition, es bedürfen, dass nicht ganze Menschen, sondern Gruppen sich diskursehtisch gegenüberstehen.

Das Sozialgefüge ist virtuell; d.h. es wird als ein Ganzes stets nur virtuell erfasst, bspw. statistisch oder mittels politischer Philosophie und politischer Ökonomie. Aber als solches ist es ein notwendiger Teil der Dichotomie, die in der Differenz von Sozialgefüge und Institutionengefüge, auftaucht. Während die Sozialität der Lebenswelt und des Institutionengefüge auf einer biologisch-organischen Grundlage und der „lebendigen Demokratie“ fußt, ist die Sozietät mehr und mehr Teil einer reinen Beobachtungsperspektive. In dieser erscheint es nämlich so, dass die Handlungen auf eine andere Weise des Philosophierens verweist. Es geht dort in die praktische Moralphilosophie, während die Kommunikation eher Eigenschaften in sich vereint, die die theoretische Philosophie tangieren.

Das Sozialgefüge ist theoretisch wertvoll, weil es nicht nur das Fundament der Sozialontologie ist, sondern auch es ermöglicht, dass der Sprache und der Differenz (der Einheit der Unterscheidung) von „Sozialität und Sozietät“ eine Antwort dargeboten werden kann. Nämlich eben das Sozialgefüge, welches hierbei explizit normativ gegründet ist; während das Institutionengefüge sich sowohl moralisch, als auch amoralisch zeigen lässt...das Institutionengefüge beinhaltet nämlich die instrumentelle Vernunft, welche einer „idealisierten Person“ (Mead und Tönnies) gegenübersteht, die in sich nicht mehr einzig der instrumentellen

Vernunft verhaftet ist, sondern gleichzeitig auch die juristische Seite instantan darstellen, simulieren und abdecken kann.

Das Sozialgefüge ist ontologisch gesehen neben der physischen Natur und der organischen Chemie (Organismen und Stoffe), eine weitere Sphäre, die der Theologie als reiner Offenbarungstheologie, entgegensteht. Es stellt hierbei eine essentielle Sphäre dar; denn Logik ist nun nicht mehr der Probestein, an dem sich die Moral ankoppelt. Diese ist nun am Sozialgefüge verhaftet, denn dieses steht als solches der Sprachlichkeit entgegen (welche in jenem Momente als Platzhalter der Amoralität besteht).

Hierdurch entsteht die Situation, dass ein Sozialgefüge besteht, welches durch das Institutionengefüge hindurch, erfasst, erfahren, verstanden und erlebt werden kann. Als solches ist es umfassender als das Institutionengefüge; jedoch existiert in einem Sozialgefüge keine evidenzbasierte Historie mehr, sondern die Geschichten fassen eine bestimmte Ebene der Dramaturgie und der Kultur und Physiognomie. Ohne Historie aber kann die Autopoiesis dann autokatalytisch existieren; denn Geschichte ist per Definition etwas Mythologisches und damit etwas, das rationalisierbar wird in der Phantasie und der Romanliteratur.

Was gewonnen ist, mag vielleicht darin bestehen, dass es nicht mehr die konkrete nationalstaatliche Landfläche ist, die dem Staate seine Legitimation, dem Volke und den Menschen, ihre soziale Umgebung gibt, sondern die internalisierten, symbolischen Formen und die damit einhergehende Institutionalisierung bestimmter Sozialtechniken, die oft mit der instrumentellen Vernunft und der „Rational-Choice-Theorie“ einhergehen. Es gelangt ein digitales Verständnis für soziale Strukturen ins Zentrum, welches abseits der Handlung darauf zielt, Gesellschaft nicht in ihren gemeinschaftlichen Grundstrukturen, ihrem Nahhorizont zu untersuchen, sondern auf ihre zivilisatorischen Ferneffekte und Wirkungen zu zielen. Dieses gründet sowohl in philosophischen Erwägungen, in die die Sozial- und Systemtheorie, zweifelsohne, eingewoben und eingebunden ist; als auch in Erwägungen, die darauf zielen, einen Ort zu finden, an dem eine gewaltfreie Verständigung denkbar wird, ohne hierbei auf eine ideale Sprechsituation innerhalb der Lebenswelt, rekurren zu müssen. Man verweist dann vielmehr auf das hierbei entstehende Resultat, als Ort, der auch anders; nämlich mittels amoralischer Kommunikation, begriffen und erfasst werden kann...dann auch abseits von Handlungen und damit nicht mehr bloß analog, sondern auch mittels digitaler Vermögen.

„Sozietät und Sozialität“ vs. „Institutionengefüge und Sozialgefüge“

Sozialität und Sozietät sind innere Angelegenheiten. Während das Institutionengefüge und das Sozialgefüge sich im Äußeren der Welt abspielen. Sozialität und Sozietät sind im Folgenden Sozietät genannt, das Institutionengefüge wird gleichermaßen auf das Sozialgefüge reduziert. Dies sind legitime Reduktionen, da die Sozialität und das Institutionengefüge jeweils konkrete Ausprägungen der Gattung sind. Sozietät und Sozialgefüge hingegen sind zwei unterschiedliche Aspekte des allgemeinen Wesens, welches hier angedeutet werden soll und Zivilisation heißt.

Die Sozietät verfällt im Innern darauf, dem „Man“ zu folgen, was sie hin zum Brauchtum führt, zu den Gepflogenheiten, welche der Sittsamkeit entspringen. Als Sitte wird sie nur dem Scheine nach äußerlich; dies nämlich, indem sie Symbole wählt, die äußeren Phänomenen nicht ganz entsprechen, sondern diese nur repräsentieren (Hier setzt die Symboltheorie von Elias an). Jedoch ist dies keine wahrlich äußerliche Sozialenergie, sondern ein Urwald sprachlicher Zeichen und Regeln, mittels denen man sich von Liane zu Liane schwingen kann. Ein Urwald, der die Technik hinter dem Subjekte Kants zu verstecken sucht (transzendental ist es die Matrix oder „eine Seele“) Jedenfalls ist die Sozietät eine innere Angelegenheit, da sie primär auf psychologischen Attributen fußt, welche – man hört es schon –, den Begriffen der Bewegung und des Tuns verfallen sind. Es ist nur dem Scheine äußerlich, weil die Symbole vermeintlich äußere Angelegenheiten seien und Normativität substituieren. Dies kann geschehen, wenn die Gesellschaft nicht hinreichende Bindung ermöglicht oder der Konkurrenzgedanke das Geschehen in seinem Bann hält.

In der Tatsache des Sozialgefüges jedoch, da stehen die Fragen nach Symbol, Zeichen und Gruppentheorie; sowie die nach Modell- oder Graphentheorie, nicht mehr unmittelbar als Problem. Vielmehr ist eine gewisse Logik erkannt, die Verhältnisse stabilisiert und Ordnung, sowie Ruhe eingekehrt. Das Sozialgefüge – Triebmittel der Sozialenergie – stellt sich hierbei äußerlich dar; es ist nicht, wie bei Freud – zumindest im Unbehagen der Kulturen – noch der Fall, in Gänze auf seine libidinösen Strukturen zu reduzieren, sondern hat auch normative Anteile, welche ebenso Anteil an der Bildung und Bearbeitung von „Kinderpsychen“ oder -Seelen, haben und also die Psyche in normative Formen von Vergesellschaftung, schwingen lassen. Hier herrscht Sublimierung vor, weil diese aus der Etikette und dem Mönchstum gewonnenen Werte, dem Triebe zwar nicht entgegenstehen, aber dennoch eine ganz und gar disjunkte Klasse gründen. Eine Gattung von Handlungen bzw. von Kommunikemen, welche nicht auf die Triebstruktur zu bringen sind, sondern andere Quellen der Lust festsetzen....ich

werde wohl langsam alt! Kunst als Werth, was sollt da klingen?

Jedenfalls ist das Sozialgefüge ein ganz und gar Äußeres. Es gründet hierbei eine Sphäre, die, ebenso wie Logik, und in selber Kardinalität, selber Mächtigkeit zur Logik, auf sprachliche Formen und syntaktische Strukturen zugreift. Während aber die Logik mehr und mehr kognitiv verweilt, schickt sich diese Ebene innerlicher Sozietät, die hier den Grundstein für das äußerliche Sozialgefüge legt, dazu an, auf eben eine äußere Einheit zu setzen, die fernab symbolisch generierter Vielfalt, eine Ordnung präsentiert. Eine Ordnung, die als solche nicht aus der Tierischen und Biologischen Ebene zu erhalten ist, sondern sich 1. um den Mythos herum positioniert und 2. Kultur begründet, sowie 3. mehr ist als 2. Natur bzw. anders ist als die Einheit von 1. und 2. Natur...es ist nämlich nicht in allen Fällen – anders als Sozialität und Institutionengefüge – eine Ordnung des (zivilen) Lebens selbst, sondern eine, die den Tod ausblendet zu Gunsten einer überindividuellen Positivität, welche nicht zwingend mit Gott in Eines fallen braucht, dies zwar kann, aber nicht benötigt.

Ein wichtiger Punkt hieran ist, dass Sozietät die Vorstufe zum Sozialgefüge, wie auch zum Institutionengefüge ist. Erst, nachdem sich aus der Sozietät beide gefugten Gefüge herauskristallisiert haben, macht es Sinn, eine Sozialität einzuführen. Denn zuvor ist die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft hinreichen; erst, ab dem Moment, an dem die Gesellschaft in Teilen aus der Kognition emergiert und dort ein sich symbolisch gerierendes Strukturelement hervorbringt bzw. hervorzaubert, wird es notwendig, der Sozietät die Sozialität an die Hand zu geben. Denn es soll ja darum gehen, dass sich soziale Systeme und Kommunikation stets und immer rein äußerlich sind. An ihnen findet sich bei Luhmann nämlich keiner Psyche mehr...und diese Krux, diesen willkürlichen Sprung; den gilt es zu ergründen. Hierfür aber sollte sich die Option als sinnvoll hervortun, die Sozietät und die Sozialität als innere, das Sozialgefüge und das Institutionengefüge als äußerlich, die Historie als innerlich und die Geschichte als äußerlich zu fassen. Hierbei geschieht es dann, dass die Phantasie und Kreativität sich ihres Platzes gewahr werden.

Es geht vielleicht darum, dass diese Unterscheidung dieser jeweiligen Relationen, dazu beitragen kann, dass solcherlei Phänomene wie Diskurs, bestimmte Weisen des Überzeugtseins oder auch Technokraten und Geldphänomene, sich besser und attraktiver platzieren können, um so auf das eigentlich prominente Phänomen einer gesellschaftlichen Einheitsentität zu verweisen, welche sich nicht in nahezu allen Belangen instrumentell verhält bzw. in Begriffen der Macht, reflektiert wird. Diese ist auch etwas anderes als die Sprache, die u.a. dem Transformationsproblem unterliegt und darum nur Kulturen voneinander zu scheiden

gelernt hat.

Die Würde

Mit der Würde gaben wir uns auch die sexuelle Freiheit und die Enthemmung, die damit einhergeht. Nun nicht mehr nur in der Phantasie und dem Gemälden von Künstlern oder Epochen, sondern in der ewigwährenden Technik. Die Sexuelle Enthemmung auf der einen Seite, sowie die Würde, die jedem Einzelnen zukommt, zur anderen geneigt, stellen zwei Elemente dar, die, sich paradox und widerspenstig zu einander, in einem Verhältnis stehen und dabei eine Bindung (einen Verbund, nicht ein Bündnis im Sinne Tönnies) eingehen.

Während nämlich die Würde zum einen macht, dass alle Menschen der Gegenwart ein Mindestmaß an Bedürfnis zugesprochen wird, schafft sie auf der anderen Seite – nämlich dort, wo es um die Freiheit des Einzelnen in einem libertären Sinn geht oder im Gelde gekleidet – sich völlig zu enthemmen. Es fehlt der Mythos, aber vor allem auch etwas, das über eine legalistische Ethik hinaus, das Band zwischen den Menschen nicht zerreißen lässt.

Die Würde wirkt also in den reichen Ländern als Freiheit, die gleichzeitig moralin produziert, dass die Würde auch dem geringsten Einzelnen noch ein Bedürfnis und damit eine Subjektivität und Geltung zurechnen kann (Man „schreibt“ hier nicht mehr, man „rechnet“!). Aber eine solche Würde ist zwieschlächtig. Sie jagt auf der einen Seite in den Exzess und in einen irrsinnigen Subjektivismus und Individualismus, der bar jeder Grundlage liegt...es gibt schlicht noch keine Weltgemeinschaft; nur die gesellschaftlichen, technischen und monetären Ansätze, sowie erst supranationale Konsultationen und machtlose Organisationen. Auf der anderen Seite aber -, setzt sie einen sturen Moralismus, dem die instrumentellen Belange – bspw. die Ökonomischen Lieferketten oder andere Notwendigkeiten –; die überhaupt zunächst die Saat legen, auf der der Moralismus zu gedeihen vermag, völlig irrelevant erscheinen...Denn die Moral erlaubt es dem Scheine ja, sich als „besser“ zu sehen und sich auf diese Weise aus den ökonomischen und machtzentrisch orientierten Gebieten der Lebenswelt und des Seins, heraus zu halten. Man folgt der Gesinnung; dies aber im Namen einer fiktiven Verantwortung...fiktiv und imaginär ist sie deshalb, weil die Tatsachen noch nicht der Weltgemeinschaft entsprechen und in viele Kulturregionen und Weltbereiche zersplittern, die sich vermännigfaltigt, nur darstellen und/oder einsehen lassen.

Die Würde ist hierbei im Kern etwas, das der idealen Person sich enthebt, dann aber so behandelt wird, als wäre sie plötzlich der Zeitlichkeit anheimgefallen. Sie wird dann nämlich

faktisch auf jeden Einzelnen der Gegenwart angewendet, ohne dabei zu betrachten, ob die Gesellschaft und die biologische und geothermische Erde, eine solche grenzenlose Freiheit, überhaupt sich aussetzen kann – oder ob ein solches universelles Menschenrecht (so wahr es ist), vielleicht problematisch ist, in Bezug auf den langfristigen Bestand der Zivilisation selbst. (Eine Dystopie ist nicht Zivilisatorisch; die Utopie hingegen schon...hier ist's gefunden, eine Differenz die nicht die Eutopie ist, sondern ein Unterschied zwischen positiver und negativer Utopie)

Würde ist natürlich zurecht entstanden, indem sie an der Menschwerdung (d.h. der Erkenntnis des „Organismus-seins“) teilhatte. Als solche fordert sie heute aber die Notwendigkeiten heraus, wenn sie ihre Willkür, durch die sie jeden Einzelnen zur Willkür legitimiert, als ein höheres Gut (und der Freiheit stets inhärierend) ansehen möchte. Die Würde steht sozusagen in der Gegenwart –, indem sie legitimerweise stets Freiheit propagieren darf (und gewissermaßen sogar muss); den Notwendigkeiten entgegen, welche eine Einschränkung der Würde und der Menschenrechte veranlassen wollen und ebenso müssen.

Das Problem erscheint hier als „Grenzen des Wachstum“, mit dem sich die Würde konfrontiert sieht. Denn wie soll Sie reagieren, wenn eben jene ehemals gewillkürten Grenzen, ihren faktischen Bestand bzw. wenigstens ihre materielle Grundlage (Willkürfreiheit!), verliert und plötzlich die Naturnotwendigkeiten ihre eigene Bühne gebaut haben?

Das ist ein Dilemma, zumal ihre fundamentale Grundlage aus der christlichen und monotheistischen Religion entspringt, die sich aber ja eigentlich aktuell im Funktionalismus und Instrumentalismus aufzulösen scheint...wenn es natürlich auch Gegenbewegungen gibt, bin ich skeptisch ob der immensen systemischen Imperative, die die Ökonomie in den kommenden Jahrzehnten mit sich zu bringen vermag.

Die Würde darf natürlich Grundlage der liberalen Rechtsordnung sein. Doch damit verschiebt sich das Problem nur, denn nun steht die gesamte Rechtsordnung auf dem Spiel, nicht nur die Würde und die, durch ebenjene Rechtsordnung garantierte, absolute Unfehlbarkeitsvermutung bzgl. ihres Bestehens. Die Würde des Menschen ist sicher ein hohes Gut, nur führt obige Spreizung dazu, dass die systemischen Parameter sich so ins Extrem aufspreizen, dass eben jene Würde und die damit einhergehende Enthemmung und der Fokus auf das Gut-sein bzgl. jedem Einzelnen der gerade lebt, sich selbst abschafft. Die Würde geht hierbei nämlich verlustig bzw. wird zu einem wahnwitzigen Moralismus oder akzeptiert ihre eigene Selbstaufhebung in den ökologischen und gerechtigkeitstheoretischen Notwendigkeiten,

welche die folgenden Jahrzehnte mit sich bringen werden.

Die Würde ist heilig, aber sie hindert, über die Moderne hinaus, etwas erkennen zu können. Sie krönt sich in der Moderne, in der sich ihre Privilegierten impliziten Annahmen, dann aufzulösen vermögen werden; um schließlich beim neuen Menschen zu landen, welcher sich seiner Gesellschaft und Umwelt, sowie seiner Abstammung aus diesem unmittelbaren Gegenüber, bewusst sein kann und wird.

Die Würde ist unantastbar...damit fällt sie hinaus aus der Organismusmetapher und verweist als Paradoxon, sowohl auf Geist (den man stets nur kontingent, nie notwendig weiß), als auch auf Zivilisation und ihre Bestandteile, die über die organische und handelnde Einheit einer Person und seiner materiellen Quellen an und in den Organen, hinausgeht.

Erste Natur und zweite Natur. Sowie die Emergenz von Sozietät im Innern.

Es gibt die klassische, die höfische Perspektive, welche sich in allen Arten von Handlungen, von Weisen des Handelns und der Absicht, der Planung und des Gelingens darstellt. Hierbei befinden wir uns im Institutionengefüge, in verbrieft Historie und valider Naturgeschichte. Es gilt hier noch die Ehre etwas, ebenso das Charisma und das Prestige. Denn dieses ist, welches in kommunikativem Handeln sich zeigt und dem strategischem Handeln, sowie dem moralinen Denken und dessen Rechtfertigungsstreben.

Die erste und die zweite Natur sind hierbei etwas anderes als Kommunikationen und Kommunikeme. Denn letztere spielen nicht in der Historie ihr Bühnenstück, sind nicht der Kammerdiener oder der Protagonist im Kammerstück; sie wirken vielmehr als Geschichte. Sind dem Mythos näher, aber als solche viel umgreifender als die klassischen Handlungen, die zu Riten und Zeremoniell in den verschiedenen Kulturen inkorporiert – und Institutionengefüge wird. Das Sozialgefüge ist hier ein doppeltes; denn einmal ist es spezifisches Institutionengefüge in Relation zueinander. Ein weiteres mal besteht es in einer eher akademischen und intellektuellen Weise; ist dann am Ursprung des Mythos schon vorhanden und waltet durch die Gattungen. Das Sozialgefüge ist die Gattung; das Institutionengefüge die Art...Es gibt Außerirdische als Gattung; während Kulturen stets die Art sind, deren Exemplar sich in Institutionengefügen zeigen – anders als Institutionengefüge sind Sozialgefüge ein Begriff, in der die Zivilisation einer außerirdischen Zivilisation entgeggestellt wird. – Institutionengefüge hingegen gründen sich in den deskriptiven Kulturen, derer Sprachen und Schriftsysteme, derer Kriegsgeschichte, derer Mythen und mehr

noch der aus diesen gewordenen Institutionen; in Schrift und deskriptiven Bedingungen. Bedingungen, die auf die Normativität zielen. Auf Sprache, die der Normativität als einzige hinreichend gebieten kann.

Geschichte und Historie bilden die Grenzen wider, die die äußeren Gefüge von den inneren Sozietäten (einer Mannigfaltigkeit von Sozialität in verschiedenen Zivilisationskreisen bzw. Kulturräumen) zu scheiden weiß.

Die Sozietät befasst sich nicht mehr mit der Expressivität. Sie beachtet die Intraskription. Es geht dort um die Einheit des Textes; nicht in einem Buch, sondern vielmehr als Grundlage des maschinellen Lernens...jede Kulturspezifische Technologie die auf künstliche Intelligenz Bezug nimmt findet in der Intraskription eine anthropologische Dimension. Denn in dieser steht eine Syntax des Denkens, eine Semantik der Vorstellung, eine Semiotik des Symbols und eine proaktive Einstellung zum Leben und bestimmter Werte, die eine bestimmte Weltregion präsentieren...präsentieren Werte? Wie sollten diese vor der Struktur von Vergesellschaftung beurteilt sein können?

Das Kantsche Commerzum, welches in der Natur zur Wechselwirkung wird, das hat die Soziologie verschütt gehen lassen. Statt eines Interesses für den Handel und die Wechselwirkung zu Hofe, in der Politik der Stadt oder des Dorfes, gibt es nur die Kausalität; nur Wechselwirkung der Natur, denn die soziale Ebene wird zu Gott, zu einer unsterblichen Seele und (moralin durchtränkte) „praktische Vernunft“.

Das Commerzum wird hierbei klammheimlich verschütt gegeben. Es verliert seine Wirkung, weil der Fokus auf die Naturdinge gelegt werden. Hierbei aber wird übersehen, dass dieses Commerzum, das zur Wechselwirkung der Natur sich wandelt, in sich selbst eine doppelte Kontingenz hat, was bedeutet, dass es von komplexer Gestalt ist. Diese komplexe Gestalt lässt Kant jedoch ein wenig verschütt gehen...ein Glück kam Hegel, der mit viel Geist, Pathos und einem Ohr für die kleinen Dinge und wirklich viel Geist; uns den Zugang in die Zivilisationsebene nicht hat verloren gehen lassen. Selbiges leistet wohl auch Comte; in Großbritannien herrscht hingegen die „eiserne Dame“ Thatcher und ihr „There is no society.“ In England stellt sich also eine Frage nach Weltgeistigkeit nicht; man ist Weltreich, man ist Handelsnation Nr. 1...mindestens noch in den Köpfen.