

Dieter Mersch

Was bedeutet koinonia im Rahmen posthumanistischer Theoriebildung?

2023

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mersch, Dieter: Was bedeutet koinonia im Rahmen posthumanistischer Theoriebildung?. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* (2023), Nr. 1, S. 6–48.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Dieter Mersch

Was bedeutet *koinonia* im Rahmen posthumanistischer Theoriebildung?

ABSTRACT: Starting from the ambiguity of humanist and post-humanist concepts, the place occupied by the social as a political dimension in these critical-theory constructions and especially in ecological and new ontological approaches is examined. Two classical categories seem crucial for the investigation: *oikonomia* and *koinonia*. While the former denotes the political order (*dispositif*), the structure as provided by law but also by utopian notions of salvation addresses the latter, that which constitutes the sociality of the social as such and provides social coherence. Posthumanistic theories, so the thesis, tend to lose sight of the conoistic dimension. To be sure, they extend the social by including the nonhuman and nonsocial, such as artefacts, things, technologies, and so on, but by thinking preferably in terms of networks and by postulating a symmetry of their interrelationality, they miss the essential incommensurability between interpersonal relationships and the more formal and diagrammatic concept of network-relations. The argumentation carried out on the abstract level of philosophical validity criticism, however, has immediate political consequences. For neglecting what makes the social social as well as misappropriating the essential differences between relation and relationship corresponds directly to the current political crisis of the social.

KEYWORDS: Posthumanismus, Oikonomia, Koinonia, Netzwerktheorie, Relation, Sozialität

1. Begriffliche Ambiguitäten

Die Begriffe ›Humanismus‹, ›Posthumanismus‹ und ›Transhumanismus‹ werden mehrdeutig, mitunter widersprüchlich und diffus verwendet, ohne eindeutige Festlegung und Bestimmung und ohne die nötige Sorgfalt einer Untersuchung ihrer Quellen.¹ So nimmt ein und derselbe Ausdruck in verschiedenen Diskursen entgegengesetzte Bedeutungen an: Was historisch im Rahmen der frühen Neuzeit und Aufklärung als Humanismus positiv konnotiert wurde, gerät in der ›Nach-Moderne‹ und Postmo-

¹ Vgl. Mersch, Dieter (2022): Der Mensch zwischen Humanismus und Posthumanismus. In: Senkbeil, Thomas/Bilgi, Oktay/Mersch, Dieter/Wulf Christoph (Hgg): *Der Mensch als Faktizität*. Bielefeld: Transcript S. 37–66. Zum ambigen Gebrauch des Terminus ›Humanismus‹ siehe insb. auch Derrida, Jacques (1999): *Fines Homini*. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien: Passagen, S. 133–157, bes. S. 140–143.

derne und vor allem dem ›Postkolonialismus‹ zu einer pejorativen Vokabel, deren vermeintlich universaler Anspruch einer zugrunde gelegten *humanitas* jenseits aller kulturellen Relativität kritisch beäugt werden muss. Der Universalismusvorwurf dient dabei der Überwindung eines als ›inhuman‹ empfundenen Machtanspruchs, dessen Vorwurfscharakter jedoch die Eigenart besitzt, seinerseits die tendenzielle Inhumanität einer Relativierung ethisch bestimmter Menschlichkeit sowie der Politik allgemeiner Menschenrechte zuzudecken. Die Kritik der Macht wiederum betrifft in der Hauptsache die Zentrierung des Menschen im Ganzen des Seienden, die jedoch im Kontext ubiquitärer Digitalisierung in die Phantasmen einer gesteigerten menschlichen Herrschaft durch Technologie umschlägt. Am umstrittensten erscheinen in diesem Zusammenhang vielleicht die Programme des ›Transhumanismus‹, dessen Präfix *trans* ein ›Jenseits des Menschen‹ anvisiert, teilweise defensiv mit Blick auf ein anderes, nichtdomestikatives Verhältnis zur Welt unter Einbeziehung einer erweiterten, nonhumanen Environmentalität,² teilweise offensiv mit Bezug auf eine technoide Transformation von Natur und Mensch im Ganzen. Anvisiert wird ein kompletter Umbau der körperlich-kognitiven Eigenschaften des Menschen³ in Ansehung seiner angeblichen Cyborg-Natur, die ihn aber erneut seiner Ökologie entfremdet.⁴ Zur Debatte steht ebenfalls eine komplette techno-ästhetische Neukonstruktion des Menschen durch eine transdisziplinäre Verschmelzung zwischen Kunst, Design und Technologie⁵ bis hin zur restlosen technologischen Überformung der Erde mit der ethischen Verpflichtung zu einer konsequenten Weiterentwicklung der biologischen Evolution, die über den Menschen hinausgehen würde, wie Max More den transhumanistischen Futurismus 1990 philosophisch zu nobilitieren versucht hat.⁶ In jedem Falle aber zielt der Transhumanismus auf eine technizistische Umschrift des Seins, eine totalisierende

² Vgl. Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M.: Campus, S. 22: »Ich habe für den Humanismus oder die darin enthaltene Idee des Menschlichen nicht allzu viel übrig.« Auffallend an dieser Art Diskurs ist, dass er bestenfalls programmatisch verfährt und unverhohlen Propaganda für eine bestimmte Denkungsart betreibt.

³ Siehe Transhumanist Declaration (2012). In: Max More/Natasha Vita-More (Hgg.): *The Transhumanist Reader*. (2013), Oxford: Wiley-Blackwell, S. 54–55.

⁴ Siehe vor allem die auf Haraways Cyborg-Manifesto nachfolgende Diskussion und deren Vulgarisierungen, etwa Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: Transcript; dies./Haraway, Donna (2010): Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hgg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, S. 580–594, ferner Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutations of Desire*, London: Continuum; Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Berlin/Zürich: Diaphanes.

⁵ Vgl. Vita-More, Natasha (2013): Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, S. 18–27; Sandberg, Anders (2013): Morphological Freedom. Why We Not Just Want It, but Need it. In: *The Transhumanist Reader*, S. 56–64.

⁶ More, Max (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, S. 3–17.

›Ecotechnie‹, die ein Überleben von Mensch und Natur allein durch technologischen Fortschritt propagiert,⁷ insonderheit durch eine Überhöhung humaner Vermögen in Richtung einer Entstehung von ›Superintelligenzen‹. Ihre ultimative Verwirklichung soll dabei in einer Amalgamierung zwischen menschlichem Gehirn und Künstlichen Intelligenzen bestehen, die zuletzt die Gedanken, Erinnerungen und Gefühle als Informationen auf eine Festplatte speichert und verewigt.⁸ Es ist die Wiedergeburt des ›Übermenschen‹ aus technisch-wissenschaftlicher Hybris, die den Kreis der Macht wieder schließt, um schließlich bei einem durch und durch artifiziiellen ›Super-Humanismus‹ anzulangen, der alle Parameter humaner Hegemonie restituiert.

Im Gegensatz zu diesen anfechtbaren – weil notwendig paradoxen – Träumereien einer fortgesetzten Selbstüberschreitung des Menschen bilden ›Humanismus‹ und ›Posthumanismus‹ Oppositionsfiguren mit einer gleichfalls wechselvollen Geschichte und Zuschreibung, deren durchgängiger Grundton im Wesentlichen jedoch sowohl in einer ethischen Humanisierung als auch einer antihumanistischen Ethik der De-Instrumentalisierung von Mensch und Natur besteht. Denn als ›humanistisch‹ wurde einst das Zeitalter der Renaissance mit seiner Wiederentdeckung antiker Literaturen und ihrer nichtchristlichen Idee des Menschen genannt, humanistisch im eigentlichen Sinne auch die Epoche der Aufklärung und Vernunft mit den Zentralpositionen Immanuel Kants und Georg Friedrich Wilhelm Hegels, wobei Kant in der anthropologischen Fundierung seiner Philosophie ausdrücklich vermerkt, dass »(a)lles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische)«, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, »sich in folgenden drei Fragen (vereinigt): 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*«.⁹ Diese verschiedenen Fragen münden ihrerseits, wie bereits in den Vorlesungen über Logik vorweggenommen, in die Hauptfrage: »Was ist der Mensch?«¹⁰ Alles besondere Fragen ist dieser allgemeinen gewidmet. Hegel wird im ähnlichen Sinne die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur als

⁷ Das Konzept der ›Ecotechnie‹ wurde von Jacques-Yves Cousteau in die Diskussion gebracht und als UNESCO-Programm etabliert. Siehe <https://www.cousteau.org/programs/unesco-cousteau-ecotechnie-program/> sowie: <http://culturalecology.info/version2/CousteauEco-technieProgramme.html> (gesehen 20.8.22)

⁸ Dass hier ein verkapptes »phallogozentrisches« (Derrida) Potenzendenken zugrunde liegt, dem es um Steigerung von (geistigen und anderen) Kräften geht, liegt auf der Hand. Ebenso liegt auf der Hand, dass das Konzept widersprüchlich ist, denn die Übertragung des Organischen in Technologie geht nicht selbst ohne Kontrolle, Wartung und Fehlerreparatur durch Dritte vonstatten, die übrigens eine unendliche Zeitdauer in Anspruch nehmen müsste.

⁹ Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, II. Transzendente Methodenlehre, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt A 805/B 833.

¹⁰ Kant, Immanuel (1968): *Vorlesungen über Logik*. Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.), Akademie-Ausgabe 9. Band, Berlin: Akademie-Verlag, III. Begriff von der Philosophie überhaupt: S. 21ff., AA 9, S. 25. Siehe auch <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/025.html> (gesehen 15.7.2022)

Bewusstseins- und Selbstbewusstseinstheorie sowie als Geschichte der Selbstentwicklung des Geistes verstehen, deren Höhepunkt das »absolute Wissen« und folgerichtig die Inbesitznahme der Welt durch ihre vollständige Rationalisierung bildet. Vielmehr wird er überhaupt die Philosophie als Anthropologie im Sinne einer umgreifenden »Wahrheit des Menschen« auffassen.¹¹ Und noch 1946, ein Jahr nach dem verheerenden, alle humanistischen Vorstellungen pervertierenden Krieg der Deutschen und der monströsen Vernichtung der jüdischen Bevölkerung in Europa sah sich der existenzialistische und gleichzeitig antihegelsche Jean-Paul Sartre in Verteidigung gegen seine Kritiker zu der Aussage gezwungen: »Der Existenzialismus ist ein Humanismus« – titelgebend als Essay, der aus einem zuvor gehaltenen Vortrag vor dem Pariser *Maintenant*-Club hervorgegangen war, worin Sartre seinem radikal-existenzialistischen Freiheitsbegriff eine eigene Ethizität bescheinigte.¹² Man muss allerdings hinzufügen, dass derselbe Sartre in seinem 1938 erschienenen Roman *Der Ekel*, der zu den Gründungsurkunden des Existenzialismus zählt, mit der Figur des Autodidakten, der die Weltliteratur in enzyklopädischer Form alphabetisch konsumiert, die Karikatur eines »Humanisten« gezeichnet hat, der vorgibt, man müsse »die Menschen lieben« – eine Haltung, der der Protagonist der Handlung, der junge Roquentin entschieden entgegenhält: »Ich werde nicht die Dummheit begehen, mich als Anti-Humanist zu bezeichnen. Ich bin *nicht* Humanist. Fertig.«¹³

2. Humanismus und Antihumanismus

Die Krise des Humanismus fällt mit dem Zusammenbruch der Zivilisation durch den Zweiten Weltkrieg zusammen. Sie ist nicht nur eine Krise des spezifisch bildungsbürgerlichen Humanismus des 19. Jahrhunderts, soweit insbesondere die deutsche »Kultur« und »Bildung« im Nationalsozialismus im Kampf gegen den »Kulturbolschewismus« gleichzeitig mobilisiert und diskreditiert wurde¹⁴, sondern sie ist die Krise der Kultur schlechthin, die »nach Auschwitz«, wie es Theodor W. Adorno in seinen Essays und besonders seiner Vorlesung *Metaphysik* von 1965 formuliert hat,

11 Vgl. dazu Arndt, Andreas/Zovko Jure (2017): Hegels Anthropologie. In: *Hegel-Jahrbuch*, Sonderband 9. Berlin: Akademie-Verlag.

12 Sartre, Jean-Paul (1973): Ist der Existenzialismus ein Humanismus. In: ders.: *Drei Essays*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 7–51. Es versteht sich von selbst, dass Sartres Überlegungen den ethischen Humanismus adressieren und dass der Konflikt zwischen einer humanistischen Begründung des Moralischen und der Freiheit im Sinne der unbedingten Wahl ausgetragen wurde. Vgl. S. 16: »[D]er Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit.«

13 Sartre, Jean-Paul (1963): *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 119–132, hier S. 127.

14 Vgl. Bollenbeck, Georg (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

»ganz und gar zur Ideologie« depravierte und nichts als »Müll« und ein »Deckel über dem Unrat« darstellt.¹⁵ Zwischen den 1930er und 1950er Jahren und synchron mit der Katastrophe des 20. Jahrhunderts war zudem das zweite große humanistische Projekt der Geschichte seit der Aufklärung gescheitert, nämlich der Kommunismus, der die Erneuerung des Menschen im Gewand einer Idee der »wahren Gemeinschaft« versprach. Durch die »Allgemeinheit der Arbeit«, wie Karl Marx in seinen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* schrieb, sollte diese andere Gemeinschaftlichkeit sich gegen die alles entfremdende Maschinerie des Kapitals stemmen und den Menschen endgültig befreien,¹⁶ um sich jedoch in gleicher Weise wie die nationalsozialistischen »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« selbst zu vernichten und auf das zuzulaufen, was man ebenso wohl mit Maurice Blanchot das »Desaster« der Epoche nennen könnte.¹⁷ Es ist gleichbedeutend sowohl mit der Zerstörung der *humanitas* als auch der Sozialität des Sozialen im Ganzen, der eigentlichen *koinonia* und ihrem stets prekären gesellschaftlichen Band, auf dessen Bedeutung wir im Folgenden näher eingehen werden. Sie – als Inbegriff menschlicher Beziehungen – ist seit der Antike immer wieder heraufbeschworen und neu in Frage gestellt worden, wie sie ebenso oft neu bestimmt und rekonzeptualisiert worden ist. Doch war es den gleichermaßen monströsen wie unvergleichlichen Verbrechen des 20. Jahrhunderts vorbehalten, die Geschichte zwischen denjenigen Polen aufzuteilen, die Maurice Merleau-Ponty 1947 treffend unter den Gegensatz zwischen »Humanismus und Terror« gestellt hatte.¹⁸ Tatsächlich scheinen sich beide ineinander zu spiegeln, denn auf grundlegende Weise geht die Realisierung des Humanen offenbar mit seiner Obstruktion, seiner gewaltsamen Erzwingung und damit der äußersten Barbarei einher, wie bereits die Französische Revolution zeigte, was unmittelbar die Frage nach Sinn und Geltung dessen aufwirft, was einmal unter dem Ausdruck des Humanen und der mit ihm verbundenen Menschenliebe rangierte.

Dezidiert kritisch und antihumanistisch argumentieren entsprechend die Ausführungen Martin Heideggers in seinem ebenfalls 1946 an Jean Beaufret gerichteten Brief

¹⁵ Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriffe und Probleme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 187, 186, 202 passim.

¹⁶ Marx, Karl (1974): *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz-Verlag, Einleitung bes. S. 6ff. Siehe auch die erst in Ansätzen vorliegenden Überlegungen von Michael Mayer zum »Kapital als Medium«, etwa Mayer, Michael (2020): Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III). In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 6, Berlin: De Gruyter, S. 163–194.

¹⁷ Blanchot, Maurice (2015): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. 2. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz, S. 10f. sowie ders. (2005): *Die Schrift des Desasters*. München: Fink.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Humanismus und Terror* (1947). Frankfurt/M.: Suhrkamp. Merleau-Ponty spielte insbesondere auf Bucharin und die Moskauer Schauprozesse an.

Über den Humanismus, der ein Jahr später in seiner Druckversion erschien.¹⁹ Die meisten folgenden anti- und posthumanistischen Positionen werden sich darauf beziehen, sowohl Michel Foucaults machttheoretische Version als auch die poststrukturalistischen Kritiken von Jean-François Lyotard bis Jacques Derrida, wobei es Heidegger in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit dem langen Schatten der Metaphysik und dem Ausbleiben ihrer Grundfrage nach dem Sein als dem »Sinn von Sein« ging. Seinen Gebrauch der Vokabel nannte er darum selbst »seltsam«.²⁰ Er war verbunden mit dem Versuch eines Rückwegs zu den Anfängen des abendländischen Denkens noch vor der Abzweigung zu Platon und Aristoteles,²¹ sodass die Revision der ontologischen Fragestellung zu einem »anderen Anfang« des Denkens gelangen könnte,²² einem Denken, das darauf abzielte, den Menschen oder die *humanitas* aus der Mitte des Seienden – und das heißt den Regimen seiner Aneignung und Kontrolle – zu deplatzen, um, wie es wörtlich bei Heidegger heißt: »das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren [...], so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen« ankäme, sondern auf das Sein, das ihn angehe.²³ Dazu entwarf Heidegger am Schluss des Briefes das Bild vom »Haus des Seins«,²⁴ dem eigentlichen *oikos*, das weder ökonomisch noch ökologisch zu verstehen ist, sondern als eine Weise des Aufenthalts, des »Wohnens«,²⁵ denn das Subjekt des Genitivs bezeichnet das Sein und nicht das Haus. Das bedeutet, dass wir, als Menschen, etwas bewohnen, das nicht geschaffen werden kann, das folglich schon ›ist‹, was gleichwohl, nach der Eigenart des Wohnens, der Gemeinschaft sowie des Aufenthalts in ihm von uns mit ›Sinn‹ belehnt wird, und zwar nach der Vorstellung Heideggers durch die Sprache und die Poetik ihres Wortes.²⁶ Dieser Sinn geschieht; er ist nicht gemacht oder medial vermittelt, sondern »Ereignis«.²⁷ Heidegger denkt so über den metaphysischen Humanismus hinaus, aber gleichwohl in einen anderen, nichtmetaphysischen Humanismus hinein, und zwar von etwas her, was sich als ›poetische Passibilität‹ bezeichnen lässt. Sie wird berührt durch eine Heterogenität, von einer Andersheit, als wir selbst sind, einer »Gabe«, deren

19 Heidegger, Martin (1947): Über den Humanismus. In: ders.: *Platons Begriff der Wahrheit*. Bern/München: Francke-Verlag; hier zitiert nach der Lizenzausgabe des Klostermann-Verlags, Frankfurt/M. o.D.

20 »Wir denken so einen ›Humanismus‹ seltsamer Art.« Heidegger: Über den Humanismus, S. 31.

21 Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer, §§ 1 und 6, bes. S. 19ff.

22 Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M.: Klostermann, Teil III, bes. S. 176ff.

23 Heidegger: Über den Humanismus, S. 31.

24 Heidegger: Über den Humanismus. S. 42ff.

25 Heidegger, Martin (1978): Bauen Wohnen Denken. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. 4. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 139–156.

26 Vgl. bes. Heidegger, Martin (1975): Das Wort. In: ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 5. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 217–238

27 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, S. 9ff., 228ff.

Gebung geschichtlich, oder genauer: »geschicklich« sich ereignet.²⁸ Es handelt sich also, wie Heidegger selbst in seinem Brief vorschlägt, um eine Humanität »ohne den Humanismus«,²⁹ mithin ohne seine klassischen Herrschaftsfiguren, denn »der Gegensatz zum ›Humanismus‹« schließe keineswegs »die Verteidigung des Inhumanen ein«, sondern öffne das, was den Menschen ausmacht, auf »andere Ausblicke« hin.³⁰

Jeder klassische Humanismus geht demgegenüber für Heidegger eine Komplizenschaft mit der Metaphysik und ihrer Geschichte ein, das heißt der Idee der Präsenz als Objektivität, der Wahrheit als Richtigkeit und Korrespondenz, des Grundes als Ursache und des Seins als Rückführung auf die Wirklichkeit eines Wirklichen und seiner Totalität. Die Kritik des Humanismus folgt aus der gleichzeitigen Kritik dieser Komplizenschaft und damit der Erschütterung der Metaphysik, ihren Paradoxien und ihrer Machtförmigkeit, deren höchsten Punkt für Heidegger wiederum die Ermächtigung durch Technologie darstellt, wie sie in Teilen durch den Transhumanismus gerade forciert wird. Die dagegen in Aussicht gestellte nichtmetaphysische Perspektive auf die Welt kann folgerecht als ›Posthumanismus‹ apostrophiert werden, wenn das Präfix ›Post‹ eine *Abkehr* und *Verwandlung* dessen meint, was der Mensch ›ist‹ und sein kann, mithin die Gleichzeitigkeit seiner Negation *und* Transformation, die jede metaphysische, das heißt auch machtzentrische Bedeutung des *homo humanus* ablegt und überschreitet. Der Posthumanismus wäre dann aber, so gesehen, ein Denken, das erneut zu einem ›Humanismus‹ zurückkehren muss und ihn durch seine Kritik konsolidiert, und zwar als einen anderen Humanismus ohne Metaphysik und damit auch ohne die Tradition eines philosophischen oder wissenschaftlichen Diskurses und seiner Praxis, welche ausschließlich vom Menschen her, ihn ins Zentrum des Seins und des Seienden stellend, denkt und ihm auf diese Weise eine unverhohlene Hegemonie zuspricht.

In jeder Hinsicht erweist sich nämlich als das letztendliche Thema sowie der Horizont und der Zweck der Kritik des *Humanums* als etwas, was die *Beziehung* des Menschen zu seinem Außen oder Nichthumanen adressiert und von dem her sich die Arbeit seiner Destruktion allererst bezieht – nicht als eine Wiederbesinnung auf die Grundlagen des Humanen, auch nicht als antihumanistischen Affekt gegen dessen Historie, sondern als eine Neubestimmung des Menschen und seiner Rolle, seiner Möglichkeiten und Relationen, die der *humanitas* zugleich eine andere, nichtmetaphysische Färbung verleihen. Um jede Verwirrung zu vermeiden, sei deshalb im Folgenden der ›metaphysische Humanismus‹ als ein Humanozentrismus charakterisiert, sodass umgekehrt der ›Posthumanismus‹ als eine fortwährende, stets neu ansetzende Suche nach einem dezentrischen Humanismus verstanden werden muss, der den Menschen nicht länger als Akteur, Souverän oder Mittelpunkt bestimmt – sei es, wie

²⁸ Heidegger, Martin (2008): *Identität und Differenz*. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, bes. S. 25ff.

²⁹ Heidegger: Über den Humanismus, S. 38.

³⁰ Heidegger: Über den Humanismus, S. 34.

bei Foucault machtkritisch, sei es wie bei Emmanuel Lévinas als antihumanistischen Humanismus aus einer Ethik der Alterität, oder sei es, wie neuere Lektüren nahelegen, neo-materialistisch und ökologisch – dort allerdings ausdrücklich nur in jener Bedeutung, die Timothy Morton dem ›Ökologismus‹ gibt,³¹ nicht im Sinne des ›spekulativen Realismus‹ und dem, was Graham Harman eine *Object-Oriented Philosophy* nennt.³²

3. Post- und Antihumanismus als Humanismen

Wenn Foucault demnach ›den Menschen‹ als »Erfindung« demaskierte,³³ dann nicht so, dass ein Denken jenseits des Menschen oder des Humanismus möglich wäre, sondern dass die *humanitas* als eine universale Kategorie, die über die Relativität der Kulturen hinweg einheitlich Bestand hat, verworfen wird. Foucault zielt also nicht darauf, über ›den Menschen‹ hinauszugelangen, vielmehr geht es ihm um eine Kritik der Politik der Humanwissenschaften, die gerade auf eine biopolitische Ermächtigung, eine Konstruktion und Aneignung dessen zuläuft, was Menschsein bedeuten soll. ›Das Menschliche‹ erweist sich folglich als eine historische Kategorie, die ihre eigene Zeit hat, die ebenso auf- wie untergehen kann – und der dennoch nicht zu entkommen ist, weil sie das bezeichnet, was Maurice Blanchot ›das Unzerstörbare« oder Unverlierbare genannt hat.³⁴ Jede Relativierung ›des Menschen‹ vermag augenscheinlich den Kern dessen, was ›die Menschlichkeit‹ in ihren verschiedenen Facetten ausmacht, nicht mit zu verabschieden, ohne ›uns‹ einem vielleicht noch größeren Gewaltexzess auszuliefern.³⁵ Humanität und Inhumanität sind miteinander verschränkt und daher auch nicht, durch welche Kritik auch immer, voneinander zu lösen. Das bedeutet auch, dass die

31 Morton, Timothy (2013): *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

32 Siehe vor allem Harman, Graham (2002): Stellvertretende Verursachung. In: Austin, Michael/Ennis, Paul (Hgg.): *Speculations III. A Journal in Speculative Realism*. New York: 2002, S. 210 – 240, sowie Byant, Levi/Srmicek, Nick/Harman, Graham (Hgg.) (2011): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re-press. Ferner: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/05/22/a-lexicon-of-ontology/> (gesehen 12.7.2022). Siehe auch meine kritische Auseinandersetzung mit dem Spekulativen Realismus: Mersch, Dieter (2016): Objektorientierte Ontologien und andere spekulative Realismen. Eine Kritische Durchsicht. In: ders./Marszalek, Magdalena (Hgg.): *Seien wir realistisch. Neue Realismen und Dokumentarismen in Philosophie und Kunst*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 109 – 159.

33 Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 367ff., 412, 462.

34 Blanchot, Maurice (1991): *Das Unzerstörbare*. Wien: Passagen, bes. S. 238 – 267.

35 Treffend hat R. Sapolski seine Analyse der Verhaltensweisen des Menschen unter den Titeln der Gewalt und der Empathie gestellt, vgl. Sapolski, Robert (2017): *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München: Hanser.

Kritik des Humanismus nicht minder eine Form von Inhumanität gebären kann, wie der Humanismus selbst. Mehr noch, trotz aller Relativität der Kulturen hat ohne Zweifel jede Kultur ihre eigene Auslegung dessen ausgebildet, was es heißt, ›ein Mensch‹ zu sein oder wie es ist, sich ›als Mensch‹ zu fühlen – wie gleichermaßen auch ihre eigenen Gestalten der Grausamkeit –, und die Unterschiedlichkeit dieser Auffassungen, ihre Konkurrenz zueinander sowie die Reflexion und ›Aus-ein-ander-Setzung‹ über ihre Differenzen erweist sich selbst schon als Zeichen dessen, was das Humane bedingt, denn es gibt wenigstens die Sprache und ihre Übersetzungen als Raum eines Austauschs, einer Kommunikation und der möglichen Austragung des Dissenses, welche bereits einen als *human* ausweisbaren Ort von Gemeinsamkeit verkörpert – wohl wissend, dass dieser Ort durch die Art der Rede, zum Beispiel durch die Lüge, durch expliziten Ausschluss, durch Polemik, maliziöse Rhetorik oder ›Hassrede‹ jederzeit vergiftet werden kann.³⁶ Der anti- oder posthumanistische Widerstand gegen gewisse Prämissen des metaphysischen Humanismus betrifft daher in erster Linie die sogenannte ›Einheit‹ des Menschlichen wie auch des Menschen mit dem Göttlichen oder ›des Humanums‹ als Identität, und es wäre fatal, wollte eine Kritik des Humanismus zur gleichen Zeit jede Diskussion einer wie immer gearteten Utopie der Menschlichkeit oder der Menschenrechte unterbinden. Stattdessen kann es sich einzig darum handeln, die inkriminierten Universalitäten zu durchqueren, um in dem, was ›allgemein‹ geteilt werden kann, einen ebenso pluralen wie singulären Sinn, wie Jean-Luc Nancy nahegelegt hat,³⁷ zu entdecken, der gerade geeignet erscheint, jeden Anspruch auf Dominanz und Herrschaftlichkeit zu dementieren. Plural und singulär heißt in diesem Zusammenhang, dass das Plurale eine je singuläre Ausprägung besitzt, wie umgekehrt, dass die Singularitäten plural erscheinen. Die Kritik des Humanismus ist aus diesem Grunde ebenso relativ wie der Begriff des Humanums selbst, dem nur dann Bedeutung zukommen kann, wenn er seinerseits relativistisch verwendet wird.

Jeder Trans- oder Posthumanismus wiederholt so zu einem gewissen Grade den Humanismus, den er bekämpft und kompromittiert sich damit selbst. Jedoch unterscheiden sich die Weisen dieser Wiederholung und Verwerfung, denn es geht zum einen um die Extension des Menschen durch »reason, technology, scientific method, and human creativity«, wie Max More schreibt,³⁸ sodass wir es mit einer Philosophie zu tun bekommen, die ihre Wurzeln in der Aufklärung besitzt, um sie technisch-wissenschaftlich auszutreiben und – im Sinne von Max Horkheimers und Theodor W.

³⁶ Siehe Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.

³⁷ Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.

³⁸ More : *The Philosophy of Transhumanism*, S. 4.

Adornos *Dialektik der Aufklärung* – als einseitigen Instrumentalismus zu verklären.³⁹ Auf der anderen Seite zielen vor allem die Anthropozän-Kritiken und die jüngeren Versionen einer kritischen Ökologie auf ein konsequentes »Umweltlichwerden« des Menschen und damit die Ausdehnung des Denkens auf ein, wie es Brian Massumi formuliert hat, »more than human«. ⁴⁰ Im Anschluss an Gilbert Simondon und Bruno Latour kann darüber hinaus drittens von einer anhaltenden Entgrenzung der Differenzen zwischen Tier und Mensch,⁴¹ zwischen den humanen und nonhumanen Akteuren⁴² oder dem Organischen und Anorganischen und dem Kulturellen und Technischen gesprochen werden, um alle diese verschiedenen Differenzen und Aktivitäten in ein offenes Netzwerk von Relationen einzubinden. Auch diese humanismuskritischen *Humanitas*-Extensionen gründen, im Gegensatz zu den poststrukturalistischen und dekonstruktiven Kritiken⁴³ wie auch im Unterschied zu Levinas' anti-ökologischen »Humanismus des anderen Menschen«, ⁴⁴ in naturwissenschaftlichen oder wissenschaftssoziologischen Erörterungen und bleiben damit ›Kinder der Aufklärung‹, vielleicht noch in der Bedeutung einer ›Aufklärung über Aufklärung‹, die deren Voraussetzungen und Weiterführung thematisch macht. Worin immer sie auch ihre Rechtfertigung finden mögen, sie gründen in einem Vorrang von Technik und Wissenschaftlichkeit, der sie erneut den Humanwissenschaften zuordnet.

Der Transhumanismus und Ökologismus kaprizieren sich dabei ausschließlich auf die Merkmale überlieferter *humanitas*, die in Beziehung zur Technologie oder dem stehen, was Erich Hörl die »technologische Bedingung«, ⁴⁵ insbesondere in Ansehung des Begriffs der ›Kulturtechnik‹ genannt hat. Das schließt zum einen die These ein, dass die kulturelle Environmentalität des Menschen wesentlich technisch determiniert sei, dass, mit anderen Worten, die Technizität des Menschen seine eigentliche *conditio humana* bildet und dass diese – mal in affirmativer Hinsicht – die Chance bietet, die

³⁹ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer, sowie Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.: Fischer.

⁴⁰ Vgl. Massumi, Brian (2018): *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. Minneapolis: University of Minneapolis Press; ders. (2014): *What Animals Teach Us About Politics*. Durham/London: Duke University Press.

⁴¹ Vgl. Simondon, Gilbert (2011): *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*. Zürich: Diaphanes.

⁴² Vgl. etwa Latour, Bruno (2018): *Das Parlament der Dinge*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

⁴³ Darauf und auf eine persistente Fehllektüre Heideggers machte ebenfalls schon 1968 Derrida im Rahmen der Frage: »Wie steht es in Frankreich um den Menschen?« und dem, was sich als zeitgenössische französische Philosophie ansprechen lässt, aufmerksam: vgl. ders.: *Fines hominis*, S. 137ff.

⁴⁴ Levinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner.

⁴⁵ Vgl. Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung. In: ders. (Hg): *Die technologische Bedingung: Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, S. 7–53.

Welt nachhaltig umzugestalten, womöglich auch durch Kolonisierung anderer Welten; oder dass diese environmentale Technizität zum anderen – in negativer Absicht – unseren dystopischen Fluch bezeichnet, weil ihr von Anfang an eine immanente Destruktivität innewohnt. Die Zusammenhänge sind allerdings zu komplex und verwirrend, als dass ihre verwickelten, zum Teil auch ineinanderlaufenden und sich widerstreitenden Fäden im vorliegenden Diskursraum entwirrt werden könnten. Vielleicht nur so viel, dass die meisten posthumanistischen kultur- und auch medienwissenschaftlichen Ansätze einer, auf Friedrich Kittler und wiederum mit Berufung auf eine missverständliche Heidegger-Lektüre zurückgehenden Verwechslung zwischen *technē* und *mechanē* aufsitzen. Denn die *technē* entstammt der antiken Ethik und beschreibt die höchste dianoetische Tugend der *poiēsis*, das heißt einer Vervollkommnung von Produktion oder Hervorbringung durch Kenntnis und äußerste Kunstfertigkeit, sodass sie vor allem eine besondere Perfektion des ›Machens‹ durch Wissen signifiziert. Dagegen bildet die *mechanē* – als Überlistung der Natur – die faktische Basis der neuzeitlichen Technik, denn spätestens seit dem 15. oder 16. Jahrhundert sind die Technologien bis in die jüngste Gegenwart hinein in Mechanik und Mathematik fundiert. Die »technologische Bedingung« bedeutet dann eine ›physiko-mathematische Kondition‹, deren Bezugnahme auf Natur, die Dinge und den anderen Menschen ebenso reduktiv verfährt wie die daraus abgeleiteten Netzwerk-Metaphern und ihre diagrammatischen Relationalitäten. Die maßgeblichen Attribute der *humanitas* schrumpfen auf die Einseitigkeiten einer mechanisch-mathematischen Zugriffsweise und ihrer intrinsischen Vorurteile, was sogar noch dort gilt, wo, in negativer Perspektivierung, auf die innere Zerstörungskraft der technologischen Systeme im Sinne einer Kritik ihrer Hybris oder ihrer ungezügelten ökonomischen Akzeleration abgehoben wird, um auf deren Basis die bekannten Kapitalismus- und Machtkritiken erneut zu wiederholen.

4. Vergessenheit des Sozialen

Demgegenüber sei im Folgenden geltend gemacht, dass sämtlichen Positionen, im Besonderen den kritischen Versionen, bei aller Einbeziehung der ganzen Umweltlichkeit des Menschen und unter Einschluss nichtmenschlicher Akteure, etwas Grundlegendes fehlt. Dieser Mangel folgt aus einem impliziten Reduktionismus, der die Kategorie des Bezugs und ihrer Bezugsweisen betrifft – oder, abstrakter formuliert: der in jenen Relationalismen liegt, die im Medium von Netzwerken die post- oder transhumanistischen Erweiterungen des Menschen beschreibbar machen sollen und ihrerseits die grundlegenden Differenzen zwischen funktionaler Zuordnung einerseits und Beziehung andererseits verkennen. Beide Begriffe: Relation und Beziehung, werden hier terminologisch verwendet und gegeneinandergesetzt. Die These der vorliegenden Überlegungen lautet dann, dass der zugrundeliegende Reduktionismus die Frucht jener

›physiko-mathematischen‹ bzw. ›diagrammatischen‹ Vorentscheidung darstellt, die der Verwechslung zwischen *technē* und *mechanē* entspringt und die auf die Bestimmung der stets schon human konnotierten Beziehung im Unterschied zum Formalismus der reinen Relation zurückschlägt. Letztere ist ausschließlich funktional bzw. als Stellensystem terminiert, während menschliche Beziehungen einer Dialektik von Bezug, Zug und Entzug gehorchen: Wir werden noch darauf zurückkommen.

Die darin liegende Verkürzung wiederum korrespondiert mit einem *Vergessen des Sozialen* im Sinne der *koinonia*. Post- und Transhumanismus machen sich dieser Vergessenheit schuldig. Dazu passt die einseitige Bezugnahme auf Bruno Latour, dessen *Actor-Network-Theory* sich explizit als die Begründung einer ›neuen Soziologie‹ versteht, welche sich gleichzeitig einer symmetrischen Egalität zwischen humanen und nonhumanen Akteuren bzw. Aktanten verschrieben hat, indem sie ein Netz unterschiedlicher, aber gleichberechtigter Verknüpfungen aufspannt, ohne einen eigenen Begriff des Sozialen zu entwickeln – wir werden weiter unten noch explizit darauf eingehen. Mehr noch, die Netzwerke sind, wie ich ebenfalls zeigen werde, genuine Ableitungen aus sozialen Tatsachen, denen jedoch jede eigentliche Bestimmung von Sozialität fehlt. Entsprechend handelt es sich bei den folgenden Bemerkungen, als weiterführende These, in erster Linie darum, nicht lediglich *die Formen des Sozialen* auszuweiten, sondern *ihrer reflexiven Verdopplung als einer Sozialität des Sozialen* wieder Geltung zu verschaffen, mithin darum, die Frage erneut aufzuwerfen, was das Soziale eigentlich hervorbringt, was es konditioniert, worin es besteht oder wodurch es ermöglicht wird – was wiederum direkte Auswirkungen auf den Sinn der Humanität des Humanen hat.

Besteht also der Kern des Humanen, so die gegen gängige post- und transhumanistische Ansätze gewendete Annahme, in einer spezifischen Dimension von Bezüglichkeit, die allein ›menschlich‹ genannt werden kann und die ihre asymmetrische Terminierung aus ihrer ›transzendentalen Alterität‹, dem Apriori des Anderen bezieht, beruht die daraus abgeleitete These, die im Weiteren ausgeführt werden soll, darauf, dass diese Beziehungsweisen und ihre Bindungsarten, mit einem Wort: die humanen Modalitäten des Bezugs, fundamental anderer Art sind als sämtliche Relationsarten, die zwischen Menschen und Dingen oder anderen, nichtmenschlichen Entitäten identifiziert werden können. Anders formuliert: Die Beziehungen zwischen Menschen erweisen sich gegenüber human-nonhumanen oder nonhuman-nonhumanen Relationen als inkommensurabel. Und es ist diese Inkommensurabilität, die den Unterschied zwischen post- oder transhumanistischen Antihumanismen einerseits und humanismuskritischen Humanismen bzw. Humanismen des Alteritären andererseits ausmachen, die ihren wesentlichen Bezug zum Menschen beibehalten, dessen Machtständigkeit aber negieren.

Die These impliziert unter anderem einen Primat des Sozialen vor allen anderen Modi von Relationen, insofern diese Modi nichts anderes als wiederum Ableitungen

humaner Beziehungsformen sein können, und zwar nicht als ›reale‹ Modalitäten, sondern immer schon als diskursive. Das bedeutet, dass die Art und Weise, wie wir diese Relationen anschauen oder ausbuchstabieren, wiederum allein unter Bedingungen humaner Beziehungen geschieht, um deren strukturelle Formationen auf diese zu projizieren. Darum sind humane Relationen zu technischen Geräten oder Lebewesen anthropomorph konditioniert, sodass die Sozialität des Sozialen sich gegenüber jeder Form von Relation als primär erweist. Dies betrifft insonderheit die kaum ›Begegnung‹ genannten Konfrontationen mit artifiziellen Wesen, seien es androide Roboter oder Avatare, an denen sich die Differenz unmittelbar erfahren und exemplifizieren lässt.⁴⁶ Das Phantasma eines ›Metaverse‹, wie es Mark Zuckerberg vorschwebt, scheitert daran ebenso, wie die sogenannte Immersivität künstlicher Welten oder die fiktionale Kraft der Simulation. Die These der Primordialität des Sozialen verwandelt daher nicht nur den spezifischen Bezug zum Sein, zum Ganzen der Wirklichkeit oder auch zum Nicht-Humanen, zur ›Natur‹ und ihrer Materialität – und bedingt eine grundlegende Transformation aller traditionellen Kategorien der Ontologie –, sondern auch den Bezug zu uns selbst, den die klassischen Philosophien der Bezugnahme, seien sie phänomenologischer oder analytischer Art, als eine ›Bezugnahme-auf‹ rekonstruiert haben, um gleichzeitig mit dem *cogito* und der Sprache ausschließlich die Funktion der Referenzialität zu privilegieren. Dagegen basieren die Beziehungen des Menschen, die spezifische Humanität des *homo humanus* und seine Menschlichkeit darauf, dass ›wir‹ – wie immer ›wir‹ uns selbst betrachten, miteinander interagieren oder ›uns‹ aufeinander beziehen – in erster Linie soziale Wesen sind, bevor wir beobachtende und beschreibende werden, ausgezeichnet durch eine besondere Form von Gemeinschaftlichkeit, und zwar noch bevor es ›uns‹ möglich ist, zu uns ›uns‹ zu sagen oder uns als ein ›Wir‹ zu konstituieren und als gemeinsam zu empfinden. Das heißt auch: Eine Sozialität ohne ausgedrückte oder ausdrückliche Gemeinsamkeit, vielmehr als Latenz,

⁴⁶ Die Ausgangsproblematik, was es heißt, dem Antlitz eines Menschen gegenüberzustehen und die virtuelle Erfahrung des Gesichts eines Avatars zu machen, sowie die Frage, ob es zwischen beiden Erfahrungen – dem Antlitz einerseits und der Gesichtsoberfläche einer Simulation andererseits – eine spezifische Differenz gibt, die sich auch empirisch nachweisen lässt, bildete den Fokus eines vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten interdisziplinären Projekts mit dem Titel *Actor & Avatar 2016–2020* (Dieter Mersch, Anton Rey, Thomas ›daraus entstandene und im Erscheinen befindliche Katalog Mersch, Dieter/Rey, Anton/Grunwald Thomas et al. (2013): *Actor & Avatar*, Bielefeld: Transcript dokumentiert die Resultate und Diskussionen des Projekts. Ausgangspunkt für die Fragestellung war eine terminologische Unterscheidung zwischen Gesicht (als Oberfläche) und Antlitz (als das Fremde, Gegenblickende), vgl. auch Mersch, Dieter (2016): *Countenance – Mask – Avatar: The ›Face‹ and the Technical Artifact*. In: Gunkel, David J./Marcondes Filho, Ciro/Mersch, Dieter (Hgg.): *The Changing Face of Alterity*. London: Rowman & Littlefield, S. 17–37.

als elementare ›Gesichtigkeit‹, wie sie im »Antlitz des Anderen«⁴⁷ verkörpert ist, erweist sich ›uns‹ stets schon als vorgängig, sodass die Ablehnung, die Gewalt oder Ignoranz bereits sekundärer Natur sind und, wie es Jean-Luc Nancy treffend formuliert hat, unsere Gemeinschaftlichkeit stets noch als »ausstehend«, »ohne Vollendung« oder *erst im Kommen* und damit als »unendliche Aufgabe inmitten der Endlichkeit« begriffen werden muss.⁴⁸

Dabei führt die Frage des Ausbleibens, des Ausstandes, der fragilen Offenheit und Künftigkeit wie besonders auch der Unvereinbarkeit und Inkommensurabilität zwischen Beziehung und Relation zurück auf eine spätantike Konstellation, die im selben Maße den Horizont wie die Struktur jener Konflikte aufspannt, die seither das Politische und Gesellschaftliche beunruhigt und sowohl mit der frühen Neuzeit, der ›Geburt des Individuums‹, als auch heute, seinem ›Untergang‹, ganz eigene Gestalten angenommen hat. Sie haben im gleichen Maße die philosophischen und politischen Diskurse über das Soziale, seine Möglichkeit und sein Schicksal geprägt. Diese Beunruhigungen sind auch dort noch wirksam, wo auf unselige Weise Gesellschaft und Gemeinschaft gegeneinander ausgespielt werden und wurden, wo beide als unterschiedliche Modelle des Sozialen erschienen und zueinander in einen Streit geraten, um von einer instituierten juridischen Form mit allen Attributen einer gesetzlichen Ordnung eine ethische Kollektivierung oder – wie in neuer rechter Politik – eine ebenso mythische wie gesinnungspolizeiliche Beschwörung von Gemeinschaftlichkeit (sei es als Nation, Volk oder Sprachgemeinschaft) abzugrenzen. Konsequenterweise dienen deshalb die folgenden Rekonstruktionen dazu, von dieser Konstellation aus eine Systematik von Oppositionen vorzuschlagen, die zum einen die konfligierenden Linien ohne Rückgriff auf die von Ferdinand Tönnies in die soziologische Diskussion eingebrachte und längst kontaminierte Kluft zwischen »Gemeinschaftlichkeit« und »Gesellschaftlichkeit«⁴⁹ durch einen gewissermaßen terminologischen Verfremdungseffekt beschreibbar zu machen und um andererseits, gleichsam auf einer verschobenen Ebene, die Fundamente tiefer zu legen, ihre Genealogien aufzudecken und damit sowohl die historischen als auch zeitgenössischen Bruchstellen freizulegen. Sie enthüllen zugleich das, was heute wieder auf dem Spiel zu stehen scheint, um es in seiner eigentlichen theoretischen wie praktischen Brisanz allererst kenntlich zu machen.

⁴⁷ Vgl. Levinas, Emmanuel (1987): *Die Spur des Anderen*. 2. Aufl. Freiburg, München: Alber, bes. S. 220ff.

⁴⁸ Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz, S. 76–78 passim.

⁴⁹ Tönnies, Ferdinand (1922): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 4. Aufl. Berlin 1922, reprint 2018, dazu kritisch: Plessner, Helmuth (2002): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

5. Oikonomia und koinonia

Gemeint ist jene Begriffskonstellation der Spätantike, in der alle wesentlichen politischen Auseinandersetzungen kulminierten und entlang von deren Parametern sich das gesamte Begriffssystem des Politischen in der westlichen Welt etabliert hat: *oikonomia* und *koinonia*. Beide Ausdrücke entstammen dem antiken griechischen Denken und sind ebenso bei Platon wie bei Aristoteles zu finden.⁵⁰ Doch konsolidiert sich ihre zunächst noch offene Begrifflichkeit erst unter den Prämissen jener ersten Globalisierung rund um den mittelmeerischen Raum, wie sie das römische Imperium repräsentiert, um sich zu kanonischen Topoi zu verdichten, die, wie alle Kanonisierungen, gleichzeitig ihre eigenen Ausschlüsse mitproduzieren. Der leitende Gegensatz im Globalen besteht aus diesem Grunde weniger in der Differenz zwischen ›global‹ und ›lokal‹; vielmehr wird im Rahmen von ›Mondialität‹ – um dem Globalen mit Derrida einen anderen Begriff entgegenzusetzen – mit der Idee der Globalität (oder schwächer: Internationalität) eine Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit bzw. zwischen denen, die global agieren und denken und denjenigen, die zurückgeblieben sind und der Provinz anheimfallen, manifest – sinnbildlich verkörpert durch den *Limes* im Norden und der *finis africae* im Süden als doppelter Grenze zwischen *Civitas* und Barbarei. Ihr Saum hat sich heute nur verschoben, ihre Wirksamkeit jedoch nicht.

Zeitgleich haben sich im Kontext des Stoizismus als philosophisch-ethischem Pendant zur römischen Globalisierung die ersten universalen und quasi-religiösen Gemeinschaftslehren herausgebildet, die in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten durch das Christentum übernommen und theologisiert wurden.⁵¹ Sie haben sich in der gesamten Folge späterer Epochen einschließlich des Mittelalters und der frühen Neuzeit als leitend verfestigt, um sich unter dem einheitlichen Terminus der *oikonomia* zu erkennen zu geben, dessen Motivik noch lange bis zu Heideggers Wort vom »Haus des Seins« nachklingt.⁵² Wörtlich als eine Lehre von den ›Gesetzmäßigkeiten des Hauses‹, in der Spätantike metaphorisch gewendet für die Verwaltung und Einrichtung des gemeinschaftlichen, globalen Hauses, als dessen imperialen Ort die römischen *Civitas* fungierte und die die Gesamtheit der politischen Ordnung einschließlich ihrer juridischen Verfassung umfasste, geht sie schließlich als polysemisches christliches *Theologicum* auf das Mysterium der Trinität und seiner strukturellen

⁵⁰ Platon: *Politeia*, 449a-466d; Aristoteles: *Politika* 1253b und 1256a ff.

⁵¹ So bildet die stoische Ethik des Epiktet eine der Quellen und Grundlagen der nachfolgenden christlichen Ethiken. Vgl. Epiktet (1984): *Handbüchlein der Ethik*. Stuttgart: Reclam.

⁵² Heidegger: Über den Humanismus, S. 42 ff.

Organisation über.⁵³ Zu ihr gehören gleichermaßen die Architekturen der Vorsehung und der Erlösung wie der geoffenbarten Totalität der göttlichen Schöpfung, deren Heil sich einem theo-humanen ›Bund‹ als ihrem religiösen Zentrum verwirklicht. Sie schließt dann im Rahmen römischer Staatslehren alles das mit ein, was bis heute für die Gestaltung von Regierung und den Institutionen des Politischen als wesentlich angesehen wird: Nicht nur im engeren Sinne die Ökonomie, sondern auch das Recht, die Tradition sowie Archiv und Geschichte als Orte kollektiven Gedächtnisses, ferner die verschiedenen Organisationsformen des Sozialen mit ihren Einheiten von Person und Identität. In den christlichen Traktaten geriet sie darüber hinaus zu einem ebenso disparaten wie widersprüchlichen Passepartout, das sämtliche theologischen Belange, ihre Gerichtsbarkeit wie die administrativen Grundsätze des Lebens und des richtigen Umgangs mit der Welt betraf.

Bezog sich das Denken der *oikonomia* dabei wesentlich auf die Regelung aller gemeinschaftlichen Elemente »zwischen dem Heiligen und dem Profanen«,⁵⁴ wie es bei Marie-José Mondzain heißt, stand ihr auf der anderen Seite die *koinonia* gegenüber, die Aristoteles als *koinonia politikē*, das heißt als eigentlich »politischen Sinn« definierte.⁵⁵ Sie betraf die Beziehungen der Menschen untereinander, nicht die formalen Bedingungen, die Regeln und Ordnungen ihres Zusammenlebens. Beide Begriffe korrespondieren miteinander, sie schneiden und durchdringen sich, nicht als ein Antagonismus, der sie voneinander trennt und die Verfasstheit der *oikonomia* spaltet, sondern als gegenläufige und miteinander verschränkte Positionen, die zusammengehören, soweit die *koinonia* im Gegensatz zu der eher systemischen und totalisierenden *oikonomia* wörtlich den Aspekt des »Versammelnden« ausdrückt, also dasjenige, was Menschen überhaupt dazu bringt, sich einander zuzuwenden, sich aufeinander zu beziehen, sich miteinander auseinanderzusetzen und gemeinsam zu leben – von *koinos*, das Gemeinsame, bzw. *koinoneo*, das Anteilnehmen oder die Teilhabe. Der Ausdruck benennt somit das, was das Soziale erst zum Sozialen macht, sozusagen die Bedingung der Möglichkeit von Kollektivität und ihrer immanenten Verbindlichkeit, die, wie immer die *oikonomia* gestaltet ist, ob durch Gewalt oder Freiheit, die Voraussetzung dafür bezeichnet, dass diese Bestand hat, von Dauer sein kann und akzeptiert wird. Als solche geht die *koinonia* dann auf den öffentlichen Raum über, der seit der Aufklärung ein Raum der Vernunft und der vernünftigen Austragung und des Ausgleichs der gemeinschaftlichen Interessen ist, um heute, gleichsam durch seine technoide Verwirklichung durch Massenmedien und ubiquitärer Vernetzung, in Gefahr zu sein und vor seiner Krise steht, die nicht weniger dramatisch ist als die Krise der Spätantike auch.

⁵³ Vgl. insb. Mondzain, Marie-José (2011): *Bild, Ikone, Ökonomie*. Zürich: Diaphanes, bes. S. 14ff.; Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 19ff.

⁵⁴ Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 26.

⁵⁵ Aristoteles: *Politika*, 1252a.

Beide bilden also auf ihre Art Präsuppositionen, unter denen Gesellschaftlichkeit und Gemeinschaftlichkeit sich allererst konstituieren sowie beherrschbar und lebbar werden. Gleichzeitig liegt in ihnen die Quelle der Interdependenz zwischen dem Sozialen und dem Politischen, der Tatsache, dass wir das Soziale wesentlich politisch denken wie wir umgekehrt nicht umhinkönnen, das Politische sozial aufzufassen. Und weit eher als dass sie in übergreifenden diskursiven Prinzipien zugrunde gelegt wären, handelt es sich in beiden Fällen um *Praktiken* sowie, mit ihnen verbunden, um Kenntnisse und Verfahren, die nicht wiederum durch einen generellen *logos* regiert werden können oder einholbar erscheinen. Giorgio Agamben hat zudem in seiner kleinen Studie über den Begriff des ›Dispositiv‹ darauf aufmerksam gemacht, dass die lateinische Übersetzung der *oikonomia* die *dispositio* ist,⁵⁶ die in die Definitionen der ›Hausordnung‹ und der Pragmatik ihrer Verwaltung und Regierung wiederum insofern eine Verschiebung eintrug, als es nunmehr in der Hauptsache um die formalen Bedingungen dieser Ordnung, um die Relationierung oder ›Zueinanderstellung‹ (*dis-positio, dispo-nerere*) ihrer Elemente und Teilbereiche, um die Intelligibilität und Funktionalität des Ganzen und die Maßnahmen seines Erhalts ging, und zwar bezogen auf die Steuerung, Kontrolle, Regelung und Lenkung der zugrunde liegenden Beziehungen. Die Wirkmächtigkeit dieser *dispositio* ließe sich dann bis zum *Dispositif*-Begriff Michel Foucaults und dem Heideggerschen »Ge-Stell« (mit einem Bindestrich) weiterverfolgen, die sämtlich verschiedene Versuche einer Neubestimmung dieser Ordnungsfigur darstellten, wobei nicht vergessen werden darf, dass das Heideggersche »Ge-Stell« seinerseits lediglich eine germanisierende Übersetzung der gleichfalls griechischen *sy-stasis* bildet, also der ›Zusammenstellung‹, des ›Auf- und Ausbaus‹ einer alles verbindenden ›Einrichtung‹, wie ebenso des griechischen *sys-tems*, in dessen Suffix *tem* etymologisch erneut die *technē* angesprochen ist.⁵⁷

Bleibt daher die römisch-christliche Ökonomik im Grunde bis zur Hegelschen Staatsphilosophie verbindlich, das heißt vornehmlich auf die Sicherung und Kontrolle politischer Strukturen bezogen, erfährt mit der Krise der Gemeinschaft und der Wiedergewinnung ihrer Frage vor allem in den 1960er und 70er Jahren das Dispositiv einen negativen Sinn, während die *koinonia* einen utopischen, noch unverwirklichten Gehalt annimmt, aus dem, was die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinschaft ausmacht, wiederhergestellt werden soll. Mit ihr einher geht die Utopie des öffentlichen Raumes als eines unbegrenzten, die ganze Menschheit einschließenden Ortes, dessen Einschluss

⁵⁶ Agamben: *Was ist ein Dispositiv?*, S. 23ff., ebenso: Mondzain: *Bild, Ikone, Ökonomie*, S. 26.

⁵⁷ Die Referenz auf Etymologien ist immer problematisch, so ist auch der hier mehr heuristisch aufgewiesene Zusammenhang strittig. Während einige *tem* und *tek* oder *tech* unterschiedliche Wurzeln zuweisen, hängen beide nach Vaničel, Alois (2005): *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Bd.1 (Leipzig 1877), Elibron Classics Replica Edition, S. 276ff. u. 282ff. durchaus zusammen: *tak*: hauen, zurechtmachen, wirken, hervorbringen als Grundwort zu *technē* sowie *tam* und *tem*: schneiden, verwalten und ebenfalls *tēm* für warten, pflegen.

technisch zu verwirklichen ist. Die Utopien des »Whole Earth«, gepaart mit expliziter System-Kritik, schließen daran an.⁵⁸ Die Verunglimpfung herrschender politischer ›Systeme‹ als hegemonial und die damit verbundene anhaltende Generalkritik institutionalisierter Politiken wie auch die Delegitimierung libertärer Ordnungen und ihrer polizeilichen Regime – übrigens von links wie von rechts –, die Forderung, dass ›das System‹ – als Kollektivsingular – unter allen Umständen und in sämtlichen seinen Ausprägungen zu bekämpfen, zu destabilisieren und umzustürzen sei, bezieht aus demselben Impuls seine bis zur Gewalt bereite Emphase.

6. *Oikonomia* versus *koinonia*: die Krise der Gemeinschaft und die Wiedergewinnung der Frage nach der Sozialität des Sozialen

Kenttlich wird so, dass mit der *oikonomia* ein ebenso systemischer wie struktureller, heute im Besonderen formalisierter Ordnungszusammenhang des Sozialen mit staatlichem Gewaltmonopol markiert ist, der im Wesentlichen durch seine immanenten Verfahrensweisen der Vereinheitlichung, Verrechtlichung und Bürokratisierung charakterisiert wird und dessen Begründung, wie ausgeführt, auf eine lange Geschichte der politischen Praxis und Philosophie zurückblicken kann. Sie beginnt bei Platon und Aristoteles, um durch die politische Theologie des Mittelalters, als Erbe der Idealstaatsidee Platons, mit der Vorstellung eines kommenden »Reiches Gottes« und der Kathedrale als deren symbolischer Kristallisation angereichert zu werden. Sie reicht hin bis zu den Säkularisierungen in der frühen Neuzeit, um schließlich auf die Einhegung des Individuums und seiner Subjektivierungsprozesse überzugehen. Die gesamten nachfolgenden Überlegungen zur politischen Theorie von Thomas Hobbes über Adam Smith bis zu Georg Friedrich Hegel und Karl Marx zehren noch von deren Konflikten und Krisen, um immer wieder auf denselben neuralgischen Punkt einer Unterbestimmtheit der Sozialität des Sozialen und damit der *koinonia* zurückzukommen. Sie wird vor allem durch Bürokratisierung und Verwaltung oder das, was Foucault im weitesten Sinne als »Gouvernementalität« im Sinne einer Rationalisierung des Regierens apostrophiert hat, kompensiert.⁵⁹ Ihre Rupturen kehren noch als Verdrängtes

⁵⁸ Vgl. HKW (2014): *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition.

⁵⁹ Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. Vgl. auch Lemke, Thomas (2002): Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hgg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 471–501; Lemke,

im politischen Diskurs des 20. Jahrhunderts wieder, sei es im Konservatismus eines Carl Schmitt, bei den Straussianern oder im Kommunitarismus eines John Rawls, Alasdair MacIntyre oder Charles Taylor⁶⁰ – oder sei es als der Messianismus Walter Benjamins und Ernst Blochs wie auch in negativer Form bei Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy.⁶¹ Ihr Echo hallt noch in den gegenkulturellen Entwürfen einer sich neu formierenden ›kulturkritischen‹ Linken in Europa und dem kalifornischen Westen der 1960er Jahre und der daraus hervorgehenden Idee alternativer *communities* nach, wie es zuletzt in den digitalen Infrastrukturen sozialer Netzwerke verklingt.⁶² Denn das Zusammenspiel von *oikonomia* und *koinonia* trägt in derselben Weise das Heil wie das Unheil gleichermaßen verlässlicher wie beargwöhnter und bis zur Paranoia zerfressener sozialer Ordnungen aus – als Disziplinierung wie auch als immerwährendes Heilsversprechen eines *omniaque omnium sint communia*, wie es die *Regula Benedicti* festlegt,⁶³ nämlich sofern »allen alles in der Gemeinschaft« (des Ordens, wie man hinzufügen müsste) gehören solle – was bekanntlich Thomas Müntzer zu der allgemeinen Formel *omnia sunt communia* radikalisierte, nämlich dass ›allen alles gemeinsam‹ sei, um sowohl in den revolutionären Bauernkriegen als Schlachtruf zu dienen wie gleichfalls als Wahlspruch für den modernen Aktivismus der *social commons* nach der gleichnamigen Schrift von Angelis Massimo de Angelis.⁶⁴

Es ist darum bezeichnend, dass in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl mit der Durchsetzung dessen, was Hannah Arendt als ›totale Herrschaft‹ mit ihren Dismorphosen des Faschismus und des real existierenden Kommunismus analysiert hat,⁶⁵ als auch mit der zur gleichen Zeit sich beschleunigenden Legitimationskrise des liberalen Staates die *oikonomia* mehr und mehr zum Inbegriff inhumaner Deforma-

Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*. Hamburg: Argument Sonderband. Neue Folge.

⁶⁰ Vgl. exemplarisch MacIntyre, Alasdair (1988): *Der Verlust der Tugend*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Walzer, Michael (1992): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag.

⁶¹ Vgl. exemplarisch Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; Bloch, Ernst (1972): *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (1973): *Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien*. In: ders.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3 Bde, Bd. 2, S. 547ff.; Blanchot (2015): *Die uneingestandene Gemeinschaft*; Nancy (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*.

⁶² Vgl. vor allem Turner, Fred (2006): *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University Press.

⁶³ Regeln des Heiligen Benedikt, 33,6. Siehe <http://benediktiner.benediktiner.de/index.php/zur-organisation-des-klosters-2/eigenbesitz-des-moennes-rb.html> (gesehen 18.8.2022).

⁶⁴ de Angelis, Angelis Massimo (2017): *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed books.

⁶⁵ Arendt, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.

tionen missrieth, dem im Namen einer ›anderen‹ sozialen Praktik das korrespondierende, aber uneingelöst gebliebene Konzept der *koinonia* entgegengehalten wurde. Mit ihrem Gegensatz reißt gleichzeitig eine nichtausrumbare Ambiguität zwischen der Ordnung als einer Form von Stasis oder »Hexis«, wie Sartre sich ausdrückte, auf, die immer ein Stück Zwang und Gewalt mit sich führt, und der je spontan und naturwüchsig sich ereignenden Solidarität zwischen den verschiedensten Menschen als ihrer kollektiven »Fusionierung«,⁶⁶ wie sie die Französische Revolution als *Fraternité* und der Marxismus als ›klassenlose Gesellschaft‹ imaginierte. Und bildet wiederum die lateinische Übersetzung von *oikonomia* die *dispositio*, so lautet die entsprechende Übertragung von *koinonia communia* oder *communis*, die beide in ihrem ursprünglich theologischen Gehalt den glaubensbestimmten oder, präziser, gemeinschaftlich bezeugten Sinn der ›Gemeinde‹ heraufbeschworen, um in der ›heiligen‹ *communion* im gleichen Maße performativ wie symbolisch beglaubigt zu werden. Als durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgezeichnete »vierte Grunddimension der Kirche« sorgte so die *koinonia* insbesondere für die Integration in Christus und die geistige Einheit religiöser Beziehungen in der *ekklsia*, der vormaligen Volksversammlung der griechischen poleis. Gleichzeitig wird sie aber, wie die *oikonomia*, in den christlichen Traktaten der Spätantike in unterschiedlichen Bedeutungen benutzt und mit dieser als notwendiges Bindeglied zwischen Institution und Gemeinde betrachtet, um erst später, in der mittelalterlichen Welt, auseinanderzufallen und den Gegensatz zwischen dogmatischer Orthodoxie und der steten Erneuerung der Kirche sowohl in den klösterlichen Reformbewegungen als auch im Ketzertum zu bezeichnen. Dann wird die *koinonia* zu einer Botin einer ›anderen‹ Gemeinschaftlichkeit, sei es als ›mystischer Funke‹ einer inneren Gläubigkeit (Meister Eckhardt) oder später als kritischer Gemeinschaft, die sich in Naturrecht, menschlicher Würde und Vernunft bindet.⁶⁷

Man erkennt so die Grundkonturen der vorliegenden Argumentation: Denn die *oikonomia*, als Bedingungsgefüge politischer Ordnung auf der einen Seite, und die *koinonia* auf der anderen, die ausdrückt, was im eigentlichen Sinne in das ›gemeinschaftliche Haus‹ einbindet, bilden im gleichen Maße Korrelate wie ihnen eine Spannung eingeschrieben ist, was ihr Pendel jeweils nach der einen wie nach der anderen Seite hin ausschlagen lässt. Doch bleibt dabei unentschieden, ob, wie bei Aristoteles, das Politische dem Sozialen vorausgeht,⁶⁸ oder, wie bei Hannah Arendt, der Mensch in erster Linie »ein ›gesellschaftliches‹ Wesen ist, bevor er ein politisches werden« könne.⁶⁹ Die entscheidende theoretische Frage besteht dann darin, wie sich *oikonomia*

⁶⁶ Sartre, Jean-Paul (1967) diskutiert den Gegensatz beider zwischen den »Kollektiven« und der »Gruppe«, vgl. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 270ff, 367ff.

⁶⁷ Vgl. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*.

⁶⁸ Aristoteles: *Politika*, 1252a.

⁶⁹ Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*. München: Piper, S. 42.

und *koinonia* jeweils zueinander verhalten, denn beide genügen sich weder selbst noch stehen sie sich von Anfang an schroff gegenüber, vielmehr besteht die spezifische Aufgabe einer jeden Sozial- und politischen Philosophie – als tatsächliche *koinoniologia* –, darin, beide in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen. Dem entspricht die Problemstellung, wie überhaupt die Kollektivität des Kollektiven möglich sei, wobei wir erneut auf den reflexiven Kern in der Formulierung zurückgreifen, wie sie für den Gedanken der *koinonia* charakteristisch ist, nämlich dass sie das Gemeinsame des Gemeinsamen in seinen verschiedenen Ausprägungen meint, was im Übrigen zugleich impliziert, dass die überlieferten Begriffe des Rechts oder der Person und dergleichen nicht ausreichen, um die Gemeinschaftlichkeit dieses Gemeinsamen und damit die politische Gemeinschaft hervorzubringen. Anderes muss vielmehr hinzukommen, das vielleicht in einem emphatischen Sinne darin besteht, wie es Maurice Merleau-Ponty formuliert hat, was die »(menschlichen) Beziehungen des Menschen zu Menschen wert« seien.⁷⁰ Dazu gehören, wie sich bei Emmanuel Lévinas oder Bernhard Waldenfels und Habermas oder Axel Honneth nachlesen lässt, die genuinen Erfahrungen von »Alterität«,⁷¹ »Fremdheit«,⁷² »Reziprozität« sowie der wechselseitigen freien »Anerkennung«⁷³ oder auch »Kooperativität«⁷⁴ sowie »Konfidenz«⁷⁵ und »Konsensus«.⁷⁶ Zu ergänzen wären die »Tugenden der Nachsichtigkeit«, wie sie Donald Davidson in seiner Übersetzungstheorie exponiert hat,⁷⁷ sowie die Fürsorge wie die soziale Wahrheit des Zeugnisses bis hin zu dem, was bereits Kant als die Notwendigkeit eines »sozialen Glaubens« ausgewiesen hatte, ohne den »kein Staat bestehen« könne⁷⁸ – ein Urteil, dem sich in seiner Negativität des ›Ohne‹ ebenfalls der späte Nancy angeschlossen hat.⁷⁹ So erscheint offensichtlich, dass die *koinonia* stets fragmentarisch bleibt, in Splintern und Momenten auflesbar, aber dass sie nie vollständig umfasst

70 Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, S. 8.

71 Vgl. Levinas, Emmanuel (1993): *Totalität und Unendlichkeit*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.

72 Vgl. Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

73 Habermas spricht insbesondere von einer »unversehrten Intersubjektivität, die sich allein herstellt und erhält in der Reziprozität der auf freier Anerkennung beruhenden Verständigung.« Ders. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2 Bde, Bd. 1, S. 523.

74 Vgl. bes. Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall; ders. (Hg.) (1986): *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge.

75 Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes, S. 37ff.

76 Habermas, Jürgen (1976): Was heißt Universalpragmatik? In: Apel, Karl-Otto (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 174–272.

77 Davidson, Donald (1990): Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: ders.: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261–282, bes. S. 280.

78 Kant, Immanuel (2017): Vorlesungen über Logik. § 213, Auszug. In: Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schüle, Johannes-Georg (Hgg.): *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Münster: Mentis, S. 65–73, hier: S. 72.

79 Nancy, Jean-Luc (2016): *Die verleugnete Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.

werden kann, dass sie immer unbestimmt und verletzlich bleibt, sodass sie bestenfalls nur durch eine Serie von Verneinungen beschrieben werden kann bzw. ihre Konturen und ihr Bedürfnis nur dort aufscheinen, wo sie fehlt.

7. Politische Philosophie der Nachkriegszeit und die Renaissance der *koinonia*

Ein vorläufiges Zwischenergebnis unserer Überlegungen kann somit lauten, *erstens* dass die Begriffe *oikonomia* und *koinonia* zwar zusammengehören, indem sie aneinander partizipieren, dass sie aber nicht zusammenzufallen, vielmehr in einem immerwährenden Konflikt zueinanderstehen. *Zweitens* sind mit Blick auf die Sozialität des Sozialen und ihre Möglichkeit beide als *conditiones sine quibus non* aufzufassen, sodass das Soziale sowohl eines Aprioris der Organisation und der Strukturierung als auch der Ethizität humaner Beziehungen bedarf, die im gleichen Maße auf die anderen, nicht-menschlichen Relationen übergehen. Das hieße auch, dass die Kultur des Menschen nicht auf Operationen und ihre Technizität zurückzuführen ist, dass also der Ausdruck ›Kulturtechnik‹ chronisch zu kurz greift, sondern dass es umgekehrt gilt, die Technik zu kultivieren, statt die Kulturen durch die Totalität von Technologien beschreibbar zu machen wie es zum Teil einseitig in der Kulturtechnikforschung der Kultur- und Medienwissenschaften geschieht.⁸⁰ Es ist signifikant, dass gerade diese Interdependenz oder Verschränkung wiederum in den politischen Diskursen seit der frühen Neuzeit und der Rationalisierung der *oikonomia* unterschlagen worden ist, sodass im Politischen die Frage der Normativität, der Regel und Jurisprudenz dominierte und die *koinonia* tendenziell vernachlässigt oder als Marginale behandelt wurde, bzw. allein dem Religiösen überantwortet wurde.⁸¹ Diese Vernachlässigung nicht nur der *bona communia* und des ›guten Lebens‹, sondern überhaupt der Beantwortung der Frage, was es heißt, gemeinschaftlich zu leben, hat deshalb im Weiteren dazu geführt, dass die meisten Philosophien des Politischen *drittens* durchweg das Problem der Macht und seines Dispositivs wie auch der Legitimität des Rechts und der Freiheit, der Verteilung oder des Reichtums in den Vordergrund rückten, gestützt durch architektonische Modelle des Staates und einer prozeduralen Auslegung seiner Anordnung. Es ist *viertens* diese ›Dispositivierung‹ des Politischen, die im Rahmen sogenannter kritischer

⁸⁰ Zum Begriff der ›Kulturtechnik‹ vgl. Maye, Harun (2010): Was ist eine Kulturtechnik? In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2010, S. 121–135; Siegart, Bernhard (2011): Kulturtechnik. In: Maye, Harun/Scholz, Leander (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München: UTB, S. 95–118.

⁸¹ Verwiesen sei hier u.a. auf den inzwischen abgeschlossenen Sonderforschungsbereich ›Transzendenz und Gemeinsinn‹ der TU Dresden, der ähnlichen Fragen nachging: Siehe <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/56072087?context=projekt&task=showDetail&id=56072087> (gesehen 23.4.2023).

Politiken dazu beigetragen hat, sein »System«, oder wie es bei Louis Althusser heißt: den »Staatsapparat« in der Bedeutung einer Maschine der Gewalt von vornherein zu denunzieren⁸² und entsprechend mit einer Universalität des Verdachts zu belegen, sodass die Krise der Politik heute, als *krisis der oikonomia*, überhaupt einhergeht mit dem Schwinden des Sinns für die *koinonia* und des Schauplatzes ihrer Austragung, denn soweit die *koinonia* dasjenige nennt, was die Sozialität des Sozialen oder die Kollektivität des Kollektivs erst hervorbringt, erscheint eine *oikonomia* ohne *koinonia* unablässig vom Zerfall bedroht und unverhohlen obstruktiv oder terroristisch zu werden.

Aus Platzgründen kann dies an dieser Stelle nur angedeutet werden. Es ist allerdings kein Zufall, dass in der Nachkriegszeit, mit dem Trauma des Nationalsozialismus, der Polarisierung der ›Lager‹ und der fortschreitenden Delegitimierung des Politischen (sowie der Revolte der späten 1960er Jahre) der Begriff der *koinonia* auf der Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens eine Renaissance erfuhr und ausdrückliches Thema politischer Philosophie vor allem in Deutschland und in Frankreich wurde: Zu denken ist in der deutschen Diskussion besonders an Niklas Luhmanns Entwurf »sozialer Systeme«⁸³ sowie an Jürgen Habermas' »Kritik der Verständigungsverhältnisse«,⁸⁴ die sich beide diametral gegenüberstanden, aber explizit auf denselben Begriff referierten, sowie im französischen Kontext an Maurice Blanchot und seine »Gemeinschaft der Liebenden«,⁸⁵ an Jacques Derridas »Politik der Freundschaft«,⁸⁶ an Jean-Luc Nancys Überlegungen zur »Mit-Teilung«⁸⁷ bis hin zu Bruno Latour, der im Rahmen seiner »symmetrischen Anthropologie« den Grundsatz gemeinsamer Aushandlung auf ein fiktives »Parlament der Dinge« ausweitete, um in die *koinonia* auch noch die Netzwerke nichthumaner Existenzen zu integrieren.⁸⁸ Letztere bilden den paradigmatischen Fall einer Debatte um die *koinonia* unter posthumanen Bedingungen: Einem Gemeinsam-sein, das ›mehr‹ als den Menschen umfasst, ja ausdrücklich das Nichtmenschliche dem Menschlichen gleichzustellen versucht. Und wenn auch nicht alle *expressis verbis* auf den Begriff, oder besser: auf seine Lücke im politischen Diskurs abhoben – Ausnahmen bilden in der Tat Habermas und Latour, deren kontradiktorische Positionen im Folgenden im Mittelpunkt der Überlegungen stehen werden –, ist es doch namentlich die von Nancy bevorzugte »Mit-Teilung« oder Partizipation wie auch Donna Haraways »making kin« – als genuin ›koinonische‹ Prinzipien –, die die über jede *oikonomia* erhabene Zauberformel der politischen Stunde

⁸² Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: Rotbuch.

⁸³ Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁸⁴ Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*.

⁸⁵ Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, S. 53ff.

⁸⁶ Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁸⁷ Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 55, 57ff. passim.

⁸⁸ Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Fischer, sowie ders: *Das Parlament der Dinge*.

auszumachen scheint.⁸⁹ Wir werden am Schluss insbesondere auf das Konzept einer ›negativen *koinonia*‹ hindeuten, die mit Nancy in gewisser Hinsicht als Alternative zu den Bemühungen von Habermas, Latour, Haraway und anderen gelesen werden kann. Doch *dass* sämtliche der genannten philosophischen Ansätze diese wie auch die Neubestimmung der *koinonia* derart prominent in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gerückt haben, kann sowohl als Symptom der aufgewiesenen Krise gewertet werden als auch als Quelle einer fortwährenden Neubefragung der Gemeinschaftlichkeit des Gemeinsamen.⁹⁰ Einerseits wird sie im Zuge der politischen Theorien des Posthumanismus und *New Materialism* durch Konzeptionen einer konsequenten – im Griechischen nicht vorhandenen – *oikologia* zu ersetzen versucht – und zwar so, dass die *koinonia* buchstäblich ›links‹ liegen gelassen wird –, andererseits soll die Gemeinsamkeit in den Traditionen kritischer Sozialphilosophie durch genau diejenigen Praktiken restituiert werden, die ihre diskursive Problematisierung erlaubten, nämlich der argumentativen Diskussion oder Debatte, um sie im Herzen sprachlicher Interaktionen und ihrer konstitutiven Regeln wiederauferstehen zu lassen. Beides erweist sich als unzulänglich. Die Freundschaften und Verwandtschaften bleiben auf regionale ›Zirkel‹ beschränkt und werden durch Einschluss und Ausschluss organisiert; Latours Netzwerke basieren auf der diagrammatischen Strukturierung egalitärer Relationen, die vom Begriff der Beziehung zu unterscheiden sind. Und in einem bemerkenswerten Ansatz hatte Habermas gegen jede Form von kontrollierender Sozialtechnologie⁹¹ das Programm des

⁸⁹ Vgl. Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/M.: Campus, bes. Kap 4, S. 137–142. Tatsächlich liegen die hier angemahnten Überlegungen zum Sozialen in der Luft, doch bleiben sie meist signifikant unterhalb dessen, woran durch eine Explikation der *koinonia* wieder zu erinnern wäre. Ich gehe dem näher nach in dem noch unveröffentlichten Text *Ist der Antihumanismus ein Humanismus* (2024). Kritisiert wird dort insbesondere die restringierte Kodierung sozialer Beziehung durch Relationalismen verschiedener Art, wozu sowohl Latours *Actor-Network-Theory* als auch Haraways Imperativ des »Verwandtschaften-machen« gehören, die eben in einem wesentlichen Sinne die Begriffe des Netzwerks und der Verwandtschaft offen lassen. Darauf genauer einzugehen, würde hier den Rahmen sprengen.

⁹⁰ Die Krise besteht zuvorderst darin, dass sowohl der kapitalistische Liberalismus, als auch der Faschismus und der Kommunismus sowie die verschiedenen autokratischen Politiken die Idee der Gemeinschaft pervertiert und zur Unkenntlichkeit entstellt haben. Dies gilt in *jeder* Hinsicht: im Westen durch exzessiven Individualismus und Konsum, im Osten sowie fernen Osten durch eine jedes Vertrauen zersetzende autoritäre Politik, im Süden durch Korruption und Bereicherung einiger Weniger.

⁹¹ Vgl. vor allem die zwischen Habermas und Luhmann zu Beginn der 1970er Jahren ausgetragene Debatte in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

linguistic turn gehalten, um die Sozialität des Sozialen im Wesentlichen aus der kommunikativen Praxis gemeinsamer Verständigung zu rekonstruieren.⁹²

Seine *Theorie des kommunikativen Handelns*, die im Wesentlichen als eine Kritik kommunikativer Vernunft zu lesen ist,⁹³ und auf die hier genauer einzugehen ist, weil sie die *koinonia* mit der Politik der Aufklärung in Verbindung bringt, entwirft dabei keine Utopie von Gemeinschaft, sondern eine Idee anhaltender verständigungsorientierter Partizipation, um gleichsam gesellschaftliche Verbindlichkeit prozedural und prozedural durch die Wiederherstellung eines unbegrenzten öffentlichen Diskurses wiederzugewinnen. Das Modell erscheint radikal dialogisch, denn es geht nicht nur um die Beteiligung von Betroffenen, sondern um die Teilnahme – im Prinzip – *aller*. Zwei Aspekte erweisen sich darin als maßgeblich: *Erstens* die Theorie der »propositional-performativen Doppelstruktur« der Rede,⁹⁴ die der Sprache sowohl eine darstellende Funktion als auch eine Beziehungs- oder Bindungsfunktion zuspricht, über deren »illokutive Kraft« – als »koinonischen« Effekt – sich allererst Sozialität als Simultaneität von Sinn und Praxis durch ein vierdimensionales System universaler Verbindlichkeiten wie »Verständlichkeit«, »Wahrheit«, »Wahrhaftigkeit« und »Normativität« konstituiert; sowie *zweitens* die Tatsache, dass auf diese Weise Verständigungshandlungen intrinsisch mit einer idealen, aber kontrafaktischen Rationalisierung verwoben sind, die der Irrationalität gesellschaftlicher Verhältnisse, ihren durch Gewalt, Terror und Mythologie erzwungenen Gehorsam durch den »eigentümlich zwanglose[n] Zwang des besseren Arguments« entgegensteht.⁹⁵ Die Argumentation und die Kraft der Überzeugung bilden also Habermas' Antworten nicht nur auf die Ideologien totaler Herrschaft, sondern auch auf die Bedrohungen eines demokratischen Legalismus durch koinonistische Verzerrungen wie »Treue« und »Gefolgschaft«.⁹⁶ Habermas vertritt somit eine Auffassung von *koinonia* als einem permanenten, durch ideale Kommunikation gestifteten Aufklärungsprozess, der die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft qua Vernunft zusammenschließt, sodass die Sozialität des Sozialen wie ebenso das Gelingen von Kollektivität zuletzt der »regulativen Idee« einer ebenso konsensuellen wie kritischen Arbeit des unendlichen Diskurses unterliegt.

⁹² Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas/Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 101–141.

⁹³ Habermas: *Theorie kommunikativen Handelns*.

⁹⁴ Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, S. 104.

⁹⁵ Ebd., S. 137.

⁹⁶ In Ergänzung zur oben genannten Krise und der Zerstörung des Politischen geht heute eine besondere Bedrohung von der Rückkehr des Prinzips der unbedingten Gefolgschaft und des Vasallentums aus. Es gehört zu den archaischen Formen von Politik und ihre Wiederkehr findet sich überall auf der Welt, besonders verkörpert allerdings in den USA durch Donald Trump.

Dieses Konzept einer linguizistischen Vergemeinschaftung birgt indessen seine eigenen Einseitigkeiten, denn zum einen bleibt fraglich, ob die *koinonia* überhaupt je rational fassbar sein kann, zum anderen beschränkt sich ihre bindende Wirkung auf die Kontrafaktizität idealer Kommunikationen, die, gerade wenn sie verwirklicht wären, nicht nur selbst vielfachen Entfremdungen ausgesetzt seien würden, sondern auch zu einer Form diskursiver Gewalt eskalieren könnten. Argumentative Lösungen als einzige Antwort auf Konflikte drängen nämlich dort zur Paradoxie, wo die Exklusivität von Argumentation selbst das Problem darstellt (man denke an Beziehungskonflikte). Zudem unterschlägt Habermas notorisch die Relevanz anderer Praktiken sozialer Konstitution wie die Gabe, den gegenseitigen Glauben oder Vertrauen und Zeugeschaft, wie sein Ansatz im gleichen Maße blind bleibt für die Neurosen der libidinösen Verstrickung. Eine Alternative zwischen »Gewalt oder Verständigung«, wie sie Habermas konstruiert,⁹⁷ kann es deshalb nicht geben, weil sich leicht Situationen finden lassen, in denen der konsensuelle Diskurs sich selbst blockiert und seine Fortsetzung eine eigene Form von Gewaltsamkeit generieren würde. Offenbar ist die *koinonia* nicht anders denn als dilemmatisch zu verstehen, weil Recht und Wahrheit nicht unbedingt einvernehmlich geregelt und durchgesetzt werden können und weder Wissen noch Legitimität ohne das existieren, was Jean-François Lyotard als »le différend« und Jacques Rancière als gleichermaßen unausräumbares wie selbst kreatives »Unvernehmen« apostrophiert haben.⁹⁸

8. Glanz und Elend der Netzwerke

Und doch besteht die heute weithin unterschätzte Produktivität des Habermas'schen Modells darin, dass seine »Universalpragmatik« das dezidierte Gegenprogramm zu den Computernetzwerken der späten 1990er und frühen 2000er Jahren zu formulieren imstande ist, welche die Möglichkeit einer neuen Öffentlichkeit allein durch die Garantie einer grenzenlosen Zugänglichkeit und Bereitstellung einer für alle offenen Infrastruktur zu organisieren suchen – um kaum 10 Jahre später durch ihre monopolistischen Machtstrukturen und ihre, weil einzig auf technische Lösungen setzende eklatante Hilflosigkeit gegenüber Desinformation, Verschwörungstheorien und

⁹⁷ Die Alternative formulierte Habermas in einer von Oelmüller, Willi (Hg.) (1978): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: Schöningh, S. 114 dokumentierten Diskussion.

⁹⁸ Lyotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*. 2. Aufl. München: Fink; Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

»Hassreden« in ihr glattes Gegenteil umzuschlagen.⁹⁹ Ihnen widersetzt sich die Habermas'sche Kommunikationsphilosophie, indem sie auf Prozeduralität und Regelmäßigkeit setzt, die intrinsisch mit Verständigungen verwoben sind. Dagegen ist es der Naivität technikeuphorischer Subkulturen mit ihren hartnäckigen Visionen von Transparenz, Meinungsfreiheit und gleichen Chancen für alle geschuldet, zu glauben, dass Konnektivität und formale Teilhabe alleine schon ausreichen, um ›koinonisch‹ zu wirken und neue, global vernetzte Online-Communities quer zu den etablierten politischen Systemen und ihren Institutionen entstehen zu lassen.¹⁰⁰ Ihr Defizit ist ihre an Gleichheit orientierte Verteilungsgerechtigkeit und deren algorithmische Einlösung, die nicht in der Hand derer liegt, die die Systeme nutzen, sondern multinationalen Unternehmen gehören und ausschließlich ökonomischen Interessen und technischen Direktiven gehorchen, welche sich für jede Art von Regulation als taub erweisen. So wird den Nutzern und Nutzerinnen selbst überlassen, ihre kontroversen Inhalte oder Streitigkeiten auf welche Art und Weise auch immer auszutragen – bis zur erbitterten Hetzjagd und Schwarmdenunziation. Die Kritik der Macht ist aber keineswegs eine Frage formeller Gleichheiten, sondern der Analyse der Medien und Mittel, derer sie sich bedient, sowie der Diskurse, die sie rechtfertigen, weshalb es nach der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und der »Krise der Öffentlichkeit«¹⁰¹ im 19. Jahrhundert einer neuerlichen Aufklärung des Technischen bedarf, die vor allem eine Kritik der digitalen Netze und ihrer zugrundeliegenden Mathematiken einschließt.¹⁰² Sie ist gleichbedeutend mit einer Erschütterung jener öffentlichen Austragung des Privaten, die diese – in Gestalt indifferenter Verbindungen – einzig als Anarchie betreibt, ohne sich im geringsten um ihre Folgen und damit auch ihre internen Begrenzungen zu kümmern. Aufklärung aber, das wusste schon Kant, kann nur dort gelingen, wo nicht gleichgültige Rationalitäten und mit ihr Technologien regieren, sondern wo die Vernunft und ihr Sinn sich selbst innewird und sich ihre eigenen Beschränkungen auferlegt.

Mathematisch betrachtet bilden technische Netzwerke nichts anderes als Graphen oder Diagramme, die durch formale Relationen strukturiert werden. Reflexion ist ihnen

⁹⁹ Zur Hassrede siehe Butler, *Haß spricht*. Zu den deliberativen Effekten der ›Netzkommunikation‹ siehe auch Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp. Ferner Strobl, Natascha (2021): *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*. Berlin: Suhrkamp. Bemerkenswert ist die von Mark Zuckerberg und Facebook an den Tag gelegte Naivität, der das Netzwerk allein als eine Infrastruktur interpretiert und auf dessen Neutralität pocht. Dass die Strukturen selbst an Destabilisierung und Delegitimierung mitarbeiten, kommt ihm strategisch nicht in den Sinn.

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch Alloa, Emmanuel (2019): Das Unbehagen in der Transparenz. In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 5, Berlin: De Gruyter, S. 155–182.

¹⁰¹ Vgl. Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuauflage Frankfurt/M.: Suhrkamp.

¹⁰² Vgl. vorläufig Mersch, Dieter (2019): Ideen zu einer Kritik ›algorithmischer‹ Rationalität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 67, Heft 5, S. 851–873.

fremd; bestenfalls agieren sie rekursiv.¹⁰³ Weder vermögen sie durch sich selbst das ›Glück‹ einer Gemeinschaft zu verwirklichen noch sind sie unparteiisch oder überhaupt neutral, sondern sie prägen von Grund auf die Gestalten zwischenmenschlicher Beziehungen mit, indem sie diese einerseits ins gleiche infrastrukturelle Schema pressen, zum anderen aber dem Schein einer ubiquitären Verfügbarkeit aussetzen. Ihre vermeintliche Indifferenz ist ihre Ignoranz, die sich gegenüber jeglichem Anderen, dem Zeugnis oder der sozialen Kraft der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit unempfindlich verhält.¹⁰⁴ Darum können diese ohne Konsequenzen gebeugt werden, denn die eigentliche gesellschaftliche Auseinandersetzung und ihre ›koinonische‹ Realität finden an einem anderen Ort statt. Deshalb sind die Computernetze vielleicht nützlich, aber asozial, weil jede Steigerung globaler Distribution, jede Ausweitung von Erreichbarkeit und jede Beschleunigung des interaktiven Austauschs, wie X (Twitter) und andere sogenannte ›soziale Medien‹ hinlänglich demonstriert haben, auch die Aggression akzelerieren lassen und unumkehrbare Prozesse politischer Destabilisierung auslösen. Die Zerstörungskraft des Hasses bildet deshalb nicht einfach nur den Effekt einer unendlichen menschlichen Bosheit, sondern die direkte Auswirkung nichtlinearer technischer Formalismen und ihrer Potenziale, denn ihre geradezu syntaktische ›Gleich-Gültigkeit‹ gegenüber Semantiken und deren Inhalten erlaubt erst, jegliches mit derselben Aufmerksamkeit zu versehen und damit das, was zuvor der Verborgenheit doxologischer Provinzen unterlag, zu einem anscheinend bedeutsamen Weltmaßstab aufzublasen.

Von solcher Netzwerk-Metaphorik digitaler Medien ist allerdings Latours »Actor-Network-Theory« weit entfernt, auch wenn sich die Diskurse in einigen kultur- und medienwissenschaftlichen sowie posthumanistischen Einlassungen kreuzen.¹⁰⁵ Ausdrücklich rekurriert nämlich Latour wieder auf die antike *koinonia*, indem er von »Versammlungen« unterschiedlicher Art spricht – von »Versammlungen der Natur«

¹⁰³ Der Terminus der Reflexivität kann nicht durch rekursive Strukturen, auch nicht durch m-rekursive Funktionen ersetzt werden. Eine eingehende Diskussion dieser Differenz würde hier zu weit führen. Sie wäre an anderer Stelle zu führen. Andeutungen dazu finden sich in Mersch, Dieter (2013): *Ordo ab chaos*. Zürich: Diaphanes.

¹⁰⁴ Die Frage von Fake News und alternativen Fakten wird gewöhnlich auf der Grundlage der klassischen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit geführt – als ob Widerlegung an ihrer Produktion etwas änderte. Entscheidender als die Zerstörung der Wahrheit durch Verschwörung und Desinformation ist vielmehr die Zerstörung der Testimonialität. Auch diese Diskussion kann an dieser Stelle nicht geführt werden.

¹⁰⁵ So bezeichnen Lorenz Engell und Bernhard Siegert die Akteur-Netzwerk-Theorie im Namen einer Kulturtechnik-Forschung »als eine der interessantesten Konjunkturen der kulturwissenschaftlichen Medienforschung in den letzten Jahren«. Vgl. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. *ANT und die Medien* (2013) Heft 5, S. 5.

und dem, »was unter dem Dach der Gesellschaft ›versammelt‹ wird«¹⁰⁶ – und damit eine intrinsische Verbindung zwischen ›humanen‹ und ›nonhumanen Entitäten‹ zieht. Anstelle der angeblichen Partizipativität von Computer-Netzwerken gehorchen diese unterschiedlichen Versammlungen aber einer heterogenen Teilhabe einander fremder Elemente. Sie verschränken auf disparate Weise Menschen mit Dingen, Artefakten, Gütern, Diskursen oder technischen Instrumenten und Medien zu einem unentflechtbaren Knäuel und schließen so noch die Teilhabe an der Teilhabe ein.¹⁰⁷ Das ›Netz‹ ist folglich ein »gekerbtes« (Deleuze/Guattari) human-nonhumanes Konglomerat, keine »glatte« technische Oberfläche egalitärer Zugänglichkeiten. Nur zufällig streifen sich so die Konzepte: Latours ›Akteur-Netzwerke‹ haben, bis auf ihren Namen, nichts mit den digitalen gemein, sondern sie fungieren als abstrakte Figurationen verteilter *agency*, denen er im Sinne seiner erweiterten Anthropologie eine unmittelbar »symmetrische« Funktion zuweist. Der Aspekt der Symmetrie impliziert dabei die Zurückweisung jeglicher Hierarchisierung, die bestimmten Elementen, insbesondere den humanen, gegenüber anderen einen Vorrang erteilen – auch wenn, wie wir sehen werden, Latour die Ungleichheit durch die Hintertür wieder hereinlassen muss, wie überhaupt Ungleichheit oder besser: Asymmetrie, wie wir ebenfalls sehen werden, unvermeidlich ist. Denn allen anderslautenden Lektüren oder Vulgarisierungen der Akteur-Netzwerk-Theorie zum Trotz, bildet der Ausdruck ›Akteur-Netzwerk‹ ein Wort, in dem die Akteure nicht als Handelnde vorkommen, die souverän entscheiden, miteinander zu interagieren, denn es handelt sich nicht um ›Akteurs-Netzwerke‹ mit einem ›s‹, die primär aus autonomen Agenten bestehen, sondern es werden Agentialitäten unterschiedlicher Art und Distribution beschrieben, die in den verschiedenartigsten Verknüpfungs-Modalitäten so zueinander stehen, dass sie ihre jeweilige Handlungsmacht entfalten können. Sie ›sind‹ und ermächtigen sich erst im Verbund, sodass man sie sich als verteilte Ensembles aus differenziellen relationalen Mustern vorzustellen hat, die für sich genommen keinerlei Präjudiz auf die sich darin versammelnden Elemente oder die Weisen ihres Zusammenschlusses beinhalten. Was somit Latour im Ausgang seiner früheren Überlegungen zur Wissenschaftsforschung als nicht-identische Hybride auswies, avanciert in seiner Sozialtheorie zu losen oder offenen »Assoziationen«,¹⁰⁸ die sich als gemischte Kollektive (*koinoníai*) aus humanen und nonhumanen »Aktanten« zu erkennen geben. Sie erzielen allererst im Kontext ihrer verschiedenen Vernetzungsarten Wirkungen, gleich ob es sich um Menschen, Materialitäten, Techniken oder Begriffe handelt.

¹⁰⁶ Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerktheorie*. Berlin: Suhrkamp, S. 10f.

¹⁰⁷ Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, S. 10ff.

¹⁰⁸ Ebd., S. 17, 103ff.

Maßgeblich ist also für Latour die Dilatation des Sozialen um die gleichzeitige Teilhabe des Nichtmenschlichen und Nichtsozialen, denn wie er in seinem gemeinsam mit Michel Callon verfassten Artikel: »Don't Throw the Baby out With the Bath School« schreibt: »Ohne die Partizipation – in allen Bedeutungen des Wortes – von Nicht-Menschen, insbesondere von Maschinen und Artefakten, ist kein soziales Leben denkbar.«¹⁰⁹ Das Netz adressiert also nicht in erster Linie einen mathematischen Graphen, sondern einen Relationalismus verschiedener Entitäten. Entsprechend heißt es in der *Neuen Soziologie für eine neue Gesellschaft*: »Wir sind nicht länger sicher, was ›wir‹ bedeutet.«¹¹⁰ Denn ›wir‹ – das sind nicht unterschiedliche Akteure, sondern multiple Konnexionen, sodass überall von vielfältigen Prozessen des Bindens, Verflechtens und Verknüpfens, aber auch des Trennens oder der paradoxen Konstellation auszugehen ist, die ihrerseits aus Gliedern bestehen, die selbst weder human noch sozial sein müssen. Latour lokalisiert demnach die *koinonia* in einem radikal nonnaturalistischen Ökologismus, worin, wie Erhart Schüttpelz zu Recht herausgearbeitet hat, die Relationen den Relata insofern vorausgehen, als sie diesen allererst ihr Gewicht und ihre Position und damit auch ihre Agentialität verleihen.¹¹¹ Was dann ›wir‹ bedeutet, was also die Sozialität des Sozialen definiert, erweist sich in jedem Augenblick als prekär. Buchstäblich steht es auf dem Spiel der jeweiligen, auch kontingenten Vernetzungen, die mit unterschiedlichen »Existenzweisen« einhergehen,¹¹² weshalb Latour überhaupt vorgeschlagen hat, auf den für ihn problematischen Begriff der Gesellschaft und die mit ihm korrespondierenden Kategorien der ›Klasse‹, der ›sozialen Schichtung‹ oder der ›Gruppenbildung‹ zu verzichten.

Und trotzdem bleibt bei aller Gleichberechtigung der Relationen zu fragen, welche Verbindungen oder Zuordnungen unter welchen Bedingungsgefügen und Modalitäten gemeint sind, denn der Begriff der Relation ist keineswegs für sich schon klar; vielmehr zeigt er sich als ein Geflecht von ineinandergreifenden und sich einander überschneidenden Bedeutungen ohne Kern, die ebenso symmetrisch wie asymmetrisch, ebenso chaotisch wie geordnet, ebenso linear wie nonlinear oder ebenso gleichförmig wie differenziell ausfallen können. Stets gehen sie mit einem Modus einher, der ihr ›Wie‹ prägt. Ebenso wenig gestattet der Relationsbegriff vorderhand humane Beziehungen mit nonhumanen in eins zu setzen. Schon gar nicht haben wir es, wie es Friedrich Kittler mit Bezug auf kybernetische Netze nahegelegt hatte, mit einheitlichen

109 Callon, Michel/Latour, Bruno (1992): Don't Throw the Baby out With the Bath School. A Reply to Collins and Yearley. In: Pickering, Andrew (Ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, S. 343–368, hier: S. 359.

110 Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, S. 18.

111 Vgl. Schüttpelz, Erich (2008): Der Punkt des Archimedes. Einige Schwierigkeiten des Denkens in Operationsketten. In: Kneer, Georg et al. (Hgg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, S. 234–258.

112 Latour, Bruno (2018): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.

»Schaltungen« zu tun, die allesamt derselben Schematik unterliegen und überhaupt das, was ›ist‹, hervorbringen,¹¹³ sondern es gilt, zwischen »menschlichen Beziehungen« und »Relationen« insofern zu unterscheiden, als diese jene inkludieren, jene aber nicht diese. Netze und »ökologische Gemeinschaften« mögen zwar heterogene Ensembles bilden, doch bedeutet Heterogenität nicht bereits heterologisch. Ihre Heterologie aber bestünde darin, dass die humanen Beziehungen offensichtlich von anderer, nämlich inkommensurabler Art sind als die umweltlichen Verbindungen und ihre relationalen Gefüge. Zudem bleibt, wie Latour selbst durch die Verortung seiner Überlegungen in einer »Anthropologie« impliziert, die Position des Humanen innerhalb der Netzwerke nicht leer, denn die Akteur-Netzwerke machen nur dort Sinn und sind in ihrer Relationalität nur da identifizierbar, wo es mindestens eine Verknüpfungsstelle gibt, die gleichsam ›menschlich‹ besetzt ist und die Bezüge verortet, bewertet und zusammenhält. Hier haben wir die Stelle der Ungleichheit, der Asymmetrie im Symmetrischen, die nicht zu überspringen ist, denn die Netze alleine vermögen weder, sich selbst rekursiv zu erkennen noch auszumachen, wo sie beginnen oder enden, noch welche Arten von Bezüglichkeiten sie konstituieren, ›wie‹ sie also gestrickt und vernetzt sind, welche Lücken, offene Stellen oder Abbrüche sie aufweisen, weil sie sämtlich der gleichen formalen Struktur genügen. Kein diagrammatischer Holismus verfügt über sich selbst als Ganzes und seine Grenzen, solange er nicht intrinsisch mit Reflexivität ausgestattet ist.

9. Zur Unvereinbarkeit zwischen Beziehung und Relation

Latours Netzwerktheorie taugt also so wenig zur Begründung eines radikalen Posthumanismus wie zur Beschreibung einer *oikologischen koinonia* oder einer ganzheitlichen *koinoniología*, sondern bestenfalls zu einer bloß formalen Extension des *Humanums* im Sinne des ›Mit‹. Weder entwirft sie eine eigene Sozialwissenschaft noch eine politische Philosophie, denn wie ebenfalls das Glossar des *Parlaments der Dinge* vermerkt, soll der Begriff der »Assoziation« nicht »den Begriff des Sozialen und der Gesellschaft« substituieren, sondern lediglich ausdehnen, sofern beide

immer auf die Trennung zwischen einer Welt der Objekte und einer Welt der Subjekte angewiesen bleiben. Anstatt zwischen Subjekten und Objekten zu unterscheiden, wird hier von Assoziationen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen gesprochen; der Begriff umfasst daher die alten Naturwissenschaften und die alten Sozialwissenschaften.¹¹⁴

¹¹³ Kittler, Friedrich A. (1993): *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*. Leipzig: Reclam, S. 152.

¹¹⁴ Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 286, auch: S. 295.

Latour öffnet also die Kategorien, um gleichzeitig in den ›Streit der Fakultäten‹ einzugreifen, indem er die Sprachlosigkeit der »zwei Kulturen«¹¹⁵ zwischen Szientismus und Soziologie dadurch aufhebt, dass er beide durchmischt und ihren jeweiligen Alleinvertretungsanspruch in Bezug auf eine spezifische Klasse von Gegenständen durchkreuzt. Mit Blick auf die Sozialwissenschaften macht er darüber hinaus deutlich, dass jede Definition des Sozialen bereits ein Netz von Relationen voraussetzt, welche nicht schon in einer Art von Sozialität fundiert sein müssen, was sowohl die Universalitätsansprüche der Habermas'schen »Kommunikationsverhältnisse« als auch die generelle Geltung des Garfinkel'schen Begriffs der »Kooperation« zurückweist. Beide supponieren, was sie zu erklären suchen, etwa wenn der Begriff der Kommunikation die Idealität einer vorentschiedenen »Verständigungsgemeinschaft« von Sprechern/Hörern und ihrer reziproken Anerkennung unterstellen muss, oder die Kooperation mit ihrer Vielfalt von Operativitäten dem Präfix ›Ko-‹ keinen rechten Sinn zu geben vermag. Wie dem Terminus der Sozialität kein normativer Grund innewohnt, so liefern auch die Ausdrücke der Kommunikation und Kooperation keine ausreichende Begründung dafür, warum wir miteinander sprechen bzw. was die Sprecherinnen und Hörer veranlasst, sich aufeinander zu beziehen, einander zuzuhören und voneinander zu lernen oder warum wir miteinander arbeiten oder uns zu gemeinsamen Aufgaben zusammenschließen. Etwas muss ihnen bereits vorausgegangen sein, sodass die *koinonia* stets älter angenommen werden muss als der Dialog, älter auch als – wie bei Marx – die gemeinschaftliche Arbeit. Dieselbe Crux ergibt sich im Übrigen in Ansehung von Theorien des Sozialkontrakts, wie sie spätestens Jean-Jacques Rousseau und in jüngster Zeit wieder John Rawls in Spiel gebracht haben,¹¹⁶ denn jeder Vertrag oder Vertragsabschluss verlangt nach Regeln seiner Aushandlung sowie des Entschlusses seiner Annahme, die ihrerseits wiederum auf dem beruhen, was vertraglich erst geregelt werden soll. Überall sind wir so mit einer *petitio principii* konfrontiert, die die Logik vor die *koinonia* schiebt und deren ursprüngliche Transzendentalität missachtet. Die koinonische Basis, auch im Relationalismus der Netze, steht darum nirgends zur Debatte; sie ist so wenig hintergebar, wie sie umgekehrt nicht durch den Graphismus der Netzwerke garantiert werden kann – nicht einmal durch Akteur-Netzwerke.

Die letzte Bemerkung verweist auf den blinden Fleck der Latour'schen »Ökologie der Assoziationen«, soweit diese systematisch offenlässt, ob die Extension des Sozialen durch Inklusion nichtsozialer Elemente und Prozesse allein hinreichen kann, das Problem der *koinonia* angemessen zu explizieren. Mehr noch: Man kann das Soziale nicht entgrenzen, indem man ihm ein Nicht-Soziales hinzufügt, sondern das soziale Apriori geht jeder Entgrenzung schon vorweg. Während Habermas im Gegenzug die ›zwischen-menschliche‹ Kommunikation auszeichnet und das Nichtmenschliche

¹¹⁵ Vgl. Snow, C.P. (1998): *The Two Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

¹¹⁶ Siehe Rawls, John (1973): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

ignoriert, betont Latour die Bedeutung des Nonhumanen im Humanen, streicht aber die spezifischen Differenzen zwischen immer schon menschlich geprägten *Beziehungen* und abstrakten oder diagrammatisch konnotierten Relationen und damit ihr genuin soziales Fundament aus. Wenn er auch nicht müde wird, darauf zu insistieren, dass weder die Darstellung gesellschaftlicher Ordnungen und ihre Persistenz sich in der bloßen Ko-Existenz oder Interaktion ihrer Mitglieder erschöpft noch die Sozialität des Sozialen ohne die vielfältigen Vermittlungen zwischen den menschlichen, nicht-menschlichen, technischen, materiellen und medialen Momenten und deren Koevolution überhaupt gedacht werden kann,¹¹⁷ dass sich also, um die *koinonia* zu treffen, der Blick vom Menschen abwenden und sich dem Nicht-Menschlichen zuwenden müsse, so versäumt er gleichwohl, zwischen den verschiedenen koevolutionären Prozessen und ihren immanenten Vermittlungsweisen so zu unterscheiden, dass die unverzichtbare Position der Reflexivität mit eingeholt werden kann.

Etwas bleibt daher in der Symmetrie humaner und nonhumaner Akteur-Netzwerke ungedacht, das allerdings für die Bestimmung der *koinonia* maßgeblich erscheint, nämlich der Bindestrich selbst, der beide Ausdrücke eint und trennt, der sich aber als genauso leer wie unbestimmt offenbart. Bindestriche machen keine Vorgaben, *wie* sie verbinden. Das *Wie* ist jedoch entscheidend für die Art der Relationen sowie dafür, was Sozialität bedeutet und welche Verhältnisse von »Mit-Sein« (Heidegger, Nancy) zwischen Menschen oder Dingen, Medien und Artefakten bestehen können. Ermöglicht zudem die Unbestimmtheit des Bindestrichs die Aufnahme verschiedenster Polysemien, erfordert die von Latour vorgeschlagene Ergänzung des Sozialen um den Faktor des Nichtsozialen umgekehrt eine Präzisierung der zugrundeliegenden Relations- und Beziehungsformen, die wiederum nicht von derselben Art sind, denn neben der Unmöglichkeit von Objekt-Objekt-Relationen, sich selbst zu entdecken (sie sind nicht reflexiv), erscheinen für ihre Erfahrungen und Zugänglichkeiten menschliche Bezugnahmen unerlässlich, soweit sie die Bedingung der Möglichkeit dafür abgeben, sie überhaupt *als* Relationen zu entdecken und beschreibbar zu machen – soziale genauso wie asoziale. Beide, Beziehung und Relation, können deshalb *nicht durch dieselben* Bindestriche markiert werden, sofern Beziehungen zwar die formale Struktur von Relationen erfüllen, diese aber bei weitem übersteigen, sodass den Begriffen weder dieselbe Intension noch Extension zukommt.

Entsprechend wären innerhalb der Ökologien des Menschlichen und Nicht-menschlichen und ihrer assoziativen Ensembles erstens die Mensch-Mensch-Beziehungen von den Mensch-Objekt- oder Mensch-Technik- bzw. Objekt-Objekt-Korre-

¹¹⁷ Vgl. Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerktheorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In: Weyer, Johannes (Hg.): *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*. München: Oldenbourg, S. 187–210, hier: S. 209.

lationen, wie sie unter anderem auch Graham Harman als gleichwertig behandelt,¹¹⁸ zu trennen. Letztere gehen vielmehr aus ersteren hervor, denn wo wir scheinbar intime Beziehungen zu Dingen oder Apparaten unterhalten, projizieren wir, sei es aus Fetischismus oder Erinnerung und erzeugen unweigerlich Anthropomorphismen. Zweitens geschieht die posthumane Erweiterung des Sozialen durch Netzwerk-Relationen um willen einer Gerechtigkeit gegenüber dem Nonhumanen, die ihrerseits *als* Gerechtigkeit bereits human terminiert ist. Sie findet ihr Vorbild in sozialen Kontexten. Selbst Latours »Parlament der Dinge« arbeitet mit Stellvertretungsfunktionen, die den Institutionen demokratischer Politik entnommen sind, denn die Objekte selbst vermögen kein Recht einzuklagen.¹¹⁹ Die *koinonia* gehört dann in ihrem Ursprung zu den genuin *menschlichen* Beziehungsweisen, während alle anderen Relationsarten bestenfalls Derivate darstellen, die zu deren Bedingungsgefüge gehören. Zum dritten werden mit der Betonung reiner Relationalitäten diejenigen Bezugsweisen ausgestrichen oder marginalisiert, die für die Konstitution des Sozialen notwendig erscheinen wie etwa die stets fragilen (weil sozial konnotierten) Phänomene des Glaubens, des Vertrauens, die Ethiken der Anteilnahme und Empathie unter Einschluss all derjenigen Überlegungen, wie sie seit den 1990er Jahren von Lévinas, Derrida oder Nancy und anderen initiiert und unterschiedlich fortgesetzt worden sind.¹²⁰ Sie finden weder in den heterogenen Kollektiven noch in den gemischten, non-naturalistischen Ökologien einen angemessenen Platz, weil sie durch Teilung nicht eingelöst werden können. Diese unterstellt vielmehr Gleichheit, jene aber Ungleichheit, denn die Gabe kann, um ein Beispiel herauszunehmen, nicht zurückgegeben werden, wie gleichfalls Vertrauen schon Vertrauen voraussetzt und die Begegnung in Responsivität gründet, deren Struktur des Antworten immer schon vor dem Fremden zurückgetreten ist.¹²¹ Die *koinonia* ist, wie Beziehung, Kommunikation, Kooperation oder auch Zeugenschaft und Demokratie, daher zuvorderst ein ethischer und rechtlicher Begriff, der, wie diese, sich

¹¹⁸ Vgl. Harman, Graham (2015): *Vierfaches Objekt*. Berlin: Merve.

¹¹⁹ Latour: *Das Parlament der Dinge*, bes. Teile 2, 3 und 4.

¹²⁰ Vgl. neben den Genannten in ähnlicher Weise Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; ders. (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp; Liebsch, Burkhard (2008): *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg: Alber; ders. (2018): *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. 2 Bde, Freiburg: Alber; sowie meine eigenen Versuche in Bezug auf eine generelle Philosophie der Ereignung: Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink.

¹²¹ Vgl. insonderheit Waldenfels, Bernhard (2007): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, sowie meine eigenen Versuche in: Mersch, Dieter (2003): Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: Kertcher, Jens/Mersch, Dieter (Hgg.): *Performativität und Praxis*. München: Fink, S. 69–94; ders. (2008): »Anruf« und »Antwort«. Sprache und Alterität. In: Wiethölter, Waltraut/Pott, Hans-Georg/Messerli, Alfred (Hgg.): *Stimme und Schrift*. München: Fink, S. 91–114.

in anhaltender Unruhe befindet, denn was die Gemeinsamkeit des Gemeinsamen zuletzt ausmacht, kann einzig negativ oder unter Vorbehalt bestimmt werden.

10. Von der Ungedachtheit des ›Zugs‹ im Bezug. Zum Verlust der Dimension des Alteritären

Deutlich wird so die innere Crux posthumanistischer Konzeptualisierungen der *koinonia*. Denn in Bezug auf die diagrammatische oder graphematische Organisation der Netze kommen stets nur Zuordnungen in Betracht, die die Konkretion zwischenmenschlicher Beziehungspraktiken und ihrer konstitutiven Asymmetrie,¹²² also das, was, vom Anderen her, als ihren spezifischen ›Zug‹, ihre Gravitation ausgewiesen werden kann, tendenziell ausstreichen.¹²³ Sie begeben sich damit um die Möglichkeit einer Theorie des Sozialen, die im Sinne Merleau-Pontys immer nur eine Theorie der »(menschlichen) Beziehungen des Menschen zu Menschen« sein kann.¹²⁴ Auf ähnliche Weise hatte Marx in den *Grundrissen* betont, dass »nichts falscher« sei als die Art, wie die Gesellschaft gewöhnlicherweise von Ökonomen betrachtet werde: »Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen.«¹²⁵ Diese Beziehungen – oder besser: die ›Be-Ziehungen‹, um ihre spezifische Struktur herauszustreichen, die sie kraft ihrer ursprünglich alteritären Kondition mit einem Doppelsinn von ›Zug‹ und ›Entzug‹ versieht –, beruhen entsprechend nicht auf der Aktivität einzelner intentionaler Bezugnahmen; sie sind nicht das Resultat der spontanen Entscheidung eines Subjekts, so wenig wie sie einer Motivation oder dem Willen einer Zuwendung ent-

¹²² Dass interhumane Beziehungen in einem wesentlichen Sinne asymmetrisch strukturiert sind, folgt einer Einsicht, wie sie früh Hans Jonas und Emmanuel Lévinas formuliert haben. Sie trifft bereits die frühkindliche Erfahrung und die Einseitigkeit der Fürsorge; sie macht uns zu »Geiseln des Anderen«; sie trifft aber umso mehr die »Unendlichkeit« der Begegnung mit dem Antlitz eines Anderen, die nach Lévinas die doppelte Kontur sowohl einer Spur des Heiligen besitzt als auch des ethischen Gebotes: »Du wirst mich nicht töten«. Vgl. Jonas, Hans (2003): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp; sowie im Besonderen Lévinas: *Die Spur des Anderen*, und ders.: *Totalität und Unendlichkeit*.

¹²³ Latour ist sich über diese Problematik vollkommen im Klaren. »Literally there is nothing but networks, there is nothing in between them, or, to use a metaphor from the history of physics, there is no aether in which the networks should be immersed. In this sense AT is a reductionist and relativist theory, but as I shall demonstrate this is the first necessary step towards an irreductionist and relationist ontology.« Latour, Bruno (1996): On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications. In: *Soziale Welt*, Vol. 47 (1996), S. 369–381.

¹²⁴ Siehe oben: Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, S. 9.

¹²⁵ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 176.

springen, denn das Ziehende der ›Be-Ziehung‹ liegt nicht in der Macht der Sichbeziehenden, vielmehr nimmt sie ihren Ausgang von einem Anderen her, der oder die seine oder ihre Ankunft verweigert. Sie geschehen folglich als ›Wendungen‹, die ihren Impuls von dem her empfangen, woran sie sich wenden.¹²⁶ Solche Wendungen gehen der ›Be-Ziehung‹ voraus, sodass wir es mit einer ähnlichen Figur zu tun bekommen, wie sie der späte Heidegger aus den *Beiträgen zur Philosophie* mit Bezug auf das Sein, das er zuweilen auch als Seyn oder ~~Sein~~ schreibt, verwendet und wonach ein Nichtbestimmbares ›sich gibt‹, um, zwischen Empfangen und Entwurf oder »Zu-Spiel« und »Sprung« erst zu werden, was es, als Sinn, ›ist.¹²⁷ Das Sein, als *Ereignung*, bedarf dann des Menschen, um *als* Ereignis in Erscheinung zu treten, wie umgekehrt die Möglichkeit des Erscheinens in seiner Vorgängigkeit gründet. Analog lässt sich sagen, dass die ›Be-Ziehung‹ durch den Zug und seine Beantwortung erst zu dem wird, was sie sein kann, nämlich die Gestaltung jenes ›Zwischen‹ oder ›Mit‹, welche auch Nancy in das Zentrum seiner sozialphilosophischen Überlegungen gestellt hat und die durch die Singularität gemeinsamer »Teilung« allererst realisiert wird.¹²⁸ Das bedeutet auch: Zwischen Menschen ereignet sich eine ›Be-Ziehung‹, indem sie von einem Alteritären her ergeht, das uns affiziert, um aufgenommen und verwandelt zu werden und damit das zu erlauben, was wir in ihrer eigentlichen Bedeutung unter einer zwischenmenschlichen »Begegnung« verstehen.¹²⁹

Wo diese jedoch auf eine bloße Relationalität, das heißt auf die Organisation von Netzwerk-Graphen reduziert wird, wo also die ganze Bewegung ausgelöscht und auf das Schema von Knoten und Kanten und die Summe ihrer Verlinkungen zurückgebracht wird, schrumpft diese wie gleichermaßen auch die *koinonia* sowie die Sozialität im Ganzen zu einem verminderten Code – denn in Netzwerken sind alle Relationsformen allein abhängig von der jeweiligen n-Wertigkeit ihres Stellensystems. Sie unterscheiden sich daher allenfalls durch ihre Anordnung, ihre Struktur oder Funktion. Ausdrücklich sei deshalb, wie zu Beginn als These formuliert, zwischen den formalen Dispositiven der Konnexion und den immer schon sozial definierten ›Be-Ziehungen‹ zwischen Menschen unterschieden. Die Unterscheidung bezieht dabei ihre phänome-

¹²⁶ Mersch, Dieter (2010): Wendungen des Bezugs. In: ders.: *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie, S. 287–308.

¹²⁷ Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, S. 169ff., S. 227ff. Vgl. auch Mersch, Dieter (2006): Sprache und Aisthesis. Heidegger und die Kunst. In: Peters, Sybille/Schäfer, Martin Jörg (Hgg.): *Intellektuelle Anschauung. Figurationen zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld: Transcript, S. 112–133.

¹²⁸ Vgl. explizit Nancy, Jean-Luc (2014): *Die Mit-Teilung der Stimmen*. Zürich: Diaphanes; sowie bereits in ders.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Das ›Mit‹ und die ›Teilung‹ als Singularitäten durchzieht als Thema die gesamte Philosophie Nancys.

¹²⁹ Vgl. im Besonderen den Dialog zwischen Meister, Carolin/Nancy, Jean-Luc (2021): *Begegnung*. Zürich: Diaphanes.

nologische Plausibilität aus der Primordialität ihres alteritären ›Zugs‹, der erst *in* eine Beziehung bringt, sodass wir es von Anfang an mit einer »Archepassivität« (Blanchot), einer Herkunft des Bezugs aus der Gewährung durch eine Andersheit zu tun haben, während Relationen schematischen Ordnungen entspringen, deren abstrakte Systematik einzig in mathematischen Begriffen aufgeht.

Man muss allerdings zugeben, dass Latour vor allem sozialphilosophisch und anthropologisch argumentiert, das heißt eine Kritik der bisherigen Soziologie vornimmt, soweit diese das Nichtsoziale notorisch ausgeklammert hat. Der Sinn seiner Interventionen ist somit hauptsächlich kritischer Natur. Ihm ist es deshalb auch nicht um *die Art* der Relationen zu tun, sondern um die reine Tatsache, *dass* zur Sozialität die Komplexitäten humaner-nonhumaner Gefüge gehören. Hingegen zeigt sich die ganze Brisanz der inkriminierten Problematik da, wo das Latour'sche Vokabular als Beschreibungsinstrument fungiert und ungebrochen auf einen Zustand von Gesellschaftlichkeit übertragen wird, die sich vornehmlich technisch zu optimieren versucht. Dann verkehrt sich die Kritik zur Affirmation, wie sie für die Epigonen der Akteur-Netzwerktheorie charakteristisch ist, etwa wenn die Latour'schen Analysen im Rahmen medienwissenschaftlicher Diagnosen zum methodologischen Credo einer allgemeinen Kulturtechnikforschung mutieren, deren »Medien-Apriori« dazu neigt, den dezidiert sozialphilosophischen Impetus der Akteur-Netzwerk-Theorie dadurch zu tilgen, dass nur mehr technische Metaphern eine Rolle spielen, um die Perspektive der Vernetzung wiederum im Rahmen einer »Akteur-Medien-Theorie« umstandslos auf eine Delegation »medialer Agenten« zu applizieren.¹³⁰ Damit korrespondieren Konjunkturen von Ausdrücken wie »Operativität«, »Schaltung«, »Schnittstelle« oder »Interfaces« bis hin zur Ausdehnung des Ökologiebegriffs auf komplette kybernetische Environmentalitäten,¹³¹ welche ihrerseits unberücksichtigt lassen, dass jede Erfindung von Technologie bereits in ein soziales Milieu fällt und es voraussetzt, welches ohne *koinonia* nicht zu denken ist. Kultur und Sozialität können nicht das ausschließliche Produkt von Techniken sein, wohl aber bedarf es der »Kultivierung« und »Sozialisierung« von Technologie, um sie entgegen ihrer Tendenz zur Dehumanisierung wieder zu humanisieren. Der lange Schatten posthumanistischer Ansätze und ihrer Sedimentierung in manchen Medienkulturtheorien weist damit einen eklatanten Mangel an einer kulturalistisch gebildeten Sozialphilosophie wie einer sozialtheoretisch informierten Kulturphilosophie auf, denn sie gerieren sich buchstäblich als ›koinonisch‹ blind, insbesondere dort, wo sie auf ein Universum »medialer Agenten« treffen, statt menschliche ›Be-Ziehungen‹ den Vorrang zu geben. Exklusorisch bauen

¹³⁰ Vgl. den Eintrag »Akteur-Medien-Theorie« von Thielmann, Tristan/Schröter, Jens. In: Schröter, Jens (Hg.) (2014): *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Metzler, S. 148–158.

¹³¹ Vgl. dazu insbesondere Hörl, Erich (2014): Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie. In: HKW: *The Whole Earth*, S. 121–130.

sie auf Kommunikationstools, technische Objekte oder operative Systeme und ihre Algorithmen mitsamt dem Phantasma einer Ludifizierung des sozialen Raumes, der seinerseits vornehmlich darin besteht, Programme, Smart Things, Internet-Protokolle oder virtuelle Figuren und technoimaginative Androiden zusammenschalten, nicht aber im eigentlichen Sinne eine soziale ›Be-Gegnung‹ zuzulassen, die von Diversität und der Unvereinbarkeit eines ›Gegenüber‹ zeugt, die folglich auch nicht in bloßen ›Kontakten‹ aufgeht, sondern der Berührung bedarf.¹³²

Dazu passt, dass die sogenannten ›sozialen Medien‹ perfekte Illustratoren dafür bilden, was es auf der anderen Seite heißt, dass es nichts als technische Netzwerke gibt, denn ›zwischen‹ ihren Relationen findet sich nichts, weder ein ›koinonischer Äther‹ noch eine bindende Medialität, sondern bestenfalls Lücken, die die Maschen ihrer Raster aus Knoten und Kanten übriglassen. Ihre Leerstellen stehen emblematisch für ihr papierhaftes *Imaginarium*, ihre luftige Virtualität und Unverbindlichkeit, an denen sie zugleich ihr Unzureichendes finden, denn sie erscheinen einzig durch mathematische Graphen repräsentierbar, nicht durch leibliche Praktiken und das Spiel ihrer Dialoge. Entsprechend enthalten sie selbst keinerlei Informationen darüber, welcher Art ihre Verknüpfungen sind, ob sie zuträglich, sinnvoll oder nützlich sind, ob sie paranoid, neurotisch oder granulierend wirken, ob sie toxisch oder liebevoll sind oder allein durch Begierden beherrscht werden, ob sie großzügig gewähren, emotional und mitfühlend sind oder voller Verachtung sich gleichgültig voneinander abwenden. Und doch obliegen in den gängigen, vor allem medienwissenschaftlichen Rezeptionen der Latour'schen Akteur-Netzwerk-Theorie die Modelle technischer Abstraktion, sodass die *koinonia* selbst nicht mehr sein kann als ein Diagramm, das wie eine Karte über das Soziale und seine kulturellen Umgebungen gelegt wird, die uns jedoch umso weiter von uns entfernt, wie ihr Formalismus fortschreitet. Eine posthumane *koinonia* wäre demnach ein Widerspruch in sich; sie unter posthumanistischen Bedingungen wiederfinden zu wollen, eine Vergeblichkeit. Ist dies nicht der Grund ihres Versagens vor den Konsequenzen einer ausschließlich technisch und medial vorgestellten Sozialität und ihrer immanenten Krise – dem eigentlichen Verlust dessen, was das Soziale zum Sozialen macht?

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriffe und Probleme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?* Zürich Berlin: Diaphanes.

¹³² Dass das Internet und schon gar nicht dessen nächste Stufe im geplanten »Metaverse« keinen sozialen Begegnungsraum bereitstellt, muss an dieser Stelle nicht mehr betont werden.

- Alloa, Emmanuel (2019): Das Unbehagen in der Transparenz. In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*. Bd. 5, Berlin: De Gruyter, S. 155–182.
- Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: Rotbuch.
- Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Berlin Zürich: Diaphanes.
- Arendt Hannah (2002): *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.
- Aristoteles (1995): *Politik*. In: Aristoteles. Philosophische Schriften. Hamburg: Meiner, Bd. 4
- Arndt, Andreas/Zovko Jure (2017): Hegels Anthropologie. In: *Hegel-Jahrbuch*, Sonderband 9, Berlin: Akademie-Verlag.
- Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blanchot, Maurice (1991): *Das Unzerstörbare*. Wien: Passagen.
- Blanchot, Maurice (2005): *Die Schrift des Desasters*. München: Fink.
- Blanchot, Maurice (2015): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin 2. Aufl.: Matthes & Seitz.
- Bloch, Ernst (1972): *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1973): Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien. In: ders.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3 Bde.
- Bollenbeck, Georg (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Byant, Levi/Srnicek, Nick/Harman, Graham (Hgg.) (2011): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re-press.
- Callon, Michel/Latour, Bruno (1992): Don't Throw the Baby out With the Bath School. A Reply to Collins and Yearley. In: Pickering, Andrew (Ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, S. 343–368.
- Davidson, Donald (1990): Was ist eigentlich ein Begriffsschema. In: ders.: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261–282.
- de Angelis, Angelis Massimo (2017): *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed books.
- Derrida, Jacques (1999): Fines Homini. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien: Passagen, S. 133–157.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Engell, Lorenz/Siegert, Bernhard: Editorial: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung. ANT und die Medien* (2013) Heft 5.
- Epiktet (1984): *Handbüchlein der Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold (Ed.) (1986): *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge.

- Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas/Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 101–141.
- Habermas, Jürgen (1976): Was heißt Universalpragmatik. In: Apel, Karl-Otto (Hg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 174–272.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2 Bde.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/M.: Campus.
- Harman, Graham (2002): Stellvertretende Verursachung. In: Austin, Michael/Ennis, Paul (Hgg.): *Speculations III. A Journal in Speculative Realism*. New York, S. 210–240.
- Harman, Graham (2015): *Vierfaches Objekt*. Berlin: Merve.
- Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: Transcript.
- Harrasser, Karin/Haraway, Donna (2010): Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration. In: *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Hgg. v. Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk, 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag, S. 580–594.
- Heidegger, Martin (1947): Über den Humanismus. In: ders.: *Platons Begriff der Wahrheit*. Bern/München: Francke-Verlag.
- Heidegger, Martin (1972): *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1975): Das Wort. In: ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 5. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 217–238.
- Heidegger, Martin (1978): Bauen Wohnen Denken. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. 4. Aufl. Pfullingen: Neske, S. 139–156.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2008): *Identität und Differenz*. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HKW (2014): *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition.
- Horkheimer, Max (2007): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer
- Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung. In: ders. (Hg.): *Die technologische Bedingung: Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, S. 7–53.
- Hörl, Erich (2014): Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie. In: HKW: *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. Ausstellung und Katalog, 3. Aufl. Berlin: Berlin Edition, S. 121–130.

- Jonas, Hans (2003): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1968): *Vorlesungen über Logik*. Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.): Akademie-Ausgabe 9. Band, Berlin: Akademie-Verlag.
- Kant, Immanuel (2017): Vorlesungen über Logik. § 213, Auszug. In: Krämer, Sybille/Schmidt, Sibylle/Schüle, Johannes-Georg (Hgg.): *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Münster: Mentis, S. 65–73.
- Kittler, Friedrich A. (1993): *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*. Leipzig: Reclam.
- Latour, Bruno (1996): On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications. In: *Soziale Welt*. Vol. 47 (1996), S. 369–381.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M: Fischer, sowie ders.: *Das Parlament der Dinge*.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerktheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2018): *Das Parlament der Dinge*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2018): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument Sonderband. Neue Folge.
- Lemke, Thomas (2002): Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault. In: Brodacz, André/Schaal, Gary S. (Hgg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 471–501.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Die Spur des Anderen*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1993): *Totalität und Unendlichkeit*. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg.
- Liebsch, Burkhard (2008): *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2018): *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. 2 Bde, Freiburg: Alber.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Liotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*. 2. Aufl. München: Fink.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Der Verlust der Tugend*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl (1974): *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz-Verlag.
- Massumi, Brian (2014): *What Animals Teach Us About Politics*. Durham/London: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2018): *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Maye, Harun (2010): Was ist eine Kulturtechnik? In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2010, S. 121–135.
- Mayer, Michael (2020): Geldform als Botschaft (Kapital als Medium III). In: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, Bd. 6. Berlin: De Gruyter, S. 163–194.
- Meister, Carolin/Nancy, Jean-Luc (2021): *Begegnung*. Zürich: Diaphanes.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Humanismus und Terror* (1947). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink.

- Mersch, Dieter (2003): Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: Kertscher, Jens/Mersch, Dieter (Hgg.): *Performativität und Praxis*. München: Fink, S. 69–94.
- Mersch, Dieter (2006): Sprache und Aisthesis. Heidegger und die Kunst. In: Peters, Sybille/Schäfer, Martin Jörg (Hgg.): *Intellektuelle Anschauung. Figurationen zwischen Kunst und Wissen*. Bielefeld: Transcript, S. 112–133.
- Mersch, Dieter (2008): ›Anruf‹ und ›Antwort‹. Sprache und Alterität. In: Wiethölter, Waltraut/Pott, Hans-Georg/Messerli, Alfred (Hgg.): *Stimme und Schrift*. München: Fink, S. 91–114.
- Mersch, Dieter (2010): Wendungen des Bezugs. In: ders.: *Posthermeneutik*. Berlin: Akademie, S. 287–308.
- Mersch, Dieter (2013): *Ordo ab chao*. Zürich: Diaphanes.
- Mersch, Dieter (2016): Countenance – Mask – Avatar: The ›Face‹ and the Technical Artifact. In: Gunkel, David J./Marcondes Filho, Ciro/Mersch, Dieter (Hgg.): *The Changing Face of Alterity*. London: Rowman & Littlefield, S. 17–37.
- Mersch, Dieter (2016): Objektorientierte Ontologien und andere spekulative Realismen. Eine Kritische Durchsicht. In: ders./Marszalek, Magdalena (Hgg.): *Seien wir realistisch. Neue Realismen und Dokumentarismen in Philosophie und Kunst*. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 109–159.
- Mersch, Dieter (2019): Ideen zu einer Kritik ›algorithmischer‹ Rationalität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019). Bd. 67, Heft 5, S. 851–873.
- Mersch, Dieter (2022): Der Mensch zwischen Humanismus und Posthumanismus. In: Senkbeil, Thomas/Bilgi, Oktay/Mersch, Dieter/Wulf Christoph (Hgg.): *Der Mensch als Faktizität*. Bielefeld: Transcript, S. 37–66.
- Mersch, Dieter (2024): *Ist der Antihumanismus ein Humanismus* (in Vorbereitung).
- Mersch, Dieter/Rey, Anton/Grunwald Thomas et. al (2023): *Actor & Avatar*. Bielefeld: Transcript.
- Mondzain, Marie-José (2011): *Bild, Ikone, Ökonomie*. Zürich: Diaphanes.
- More, Max (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 3–17.
- More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morton, Timothy (2013): *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2014): *Die Mit-Teilung der Stimmen*. Zürich: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2016): *Die verleugnete Gemeinschaft*. Zürich: Diaphanes.
- Oelmüller, Willi (Hg.) (1978): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: Schöningh.
- Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutations of Desire*. London: Continuum.
- Platon (2011): *Politeia/Der Staat*. In: Platon Werke Griechisch-Deutsch. 6. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 4.

- Plessner, Helmuth (2002): *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1973): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sandberg, Anders (2013): Morphological Freedom. Why We Not Just Want It, but Need it. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 56–64.
- Sapolski, Robert (2017): *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens*. München: Hanser.
- Sartre, Jean-Paul (1963): *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1973): Ist der Existenzialismus ein Humanismus. In: ders.: *Drei Essays*. Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein, S. 7–51.
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2000): Akteur-Netzwerktheorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik. In: Weyer, Johannes (Hg.): *Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung*. München: Oldenbourg, S. 187–210.
- Schüttpelz, Erich (2008): Der Punkt des Archimedes. Einige Schwierigkeiten des Denkens in Operationsketten. In: Kneer, Georg et al. (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, S. 234–258.
- Siegert, Bernhard (2011): Kulturtechnik. In: Maye, Harun/Scholz, Leander (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München: UTB, S. 95–118.
- Simondon, Gilbert (2011): *Tier und Mensch, Zwei Vorlesungen*. Zürich: Diaphanes.
- Snow, C.P. (1998): *The Two Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Strobl, Natascha (2021): *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*. Berlin: Suhrkamp.
- Thielmann, Tristan/Schröter, Jens (2014): Eintrag »Akteur-Medien-Theorie«. In: Schröter, Jens (Hg.): *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Metzler, S. 148–158.
- Tönnies, Ferdinand (1922): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 4. Aufl. Berlin 1922, reprint 2018.
- Turner, Fred (2006): *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: Chicago University Press.
- Vaničel, Alois (2005): *Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1 (Leipzig 1877), Elibron Classics Replica Edition.
- Vita-More, Natasha (2013): Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism. In: More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 18–27.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2007): *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1992): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag.