

3. Netzwerknormen: Auf dem Weg zu einer nicht-subjektiven Normativität

Wenn es einen gemeinsamen Nenner für alle Sozialtheorien gibt, dann ist es die Annahme, dass das Soziale normativ strukturiert ist. Dies wird natürlich durch die Behauptung der Physikalisten bestritten, dass es nichts als deterministische Kausalität gibt und der freie Wille eine Illusion ist. Der Physikalismus muss jedoch noch erklären, wie seine eigene Sprache und seine soziale Einbettung nicht normativ geregelt sind. Wie Wittgenstein feststellte, ist das Sprechen einer natürlichen Sprache, egal was man sagt, eine regelgeleitete Tätigkeit, wobei die Regeln als normativ zu verstehen sind.¹ Keine deterministische Kausalität bringt uns dazu, so zu sprechen, wie wir es tun, und zu sagen, was wir sagen. Was bedeutet es, von Normen, Regeln, Konventionen und sozialen Praktiken zu sprechen, wenn diese Praktiken zur metaphysischen Würde erhoben wurden, die Quelle von Sinn, Sein und Welt zu sein? Was sind Normen? Wie «binden» oder «leiten» sie jene Aktivitäten, aus denen Sinn, Sein und Welt entstehen? Wenn, wie Wittgenstein argumentierte und inzwischen alle Pragmatiker akzeptieren, Bedeutung im Sprachgebrauch entsteht, was bedeutet es dann, Sprache zu «benutzen»? Und wenn, wie Wittgenstein ebenfalls betonte, Sprache eine «regelgeleitete» Tätigkeit ist, also eine normativ geleitete Tätigkeit, woher kommen dann die Normen, die die Sprache leiten? Wie verändern sie sich, wenn sie sich überhaupt verändern? Wenn normative Regeln, fast wie der altgriechische *logos*, Sinn, Sein und Welt ordnen und nicht nur die menschliche Gesellschaft, wie kann man dann sagen, dass Dinge aller Art, die ebenfalls existieren und einen Sinn haben, normativen Regeln folgen? Ist der Bereich der Normativität nicht ausschließlich den Menschen vorbehalten, die

1 Innerhalb der analytischen und pragmatistischen Tradition hat Brandom (1994), Sellars und Rorty folgend, gezeigt, dass semantische Bedeutung als durch normativ geregelte soziale Praktiken erzeugt verstanden werden muss.

ein Bewusstsein, einen freien Willen, Wünsche und Ziele haben und in Gesellschaften leben, die eine Koordination des Verhaltens auf der Grundlage von Kommunikation erfordern? Ist die pragmatistische Tradition nicht zu weit gegangen, indem sie alles auf soziale Praktiken reduziert hat?

3.1 Das Paradox der Autonomie

Es wäre keine Übertreibung zu behaupten, dass die moderne Philosophie und Gesellschaftstheorie fast vollständig auf der Annahme des autonomen rationalen Subjekts beruht. Das autonome rationale Subjekt war die große Errungenschaft des modernen westlichen Denkens und die Grundlage von Kapitalismus und Demokratie. Das autonome rationale Subjekt ist die Basis des Humanismus, des Individualismus, des Säkularismus, der Demokratie und der Aufklärung. Es ist der Held aller westlichen sozialen und politischen Emanzipationsbestrebungen. Es ist der Träger der Menschenrechte. Es ist das Leitmotiv aller modernen Vorstellungen von Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und die einzige Legitimationsgrundlage politischer Macht in der modernen westlichen Welt. Es gibt kein modernes westliches Verständnis der menschlichen Existenz, von Descartes' *cogito* bis zu Nietzsches *Übermensch*, das nicht auf den atlasartigen Schultern des autonomen rationalen Subjekts ruht. Und doch hat das autonome rationale Subjekt ein Problem. Es ist paradox, wenn nicht gar selbstwidersprüchlich und sinnlos. Der sogenannte «Posthumanismus» in seinen verschiedenen Ausprägungen ist zum Schluss gekommen, dass wir versuchen müssen, dieses ehemals unerschütterliche Fundament der modernen Welt zu beseitigen. Posthumanismus und Postmoderne sind Versuche, das autonome rationale Subjekt zu entthronen und es als Mythos zu entlarven. Die Tatsache, dass sich das autonome rationale Subjekt weigert, die Bühne zu verlassen, zeugt jedoch von der Schwierigkeit, eine bessere Show zu bieten, diese Ehrfurcht gebietende Figur durch ein besseres Narrativ zu ersetzen. Was oder wer kann schließlich die Verantwortung übernehmen und die heroische Aufgabe erfüllen, die das autonome rationale Subjekt seit Hunderten von Jahren erfüllt hat? Was wird aus Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Rationalität, Authentizität, Menschenrechten und all den Werten, die wir in der westlichen Welt hochhalten, wenn sie nicht vom autonomen rationalen Subjekt getragen und verkörpert werden?

Wagen wir es also zu fragen: Was ist das autonome rationale Subjekt? Zunächst einmal ist es ein Subjekt. Ein Subjekt kann vieles sein, aber in dem

für die moderne Philosophie und Gesellschaftstheorie wichtigen Sinne ist ein Subjekt der Wissende eines Objekts und ein individueller Akteur moralischen Handelns. Nach Brandons (2019) Interpretation von Kant ist nicht nur das Wollen, sondern auch das Erkennen eine normativ geregelte Tätigkeit, die im ontologischen Bereich der Freiheit gehört. Um überhaupt einen Begriff in einem Urteil zu benutzen und somit über etwas zu sprechen oder denken, verpflichtet man sich, den Begriff «richtig» zu verwenden, d.h. gemäß den Regeln der logischen und materiellen Konsequenz und Unvereinbarkeit. Wenn wir zum Beispiel sagen, dass ein Tier, das wir sehen, ein Hund ist, verpflichten wir uns unter anderem, anzuerkennen, dass dieses Tier ein menschenfreundliches, hilfsberechtigtes, fleischfressendes, vierbeiniges Haustier ist, das Katzen jagt, jeden Tag spazieren gehen will, sich nicht mit Politik beschäftigt und an der Leine geführt werden sollte. Woher wissen wir das alles über den Hund? Für Platon besteht die Welt u.a. aus Hunden. Die Idee des Hundes, seine Form, ist dem Geist einfach und unmittelbar gegeben. Die tatsächlichen Hunde, die wir sehen und über die wir sprechen, sind mehr oder weniger gute Kopien des wirklichen «Hundes», d.h. des idealen Wesens oder der idealen Form des Hundes, der ursprünglichen Idee, die in einem transzendenten Reich ewiger, unveränderlicher Ideen existiert. Auch bei Kant sind die semantischen Inhalte unserer Begriffe einfach gegeben. Der Begriff «Hund» impliziert automatisch bestimmte Eigenschaften, die mit anderen Eigenschaften vereinbar sind oder diese ausschließen. Zum semantischen Inhalt, der eine wichtige Neuerung Kants darstellt, kommen die logischen Regeln der Kompatibilität und des Ausschlusses, die unseren Gebrauch des Begriffs normativ leiten. Warum sind diese Regeln normativ? Descartes konnte nicht, so sehr er sich auch bemühte, anders denken als mit dem *cogito*. Rationalität war notwendig und determinativ und nicht normativ. Für Kant und die moderne Philosophie nach ihm ist Wissen ein Tun, und das Tun des Menschen steht unter dem Imperativ der Autonomie, das heißt: Freiheit. Und freies Handeln wird notwendigerweise von normativen Regeln geleitet. Rationalität in diesem Sinne ist ein wesentliches Merkmal des autonomen Subjekts.

Die Erkenntnis ist, ebenso wie das praktische Handeln, ein normativ geleitetes Handeln, weil wir zum Beispiel das Wort «Hund» nicht auf eine Weise verwenden «dürfen», die gegen seinen Sinn verstößt. Tun wir dies trotzdem, werden wir von der Gemeinschaft der Sprechenden korrigiert. Uns wird sofort mitgeteilt, dass das Wort nicht so verwendet werden soll, wie wir behaupten. Für Kant sind die Regeln der Vernunft nicht wie die Newton'schen Naturgesetze. Sie bestimmen uns nicht von außen. Sie entstehen spontan aus dem erken-

nenden Subjekt selbst, insofern das autonome Subjekt ein vernünftiges Wesen ist. Die spontane Hervorbringung der Vernunft aus dem Subjekt, das für Kant in doppelter Hinsicht sowohl eine empirische Person als auch ein transzendentes Wesen ist, ist die Grundlage für Kants Begriff der Autonomie. Autonomie bedeutet wortwörtlich, sich selbst zu regieren. Autonomie heißt, dass die Regeln, die das Handeln des Subjekts leiten, vom Subjekt selbst ausgehen. Da das autonome Subjekt ein rationales Subjekt ist, sind die Regeln, die es sich selbst gibt, die Regeln der Vernunft. Keine äußere Kraft könnte jemanden deterministisch dazu zwingen, rational zu sein. Es ist bekannt und wird oft zitiert, dass in Kants sparsam eingerichtetem Arbeitszimmer nur ein einziges Bild an der Wand hing, ein Porträt von Rousseau. Kant bewunderte Rousseaus Definition von Freiheit. Nach Rousseau (*Der Gesellschaftsvertrag*) ist Freiheit «Gehorsam gegenüber einem Gesetz, das man sich selbst gegeben hat». Dies ist die Grundlage von Kants Verständnis von Autonomie, und es bringt ein Problem mit sich, das die moderne westliche Philosophie seit Kant nicht lösen konnte.

Das Problem kann als die Frage formuliert werden: Wie kann das Subjekt für sich selbst Gesetze erlassen, wenn die Idee einer Regel impliziert, dass man nicht unabhängig und allein entscheiden kann, ob etwas richtig oder falsch ist? In seinem Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache formulierte Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen* §256–§271): Wenn das, was ich sage, richtig ist, dann macht die Idee von richtig und falsch keinen Sinn. Im Gegensatz zur Idee der Autonomie hat eine Regel oder ein Gesetz nur dann einen Sinn, wenn das Subjekt sie nicht selbst aufgestellt hat, das heißt, wenn die Regel nicht von ihm selbst stammt. Die Idee der willkürlichen Befolgung von Regeln ist daher paradox, wenn nicht geradezu selbstwidersprüchlich. Das Paradox des autonomen rationalen Subjekts kann auch in Bezug auf Kants (*Die Metaphysik der Sitten*) berühmte Behauptung formuliert werden, dass es nur Freiheit unter dem Gesetz gibt; das heißt, Freiheit kann nicht willkürlich sein, sondern muss durch die universellen Gesetze der Vernunft geregelt werden. Das Paradoxon entsteht, wenn man fragt, woher die universellen Gesetze der Vernunft kommen. Die Idee der Autonomie impliziert, dass sie vom Subjekt selbst hervorgebracht werden müssen. Die Freiheit des Subjekts, die Gesetze zu schaffen, unter denen es allein frei sein kann, wirft die Huhn/Ei-Frage auf, was zuerst kommt: Ist es das freie Selbst, das die Gesetze schafft, denen es sich dann unterwerfen muss, um frei zu sein, oder sind es die Gesetze, deren Unterwerfung durch das Subjekt die Freiheit des Subjekts begründen? Der Akt der Einführung der Gesetze kann nicht dasselbe sein wie der Akt der Unterwerfung unter die Gesetze. Andernfalls gibt es, wie Wittgenstein argumentierte,

keine Regel. Das Paradoxon der Autonomie wirft die Frage auf, wie das «Selbst» des autonomen rationalen Subjekts konsequent konzipiert werden kann. Dies ist die Frage, die Hegel zu beantworten versuchte.

Hegel korrigierte Kants «subjektiven» Begriff der Autonomie, indem er das Subjekt auf die Gesellschaft ausdehnte. Das Subjekt ist nicht ein Individuum, sondern eine Gemeinschaft. Das Ich ist ein Wir. Der berühmte Satz «Das «Ich», das «Wir» ist, und das «Wir», das «Ich» ist» stammt von Hegels Idee, dass das Selbstbewusstsein das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Individuen in einer Gemeinschaft ist.² Überraschenderweise kann kein Individuum allein ein Subjekt sein. Kants empirisches Ich, der einzelne selbstbewusste Mensch, geht in seinem transzendentalen Ich auf, das bei Hegel zur historischen Gemeinschaft wird. Das Subjekt ist also die Gemeinschaft, die durch die gegenseitige Anerkennung der Individuen entsteht. Natürlich taucht das Paradox der Autonomie wieder auf, wenn man fragt, wie die Freiheit, die für die Anerkennung des anderen als frei erforderlich ist, erst entstehen kann, nachdem die gegenseitige Anerkennung freier Subjekte stattgefunden hat.³ Wir lassen diese Frage unbeantwortet und begnügen uns mit der Idee, dass das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung von Subjekten ein Supersubjekt, die Gesellschaft, schafft. Die Gesellschaft erkennt sich für Hegel in einem historischen Prozess der «*erinnernden*» Rationalität. Das «Wir» versucht, eine Art «Ich» zu werden, indem es die Vergangenheit der Gemeinschaft als eine Erzählung rekonstruiert, in der es die zentrale Rolle spielt. Das Problem dieses «absoluten Wissens» besteht darin, dass das «Wir» die transzendente Einheit der Apperzeption, die für Kant notwendigerweise die Einheit des denkenden Subjekts ausmacht, nicht hat und auch nicht herstellen kann. Es gibt kein «Wir denken», das in irgendeiner Weise mit dem «Ich denke» des kantischen Subjekts vergleichbar wäre, das notwendigerweise mit allem Wissen einhergeht. Es gibt keine Synthese all dessen, was man weiß, unter einem vereinheitlichenden «Wir denken». Natürlich kann jeder behaupten, dass «wir» dies oder jenes denken, aber diese Behauptung wird nicht lange unangefochten bleiben. Das

2 «Die absolute Substanz [...] ist die Einheit der verschiedenen selbstbezogenen und selbst existierenden Selbstbewusstseine in der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit ihres Gegensatzes als Bestandteile dieser Substanz: Ego, das «wir» ist, eine Mehrzahl von Egos, und «wir», das ein einziges Ego ist.» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes: Selbstbewußtsein*)

3 Hegel versucht, diese Frage mit der berühmten Dialektik zwischen Herr und Sklave zu beantworten.

«Wir», das die Gesellschaft ausmacht, ist keine Einheit von irgendetwas. Es besteht aus verschiedenen und widersprüchlichen Perspektiven, Meinungen, Weltanschauungen, Religionen, Praktiken und Werten. Hegel kann das Subjekt nur retten, indem er die Geschichte des «Geistes» unter dem Zwang der Dialektik rekonstruiert, der sich in den Objekten, die es kennt, selbst erkennt.

Um auf unser Beispiel des Begriffs «Hund» zurückzukommen: Für Hegel besteht die Welt nicht einfach aus Dingen wie Hunden, und diese Begriffe sind dem Subjekt des Wissens unmittelbar gegeben, sei es durch Sinneserfahrung oder intellektuelle Intuition, sondern vielmehr hat die historische Gemeinschaft eine lange Erfahrung im Umgang mit Hunden. All diese akkumulierten sozialen Praktiken des Umgangs mit Hunden führen zu den logischen und materiellen Implikationen und Inkompatibilitäten, zu deren Beachtung uns das Konzept «Hund» normativ verpflichtet. Wie Brandom (1998:149) es ausdrückt: «Jede Schlussfolgerung, die wir machen, erhält und verändert gleichzeitig die Tradition, in der die begrifflichen Normen, die den [Schlussfolgerungs-]Prozess bestimmen, implizit sind.» Die Geschichte der hermeneutischen Interpretationspraxis der Gemeinschaft prägt, oder, wie Brandom sagt: «institutionalisiert», die Bedeutungen unserer Begriffe. Die Autonomie wird so für den «Geist» bewahrt, der die Form ist, in der die Gemeinschaft die autonome Subjektivität aufrechterhält. Für Hegel ist der Gegenstand, den das kollektive Subjekt kennt, nicht einfach gegeben, wie es bei Kant der Fall war, und auch die logischen Regeln, die den Gebrauch des Begriffs in Urteilen regeln, entspringen nicht auf wundersame Weise der rationalen Natur des Subjekts. Der Gegenstand, d.h. alles Wissen über die Welt und die sozialen Normen, wird durch die historische Entwicklung des kollektiven Subjekts konstruiert bzw. institutionalisiert. Für Hegel weiß das kollektive Subjekt, was es konstruiert hat: die Traditionen, Bräuche, moralischen Normen, Gesetze, Institutionen und sogar die natürliche Welt. Gemäß den Forderungen der Autonomie muss jedoch alles, was das Subjekt, das kollektive Subjekt der Gesellschaft, weiß, eine Schöpfung des Subjekts selbst sein. Hegel führte damit die Grundgedanken der aufklärerischen Freiheit zu ihrem radikalen Abschluss: Die Gemeinschaft schafft die Gesetze, denen sie sich dann unterwirft. Das ist das autonome rationale Subjekt im Großen. Es ist ein kollektives Subjekt geworden und nicht mehr ein individuelles Subjekt, wie es bei Kant der Fall war.

Das Hegelsche Kollektivsubjekt erbt alle Probleme des autonomen rationalen Subjekts. Es wird von denselben paradoxen Spannungen geplagt, die auch das individuelle Subjekt der Aufklärung befallen haben. In der modernen

Gesellschaftstheorie zeigt sich dieses Spannungsverhältnis in dem Problem des Handelns gegenüber der Struktur und den immer wiederkehrenden Themen «Emanzipation» und «Authentizität», also dem Problem der individuellen Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Zwang. Die vielleicht jüngste und einflussreichste Auseinandersetzung mit diesen typisch modernen Anliegen ist die Strukturierungstheorie von Anthony Giddens (1984). Für Giddens sind Individuen gleichzeitig Akteure des sozialen Wandels und durch die Gesellschaft, in der sie handeln, bedingt. Wie Hegels Geist ist das «Subjekt» des Handelns und der Konditionierung eine «Struktur», die irgendwie auf sich selbst wirkt. Giddens (1979) definiert Struktur als «die wesentliche Rekursivität des sozialen Lebens, wie sie sich in sozialen Praktiken konstituiert: Struktur ist sowohl Medium als auch Ergebnis der Reproduktion von Praktiken. Struktur tritt gleichzeitig in die Konstitution des Akteurs und der sozialen Praktiken ein und «existiert» in den erzeugenden Momenten dieser Konstitution.» Wie Struktur sowohl Medium als auch Ergebnis, sowohl Agent als auch bedingende Struktur, sowohl frei als auch determiniert sein kann, ist eine Frage, die das moderne Denken nicht beantworten konnte.

Wie bereits erwähnt, verzichtet Luhmanns posthumanistische, postmoderne Theorie sozialer Systeme gänzlich auf das Subjekt. Für Luhmann ist das autonome rationale Subjekt für die Konzeption der Gesellschaft theoretisch nicht relevant. Was von der Freiheit der Individuen gegenüber den gesellschaftlichen Zwängen in Luhmanns Theorie bleibt, ist die Funktion der aus der Gesellschaft verbannten psychischen Systeme, der Kommunikation die notwendige Komplexität und Kontingenz zu verleihen, um die selbstorganisierende Dynamik des sozialen Systems der Kommunikation in Gang zu setzen und zu erhalten. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass das autonome rationale Subjekt auch in der zeitgenössischen Sozialtheorie und Philosophie nicht mehr im Mittelpunkt steht, zumindest in der pragmatistischen, systemtheoretischen, postmodernen und hermeneutischen Tradition. Für Luhmann, Castells und Latour sind Freiheit und Autonomie jeglicher Art von Subjekt nicht, wie Latour es ausdrücken würde, «matters of concern», also «Angelegenheiten von Belang».

Wo ist das Subjekt geblieben? Was ist an seine Stelle getreten? Für Luhmann scheint es trotz der ausdrücklichen Ablehnung der Annahme, dass die Gesellschaft aus menschlichen Individuen besteht, einen Rest des freien Individuums in der Funktion psychischer Systeme zu geben, Komplexität und Kontingenz als Motor der selbstorganisierenden Kräfte des sozialen Systems bereitzustellen. Theoretisch könnte man sich fragen, ob psychische Systeme

eine solche Rolle spielen müssen, denn es ist schwer zu leugnen, dass die Kommunikation selbst über genügend Kontingenz und Komplexität verfügt, um autokatalytisch selbstorganisierende Prozesse in Gang zu setzen, die zur Konstruktion der funktionalen Subsysteme führen, aus denen die moderne Gesellschaft besteht. Wie Chomsky betonte, ist die Sprache ein System, das die Erzeugung unendlicher Ausdrücke ermöglicht. Man könnte mit Recht der Theorie Luhmanns die Frage stellen: Braucht das Kommunikationssystem nicht-kommunikative psychische Systeme, um ihm die kommunikative Komplexität zu verleihen, die für die Selbstorganisation erforderlich ist? Wenn nicht, gibt es keine theoretische Notwendigkeit für individuelle menschliche Wesen, die als psychische Systeme konzipiert sind. Diese scheinen ein Überbleibsel moderner Vorstellungen vom Subjekt zu sein, das sich ohnehin ausdrücklich in die Umwelt des sozialen Systems verbannt sieht.

Wie wir oben festgestellt haben, sind im modernen Rahmen des autonomen rationalen Subjekts der Akt der Einführung von Regeln und der Akt der Unterwerfung unter diese selbst geschaffenen Regeln paradoxerweise beides Akte des Subjekts. Die Idee der Autonomie verlangt, dass Handlung und Struktur derselben Entität zugeschrieben werden müssen, die sich sozusagen selbst an den Stiefeln hochzieht und sich selbst Struktur, Regeln und Verpflichtungen auferlegt, um frei zu werden, was sie paradoxerweise bereits sein muss, um die Regeln überhaupt erst aufstellen zu können. In der Systemtheorie wird das Paradoxon der Autonomie dadurch ersetzt, dass die Handlungsfähigkeit als systemische Selbstorganisation und Autopoiesis begriffen wird. Dies ist ein theoretischer Fortschritt gegenüber dem modernen Denken. Einfach vom individuellen Subjekt zu einem kollektiven Subjekt zu springen, wie es Hegel tut, ändert nichts. Im Gegenteil, es führt zu den vielen oben erwähnten Problemen von Handlung und Struktur. Die Integration der Individuen in die Gesellschaft durch einen Gesellschaftsvertrag, in dem alle Teilnehmer gleich sind und die Regierung nur durch die Einwilligung der Regierten legitimiert ist, schafft eine Gesellschaft, die nur dann «frei» genannt werden kann, wenn sie sich selbst die Gesetze gibt, denen sie gehorcht. Allerdings müssen die Individuen, die den Gesellschaftsvertrag eingehen, der sie angeblich frei macht, bereits frei sein, bevor sie den Vertrag unterzeichnen. Andernfalls ist der Vertrag nach allen Maßstäben ungültig.

Die Systemtheorie versteht, wie wir gesehen haben, das Handeln nicht als Akt eines Subjekts, sondern als die Operation eines Systems. Das System ist der Akteur. Systeme entstehen negentropisch als spezifische Formen der Ordnung, indem sie die Komplexität der Umwelt reduzieren. Systemische

Ordnung löst das Problem der Komplexität, indem sie Elemente aus der Umwelt selektiert und auf bestimmte Weise zueinander in Beziehung setzt und so Operationen zur Erreichung eines Ziels ermöglicht. Wie Heinz von Foerster (1993) es ausdrückte, entsteht Selbstorganisation als «Ordnung aus Lärm». Die konstitutive Differenz zwischen System und Umwelt hält ein Komplexitätsgefälle aufrecht, bei dem die Komplexität der Umwelt immer die Komplexität des Systems übersteigt und so die selbstorganisierenden Kräfte der Systembildung antreibt. Hier gibt es kein Subjekt. Es gibt auch keine Freiheit. Natürlich hat ein System Freiheitsgrade, die von seiner inneren Differenzierung abhängen. Wie Helmut Willke (*Komplexe Freiheit*) es formulierte, werden Menschen nicht frei geboren, sondern in eine Gesellschaft hineingeboren, die bestimmte Freiheiten zulässt und andere ausschließt. Für Luhmanns Theorie der sozialen Systeme sind Freiheit und soziale Akteure Konstruktionen des Kommunikationssystems. In der Gesellschaft werden die menschlichen Individuen zu sozial konstruierten «Personen». So werden die menschlichen Individuen auf die nichtkommunikativen psychischen Funktionen der Wahrnehmung und der Affekte reduziert und in die Umwelt des sozialen Systems verbannt, wo sie Kontingenz und Komplexität bereitstellen sollen, die das soziale System durch Selbstorganisation reduzieren soll.

Nach einem kurzen Überblick über Luhmanns Lösung für das moderne Dilemma des autonomen rationalen Subjekts wenden wir uns nun Castells zu. Castells' Vision einer globalen Netzwerkgesellschaft sieht einen Platz für individuelle und kollektive Subjekte als «Identitäten». Identitäten sind von Natur aus gegen die Netzwerke, welche die Welt regieren, gerichtet. Sie entstehen als Quellen des Widerstandes im Raum der Orte gegen die drohende Desintegration alle Identitäten im globalen Raum der Ströme. Da Castells die kosmopolitischen Identitäten der globalen Eliten nicht als reale Identitäten zu betrachten scheint, wird das autonome rationale Subjekt der Aufklärung, sowohl das individuelle als auch das gemeinschaftliche, darauf reduziert, eine mehr oder weniger heroische Rolle in verschiedenen lokalen Geschichten der Emanzipation von der anonymen Macht der Netzwerke zu spielen. Was vom autonomen rationalen Subjekt übriggeblieben ist, spielt sich in der «Identitätspolitik» ab, die aus den Versuchen jeder Art von Gruppe besteht, sich durch irgendeine Differenz, sei es Nationalität, Geschlecht, Ethnie, Glaube, Ethnizität, Alter, sexuelle Präferenz usw. zu identifizieren und dadurch öffentliche Anerkennung und soziale Macht zu erlangen. Interessanterweise bestätigt Luhmanns Theorie einer funktional differenzierten Weltgesellschaft die Idee von Castells, dass die Politik die letzte Bastion des autonomen rationalen Subjekts

ist. Nach Luhmann sind alle gesellschaftlichen Teilsysteme wie Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Recht, Kunst, Religion usw. global. Eine Ausnahme bildet das politische System. Das politische System hat die Funktion, die Gesellschaft zu steuern. Die Gesellschaft ist jedoch global, während das politische System an territoriale Nationalstaaten gebunden ist. Wie kann ein territorial begrenzter Nationalstaat die globale Gesellschaft steuern? Er kann es nicht. Die Politik ist daher dysfunktional. Unter allen gesellschaftlichen Teilsystemen ist die Politik das einzige, das seine Funktion nicht erfüllen kann. Aus diesem Grund greift die politische Kommunikation auf den Versuch zurück, lokale Identitäten zu schaffen. Politik findet in dem statt, was Castells den Raum der Orte nennt, d.h. in bestimmten Territorien, und ist daher automatisch eine Politik der Identität. Nach Castells gibt es einen inhärenten Konflikt zwischen den globalen Netzwerken und dem Selbst. Die Dysfunktionalität des politischen Systems drückt sich in der Ablehnung der zeitlosen Zeit der globalen Netzwerke aus, indem man sich auf lokale Traditionen und Geschichten beruft. Der Populismus beruft sich auf die guten alten Zeiten, die Traditionen und vergangenen Bräuche. Der Konservatismus ist in all seinen Formen immer lokal und historisch, während die globalen Netzwerke in der zeitlosen Zeit des Raums der Ströme operieren. Das autonome rationale Subjekt lebt weiter, indem es die Globalisierung und die vernetzte Gesellschaftsordnung ablehnt, das heißt, indem es versucht, die Moderne in einer postmodernen Welt aufrechtzuerhalten.

Was nun die Akteur-Netzwerk-Theorie betrifft, so gibt es im «Kollektiv», wie Latour die Gesellschaft nennt, weder Platz für Subjekte noch für Objekte. Latour (1991) schlägt vor, das, was er die «moderne Verfassung» nennt, die auf dem autonomen rationalen Subjekt basiert, hinter sich zu lassen und weiterzugehen. Die Sozialtheorie, die er lieber als «Assoziologie» (2007) bezeichnet, muss zu einer Art «empirischer Metaphysik» (2014) werden, die auf Prozessen der Konstruktion von Akteur-Netzwerken beruht. Wir haben diese Prozesse oben im Sinne dessen beschrieben, was Latour «technische Mediation» nennt. Die technische Mediation ersetzt die freie Selbstverwirklichung des autonomen rationalen Subjekts ebenso wie Luhmanns systemtheoretisches Konzept der Selbstorganisation und Autopoiesis. Erinnern wir uns daran, dass auch der Stein etwas zu «sagen» hatte, als er zur Axt wurde. Die Metapher der «sprechenden» Dinge hat eine präzise Bedeutung. Sie bezieht sich auf die Tatsache, dass Dinge wie Steine und alle nichtmenschlichen Wesen, einschließlich Technologien, aktiv an der Konstruktion von Informationen beteiligt sind. In Anlehnung an Batesons berühmte Definition von Information: Sie zeigen

Unterschiede, die Unterschiede machen. Wie wir bereits erklärt haben, ist die Herstellung von Unterschieden die Konstruktion von Information. Dass Dinge Unterschiede machen und aktiv Informationen konstruieren, wurde als «Affordanzen» bezeichnet (Gibson 1979).⁴ Im Wesentlichen beschäftigen wir uns heute nicht mit den Affordanzen von Steinen, sondern mit den Affordanzen von Computern, digitalen Netzwerken und Algorithmen. Castells hat gezeigt, dass die Technologien, die derzeit unsere Welt vermitteln und «informieren», digitale Technologien sind, und dass die Netzwerke, die diese Technologien schaffen, globale Netzwerke von Information, Kommunikation, Geld und Macht sind. In Anlehnung an Castells' Idee einer digitalen Transformation der sozialen Ordnung in eine globale Netzwerkgesellschaft schlagen wir vor, die Akteur-Netzwerk-Theorie zu verwenden, um die Normen zu beschreiben, die sich aus den Affordanzen digitaler Technologien ergeben und die die Konstruktion von sozialer Ordnung in der heutigen Welt leiten.

Die wichtigste theoretische Neuerung von Luhmanns Systemtheorie besteht darin, dass er behauptet, Sinn sei eine höhere Ebene emergenter Ordnung als Materie oder Leben, und dass er Sinn als Kommunikation und nicht als Kognition versteht. Sobald Kommunikation in den Mittelpunkt rückt, ist die Frage offen, wer oder was kommuniziert und damit an der Gesellschaft teilhaben kann. Kommunikatoren sind nicht einfach gegeben, sondern werden durch Kommunikation als nützliche Attributionsmerkmale konstruiert. Die Kommunikation steht an erster Stelle, die Kommunikatoren stehen an zweiter. Die Gesellschaft besteht also nicht aus Menschen, sondern aus «Personen», die sozial konstruierte Kommunikatoren sind. Obwohl Luhmann dies nie gesagt hat, geht die Theorie nicht davon aus, dass nur Menschen kommunizieren können. Mit anderen Worten: Alles, was das Kommunikationssystem als Kommunikator konstruiert, ist ein Mitglied der Gesellschaft, ob menschlich oder nichtmenschlich. Die Zuschreibung von Kommunikation an ein menschliches Individuum ist nur eine Konvention, eine von vielen Möglichkeiten. Es ist denkbar, dass Nichtmenschen kommunizieren. Tiere,

4 Gibson (1979, 129) schreibt: «Eine Affordanz ist weder eine objektive Eigenschaft noch eine subjektive Eigenschaft; oder sie ist beides, wenn man so will. Eine Affordanz durchbricht die Dichotomie von subjektiv und objektiv und hilft uns, ihre Unzulänglichkeit zu verstehen. Sie ist gleichermaßen eine Tatsache der Umwelt und eine Tatsache des Verhaltens. Sie ist sowohl physisch als auch psychisch und doch keines von beiden. Eine Affordanz verweist in beide Richtungen, auf die Umwelt und auf den Beobachter.»

Dinge, Artefakte, Technologien, ETs und alles, was Informationen irgendwie mitteilt und aus der Perspektive von ANT zum Aufbau eines Akteur-Netzwerks beiträgt, kann kommunizieren.

Luhmann selbst ist diesen Weg nicht gegangen. Er verbot ausdrücklich, dass Dinge, Artefakte und Technologien in das soziale System gelangen. Wie sich herausstellt, kommen alle diese verbotenen Entitäten durch die Hintertür der Information zurück. Kommunikation braucht Information. Es gibt nichts, über das nicht «als» dieses oder jenes Ding gesprochen werden kann. Wie Heidegger gezeigt hat, läuft dies darauf hinaus, zu sagen, dass es nichts gibt, was nicht «als» etwas erscheint. Die Sprache ist das Haus des Seins. Mit anderen Worten: Bedeutung ist eine höhere Ebene der emergenten Ordnung, die Materie und Leben in sich selbst integriert. Nach dem Auftauchen von Bedeutung existieren Materie und Leben nur noch als Sinn, d.h. als Information. Wie wir aus der Akteur-Netzwerk-Theorie gelernt haben, wird Information symmetrisch von Menschen und Nichtmenschen konstruiert. Das soziale System basiert daher nicht auf Ausgrenzung, wie es bei Luhmann der Fall ist, sondern auf der Einbeziehung von allem in der Welt. Als Sinnsystem gibt es in der Tat nichts außerhalb der Gesellschaft. Der Grund dafür ist, dass Sinn kein geschlossenes System sein kann. Für Sinn muss die systemkonstitutive Differenz, die notwendigerweise eine Umwelt ausschließt, sinnvoll und damit innerhalb des Systems sein. Daher ist es angemessener, Sinn nicht als ein System, sondern als ein offenes Netzwerk zu modellieren. In dem Netzwerk, das Sinn ist, gibt es nur Informationen. Wie wir bereits auf der Grundlage der Akteur-Netzwerk-Theorie vorgeschlagen haben, ist Information kein Produkt des Bewusstseins, der Intentionalität oder der kognitiven Akte eines Subjekts.⁵ Die ANT ist eine postmoderne und posthumanistische Gesellschaftstheorie, in der das «Kollektiv» philosophisch als Sein, Sinn und Welt verstanden wird. In Anlehnung an Luhmann könnte man sagen, dass die Gesellschaft nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen besteht, aber aus der Perspektive der ANT könnte man hinzufügen, dass die Kommunikationen selbst auf technische Mediation, d.h. auf den übersetzenden und einbindenden Aktivitäten sowohl von Menschen als auch von Nichtmenschen basieren.

Die Welt besteht aus Akteur-Netzwerken. Die Gesellschaft, die Natur und alles andere, was in irgendeiner Weise etwas bedeutet, kann als Information

5 Für Brandom und die pragmatistische Tradition sind die semantischen Inhalte der Sprache das Produkt menschlicher sozialer Praktiken. Die ANT geht noch viel weiter, indem sie die Dinge, die *pragma*, in diese Praktiken einbezieht.

in Aktion verstanden werden, d.h. als Information im Prozess des Vernetzens, d.h. als Prozess des Assoziierens und Einbindens von Akteuren in Kollektive. Anstelle von Systemen haben wir Netzwerke. Anstelle von Luhmann'schen Kommunikationen haben wir technische Mediation. Statt geschlossener Systeme, die sich durch radikalen Ausschluss einer Umwelt konstituieren, haben wir offene und flexible Netzwerke von Menschen und Nichtmenschen, die alle aus Information in Aktion bestehen, d.h. aus Unterschieden, die Unterschiede machen. An diesem Punkt stehen wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Ganz gleich, ob wir uns einen vormenschlichen Steinaxtnutzer vorstellen oder Heideggers Zimmermann, der mit einem Hammer arbeitet, oder ob wir beschreiben, was Wissenschaftler in ihren Labors überall auf der Welt tun: Wir haben es mit einem Netzwerk von Menschen und Nichtmenschen zu tun, die «kooperieren», indem sie sich gegenseitig übersetzen und in Akteur-Netzwerke einbinden.

Zugegeben, der Beitrag der Dinge zur Gesellschaft ist schwer zu beschreiben, nachdem man jahrhundertlang davon ausging, dass sie nichts «tun». Hinzu kommt, dass die grundlegende Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt in der Moderne davon ausging, dass die Dinge passive Objekte sind, die der determinierten Kausalität der Naturgesetze unterliegen. Wenn wir zugeben, dass Maschinen, Technologien und Artefakte aller Art in der heutigen Welt so einflussreich sind, dass jeder Versuch, ihre Beiträge zur Gesellschaft zu ignorieren, zum Scheitern verurteilt ist, müssen wir auch zugeben, dass diese Artefakte zu Sozialpartnern geworden sind und daher zusammen mit den Menschen bestimmen, was diese Welt ist.⁶ Schon vor drei Millionen Jahren, aber noch deutlicher heute, ist die menschliche Existenz durch und durch mit der Technik verwoben. Anstatt von Gesellschaft auf der einen und Technologien oder Dingen auf der anderen Seite zu sprechen, wie es die Moderne vorschreibt, sollten wir von «soziotechnischen Netzwerken» sprechen. Soziotechnische Netzwerke sind hybride und heterogene Akteur-Netzwerke, die aus Menschen und Nichtmenschen bestehen, die sich gegenseitig bedingen und konstruieren. In soziotechnischen Netzwerken gibt es weder Subjekte noch Objekte. Es gibt keinen Konflikt oder keine Spannung zwischen Handlung und Struktur. Es gibt keine autonomen rationalen Subjekte, die vergeblich versuchen, die Regeln zu schaffen, denen sie sich unterwerfen müssen. Die Welt ist die Welt der Information oder, wie Floridi sagt, die «Infosphäre», eine

6 Spätestens mit dem Einzug von KI in unser Leben musste man zugeben, dass Technologie zum sozialen Partner geworden ist.

Welt, in der die Menschen zu Inforgs geworden sind.⁷ Luhmann beschreibt die Gesellschaft als ein Sinnsystem, in dem sich Kommunikation autokatalytisch und autopoietisch selbst erzeugt und erhält. Für Luhmann kommuniziert die Kommunikation und das System ist der Akteur. Aus der Sicht der ANT erzeugt Information Information. Erinnern wir uns daran, dass die Geschichte mit der Steinaxt begann und heute von den digitalen Technologien bestimmt ist. Erinnern wir uns an Heideggers Behauptung, dass Technik die Art und Weise ist, wie das Sein sich seinsgeschichtlich in unserer Zeit zeigt. Also ist die digitale Technik die gegenwärtig bestimmende Technologie in einem fortlaufenden Prozess der Konstruktion von Akteur-Netzwerken. In diesem Moment der Geschichte von Sein, Sinn und Welt, in dem, wie Castells hervorhob, die digitalen Technologien eine globale Netzwerkgesellschaft konstruieren, ist die Metapher des Netzwerks in den Vordergrund getreten, da sie die normativen Regeln beschreiben kann, die den fortlaufenden Prozess der Konstruktion von Information leiten. Wir werden diese Regeln «Netzwerknormen» nennen, mit der beabsichtigten doppelten Konnotation, dass sie sich gleichzeitig auf die Normen der Konstruktion von Akteur-Netzwerken und digitalen Netzwerken beziehen. Wir werden kurz skizzieren, wie diese Normen verstanden werden könnten, um eine vorläufige Antwort auf die Frage zu geben, wie das, was der Pragmatismus «soziale Praktiken» nennt, in der heutigen seinsgeschichtlichen Bestimmung der technischen Mediation verstanden werden kann.

3.2 Netzwerknormen

3.2.1 Konnektivität

Die Affordanzen von digitalen Technologien sagen uns, dass Sein bedeutet, verbunden zu sein. *Konnektivität* ist vielleicht die wichtigste Netzwerknorm. Die Idee von Netzwerken selbst basiert auf Konnektivität. Die Übersetzung und Einbindung von Akteuren in Akteur-Netzwerke erfolgen durch digitale Technologien im Sinne von Konnektivität. Dies ist heute anders als zu der Zeit, als die Hominiden mit Steinäxten experimentierten oder als Heideggers Zimmermann an seiner Werkbank arbeitete. Heute sind die Werkzeuge mit Sensoren ausgestattet, die Daten registrieren und diese in die Cloud senden,

7 Siehe Floridi (2014).