

Roberto Simanowski

# Facebook-Gesellschaft



Matthes & Seitz Berlin

2016

Werde ich zum Augenblicke sagen:  
Verweile doch! Du bist so schön!  
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,  
Dann will ich gern zugrunde gehn!  
(Goethe: *Faust*, 1808)

Die Fotografie erfasst das Gegebene  
als ein räumliches (oder zeitliches) Kontinuum,  
die Gedächtnisbilder bewahren es,  
insofern es etwas meint.  
(Siegfried Kracauer: *Die Fotografie*, 1927)

Es genügt also nicht, dem Geschwätz  
die Authentizität eines Worts voller Sinn entgegenzusetzen.  
Vielmehr muss man im Geschwätz  
den Unterhalt des Mit-Seins als solchen ausmachen.  
(Jean-Luc Nancy: *singulär plural sein*, 1996)

# Inhalt

<b>Vorbemerkung</b>	7
<b>I. Fremde Freunde</b>	20
1. Freundschaft im 21. Jahrhundert	24
2. Selbstdarstellung als Kontrollwissen	32
3. Sharing der Gegenwartsflucht	40
4. Erfahrungsschwund und Erlebnistaumel	60
<b>II. Automatische Autobiografie</b>	71
1. Fotografische Texte	74
2. Narrative Identität	79
3. Datenbank und mechanische Erzähler	87
4. Posthumane Selbstbeschreibung	99
<b>III. Digitale Nation</b>	109
1. Systemdenken und Hyperlink	115
2. Gedächtnis der Medien	124
3. Narrativer Kollektivzwang	134
4. Grundlose Gemeinschaft	146
<b>Nachbemerkung</b>	164
<b>Anmerkungen</b>	173

## Vorbemerkung

Wie bin ich es leid! Die alte Klage über den Verderb der Jugend. Oder den Untergang der Kultur. Verfall der Sitten. Entfremdung der Menschen. Technologisierung der Kommunikation. Selbstverliebte Selbstdarsteller. Apathie der Rastlosigkeit. Daumen- und Nackenarthrose. Dabei haben viele, die sich jetzt beschweren, doch damit angefangen!

Wie war das, als sie, vor zwanzig, dreißig Jahren, in der Straßenbahn oder im Wartesaal, an ihren Büchern in eine andere Welt versunken waren, als gäbe es keine um sie herum? Diese Fanatiker des Zeitmanagements, die noch im Stehen lasen. Und manchmal selbst im Gehen. Wie jener Student in einem französischen Film über das Universitätsleben im frühen 20. Jahrhundert, der in sein Buch versunken durch die Straßen läuft und schließlich bis zu den Knien in einem Teich steht. Das war amüsant. Denn es galt als sympathisch, wenn Studenten, die die Welt verstehen wollen, die Welt um sich vergessen.

Im echten Leben fühlte man sich von soviel Leseeifer eher bedrängt. Als vergeude man seine Zeit, wenn man an der Busstation die Gegend betrachtet oder stundenlang aus dem Zugfenster schaut und mit dem Nachbarn über Nichtigkeiten plaudert oder im Café offen ist für das, was kommen mochte. Sie aber hielten immer ihr Buch zwischen sich und die Welt, hatten immer etwas zu tun, als gelte es keine Minute zu verlieren. Und heute klagen diese Leute, dass die Jugend ihre Umwelt nicht wahrnimmt?

Zugegeben, manchmal ist es gespenstig, wenn sich alle ringsherum in ihre Geräte verabschieden. Man könnte in der Nase bohren, Grimassen ziehen oder in aller Öffentlichkeit unbezeugt

einen Mord begehen. Andererseits: Wie starrte man einst verloren im Bus vor sich hin! Wie bedrückend die Mittagspause mit dem Gerede der Kollegen! Wie bedrohlich das Schweigen der Eheleute im Restaurant! Statt von krummen Rücken sollte man von den glücklichen Gesichtern reden, die das Smartphone täglich produziert, leuchtende Augen weltweit und in jeder Generation: die ungeduldigen Vorschulkinder am iPad im Wartesaal; die Begeisterung des Achtjährigen, der mit dem Handy der Mutter dem Freund ein Selfie schickt; die Freude des Taxifahrers im Stau über ein WhatsApp; selbst die Alten sind begeistert, wenn die Enkel auf dem Skype-Bildschirm erscheinen. Und was ist schöner als eine junge Frau, die konzentriert auf ihr Smartphone schaut? Der Sex-Appeal eines Menschen, der weiß, was er will, und keine Minute zu verschenken hat. Wieviel besser als ein Student knietief im Teich!

Warum dann der Aufschrei bei soviel Erfolg? Warum gerade von denen, die damit angefangen haben? Wie kleinlich, darauf zu bestehen, dass wenigstens ein Buch auf dem Gerät ist statt Facebook oder Candy Crush. Wie verlogen, Excitement nur gelten zu lassen, wenn es der konzentrierten Lektüre >wertvoller< Texte entspringt. So paart sich Technikangst mit Bildungsdünkel – unbewusst gekoppelt an die irre Hoffnung, das Leben werde nach dem eigenen Tod ohnehin alle Attraktivität verloren haben. Dabei ist nicht einmal klar, warum man das aufschlussreiche Buch noch der Zerstreuuung vorziehen sollte. All die Kritik am Umgang der Jugend mit den neuen Medien beruht auf einem Weltverständnis, das schon gestern von gestern war. Das noch ganz auf Kritik und Zukunft setzt, statt die Gegenwart zu loben, wie sie ist. Sollen sie klagen über Verderb und Untergang, wie ihnen lieb ist, sollen sie sich gegenseitig bestätigen, dass ihre Zeit die bessere war, mögen sie sich noch so glaubhaft versichern, dass nun alles zugrunde geht: Ich kann und will es nicht mehr hören!

\* \* \*

Inzwischen ermahnen Lautsprecheransagen an Rolltreppen, nicht nur aufs Handy zu schauen. Inzwischen postet die Polizei Warnvideos, in denen textende Fußgänger brutal von Autos erfasst werden.<sup>1</sup> Inzwischen gehört es zur täglichen Erfahrung: Passanten, die auf ihr Handy starren wie einst der Student auf sein Buch. Widerstand, gar ein trotziges Im-Weg-Stehen, Kopf im Nacken, Blick in den Himmel, wenn Fußgänger mit *ambient attention* durch überfüllte Straßen zu kommen glauben, wirkt da hilflos aggressiv – sie weichen einem aus ohne aufzublicken. Kommentieren lässt sich dies nur noch mit einem Bild aus der Zukunft (der Suppentopf gegen Einsamkeit mit eingestanztem Smartphone-Halter) oder im Modus des Spiels: Wer findet als Erster eine lückenlose Zehnerreihe an über ihr Telefon gebeugten Gestalten in der U-Bahn? Besser beraten ist, wer die neue Technik heimlich für alte Zwecke nutzt und (im Wartesaal, im Pub) Kant auf dem Bildschirm hat statt Facebook. Das Smartphone als Trojanisches Pferd für Akademiker: dieses Zeitalter ist ohne Frage spannend.

Was ärgert uns (falls es uns ärgert), wenn wir ringsum Menschen in ihre Geräte versunken sehen? Was fehlt uns, wenn sie uns ignorieren? Sind wir enttäuscht, dass sie sich so brutal einer Begegnung mit uns entziehen? Sind wir besorgt, dass sie vor sich selbst davonlaufen? Warum denken wir über den Studenten im Teich anders als über die Smartphoner auf der Straße? Ist die Bewertung der Medienbesessenheit abhängig von der Anzahl derer, die ihr verfallen? Von der Art des Mediums und seinen Inhalten? Vom Geschäftsmodell der Betreiber? Medienhistoriker wissen, dass fast jedes neue Medium auf die Skepsis und Missgunst der älteren Generation stieß. Die Klage über den kulturellen Niedergang der Jugend ist älter als die christliche Zeitrechnung. Wer je seinen Eltern ein Smartphone schenkte, weiß aber auch, wie begeistert man selbst als Skeptiker von der neuen Technik reden kann. Die Sachlage ist alles andere als klar.

So versuchen, wenn es um neue Medien geht, die Gebildeten

unter ihren Verächtern, dem Impuls schneller Verdammung zu widerstehen. Vorwürfe gibt es viele: Kapitalisierung der Gefühle, Kommerzialisierung der Kommunikation, Selbstvermarktung und Selbstüberwachung, Narzissmusschmiede, Banalitätenclub, Zeitverschwendung ... Es ist nicht so, dass diese Vorwürfe prinzipiell falsch wären. Aber man muss reflektieren, welche Argumentation ihnen zugrunde liegt. Der Vorwurf der Zeitverschwendung beispielsweise ist nur sinnvoll, wenn es ein normatives Zeitverwendungskonzept gibt, wie in den Hochzeiten der Aufklärung, als es hieß: »Ein Lesen, womit man bloß die Zeit vertreiben will, ist unmoralisch, weil jede Minute unsres Lebens mit Pflichten ausgefüllt ist, die wir ohne uns zu brandmarken nicht vernachlässigen dürfen.«<sup>2</sup> Welche Pflichten füllen unser Leben heute aus? Gibt es noch ein gesellschaftspolitisches Ziel, für das es sich täglich und stündlich einzusetzen gelte? Ermahnt das berühmte *Sapere aude!* der Aufklärung weiterhin zu anhaltender Selbstvervollkommnung? Ist die politische oder ideologische Kommunikation wirklich besser als die banale und kommerzielle?

Die Bewertung der mit den neuen Medien einhergehenden Kulturformen ist unvermeidlich politisch bestimmt, aber auch geschichtsphilosophisch und nicht zuletzt generationsspezifisch. Teenager spechen anders über Facebook als Ruheständler, so wie sie anders über Konsumkultur denken als die Anhänger der Kritischen Theorie. Betrachtet man die Gegenwart, erkennt man eine schwindende Bereitschaft, sich unglücklich zu fühlen unter den aus kritischer Perspektive katastrophalen Umständen: Kultur des Konsumismus, Verlust der Privatsphäre, Entfremdung des Subjekts, Umweltzerstörung, soziale Missstände, weltpolitische Spannungen ... Der Trend zum Einverständnis erhält philosophische Rückendeckung durch Aufrufe zum positiven Denken, zu affirmativer Emotion und kindlicher Weltumarmung. Zwar erfolgt die Umarmung zumeist ohne orgiastische Exzesse, aber auch ein gebändigter Genuss genügt, um den Impuls zur Negation des Status quo, auf den die Kritische Theorie zielt, zu neu-

tralisieren. Die Gesellschaft ist beliebter, als ihren Kritikern lieb ist, und so sind es die neuen Medien.<sup>3</sup>

Eine der Hauptadressen für all die Smartphone-Nutzer im Stadtbild ist Facebook. Auch hier zeugt die Bewertung der damit verbundenen Problemfelder – Werbung, Privacy, Banalität – von der Haltung, die man zur Gesellschaft insgesamt einnimmt. Auch hier verstellt übereilte Ablehnung nur den Blick für tiefer liegende Probleme. Warum zieht Facebook trotz der gewichtigen Einwände weiterhin immer mehr Nutzer an? Weil ein Großteil der Menschheit verführbar ist? Weil der Lock-in-Effekt jeden Widerstand bricht? Die erste Antwort ist arrogant, die zweite führt geradewegs zur nächsten Frage: Wie bringt es Facebook zu jener kritischen Masse, der sich kaum jemand entziehen kann? Dieser Essay geht davon aus, dass es mehr als ein Jahrzehnt nach der Gründung von Facebook Zeit ist für Fragen, die sich nicht zu Frieden geben mit all den richtigen Antworten.

Für den Philosophen und Politikwissenschaftler Charles Taylor legitimiert sich eine Kultur – wie abwegig ihre Ansichten und Praktiken Beobachtern mit anderen Wertvorstellungen auch erscheinen mögen – allein schon durch die lange Dauer ihres Bestehens.<sup>4</sup> Die kulturellen Werte, die Facebook repräsentiert (Selbstdarstellung, Transparenz, Interaktion), sind zwar vergleichsweise jung, erfreuen sich aber zweifellos breiter Zustimmung. Es mag zu früh sein, Facebook die Legitimation der Dauer zuzusprechen, die angesichts der rasanten Entwicklung im Reich des Digitalen ohnehin ein Widerspruch wäre. Aber es ist gewiss auch zu spät, Facebook als Irrtum abzutun oder als Betrug. Die Frage ist nicht, mit welchen unredlichen Mitteln zu welchen unlauteren Zwecken Facebook seine Nutzer zum Veröffentlichenden ihres Privatlebens bringt. Die Frage ist, worin der Reiz dieser Offenlegung besteht. Was ist die kulturelle Basis des Lock-in? Warum werden noch immer so viele so hoffnungsvoll zu Facebookern?

Die kurze Antwort lautet: Facebook ist cool und macht Spaß. Darüber hinaus hört man zumeist diese Gründe: 1. Facebook vermittelt das spannende Gefühl, eine öffentliche Person zu sein, mit eigener Geschichte, Fotostrecke, Audienz und Fanpost. 2. Facebook erlaubt den Einblick in das Leben der anderen, als eine Art >Fernsehen< mit den Figuren der eigenen Biografie als Darsteller. 3. Wer sich richtig >befreundet<, wird die Inputs und Diskussionen finden, die ihn interessieren: Gossip, News, Veranstaltungstipps, politischer Aktivismus, Kulturkritik, akademische Links. 4. Facebook erlaubt Kommunikation mit äußerst geringen Interaktionskosten: Man sendet *allen* und empfängt von *allen* ohne lästige Adressierung und Empfangsbestätigung. 5. Facebook ermöglicht, sich in verschiedenen Gruppen und zu verschiedenen Themen zu engagieren, und vermittelt darüber hinaus das Gefühl, Teil einer Gemeinschaft zu sein.

Alle diese Gründe sind richtig und bleiben doch an der Oberfläche. Um Facebook zu verstehen, muss man über Facebook hinausgehen. Man muss jenseits des Naheliegenden Facebook als Antwort auf ein Problem verstehen, das das (post)moderne Subjekt mehr oder weniger bewusst umtreibt. Man muss Facebook als Symptom einer kulturellen Entwicklung verstehen, die geschichtsphilosophisch zu denken ist und nicht vorschnell auf Szenarien politischer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung reduziert werden sollte. Die politisch-ökonomischen Konsequenzen des Systems Facebook sind tiefer anzusetzen. Zum einen generiert Facebook durch die Akkumulation und Analyse persönlicher Daten Herrschaftswissen und treibt auf diese Weise den Kommerzialisierungsprozess voran. Zum anderen produziert es durch seine Einladung zu reflexionsarmer Selbsterfahrung genau jene Subjekte, die an diesem Prozess keinen Anstoß mehr nehmen. Damit liegt es im Trend des affirmativen Gesellschaftsbezugs und treibt diesen zugleich voran. Facebook ist so beliebt, weil es erlaubt, die Gesellschaft, die die unsrige ist, zu lieben.

Je gewichtiger Facebook als Symptom und Motor einer kulturellen Entwicklung in Erscheinung tritt, umso näher liegt es, von einer *Facebook-Gesellschaft* zu sprechen: eine Gesellschaft, deren Kommunikationsformen und Kulturtechniken maßgeblich durch die Praktiken der Selbstdarstellung und Weltwahrnehmung auf Facebook bestimmt sind. Ein solcher Gesellschaftsbegriff ist zum einen nicht an die konkrete Mitgliedschaft bei Facebook gebunden, so wie man selbst kein Auto besitzen muss, um Teil der Autogesellschaft zu sein und täglich deren Auswirkungen zu erfahren. Zum anderen ist der Begriff Facebook-Gesellschaft nur dann akzeptabel, wenn Facebook metonymisch verstanden wird: als Platzhalter für vergleichbare soziale Netzwerke, die mit ähnlichen technischen und sozialen Dispositiven der Gesellschaft eine bestimmte Weise des Denkens, Fühlens und Handelns beibringen.<sup>5</sup> Die zentralen Merkmale der Facebook-Gesellschaft sind – jenseits jeder konkreten Facebook-Gemeinschaft – Folgen dieser sozialen Netzwerke: das Verschwinden der Gegenwart und der Verlust reflexiver Welt- und Selbstwahrnehmung. Da beide Phänomene vor allem durch Facebook vorangetrieben werden, dessen Unternehmensleitung zugleich ausdrücklich gesellschaftsverändernde Ambitionen verkündet, ist dieses Netzwerk sowohl für die Begriffsbildung als auch für die ausführliche Untersuchung der zweckvollste Kandidat.<sup>6</sup>

Es gäbe viele Schlagworte, um das Wesen der Facebook-Gesellschaft auf einen Begriff zu bringen, von denen die meisten sich kaum ins Deutsche übersetzen lassen: Hyperattention, Multitasking, Transparenz, Big Data, Immanenz, Interaktion, Unmittelbarkeit, Sharing, Tagging, Ranking, Quantification, Update, Refresh, Selfie, Like, Crowd, Jetzt. Ein wesentliches Phänomen der Facebook-Gesellschaft, auf das viele dieser Stichworte hinauslaufen, ist mangelnde Zeitgenossenschaft. Diese mangelnde Zeitgenossenschaft resultiert aus dem paradoxen Gegenwartsverhältnis der Facebook-Gesellschaft: sie vernichtet die Gegenwart, indem sie diese permanent festhält. Das klingt widersinnig und

kontraintuitiv, denn immerhin führt die auf Facebook (und anderen sozialen Netzwerken) praktizierte Kultur des Mitteilens dazu, dass immer mehr Menschen so gut wie alles, was sie erleben, auch dokumentieren und einander präsentieren. Genau dieser Mitteilungsdrang aber verhindert, dass die Gegenwart tatsächlich wahrgenommen wird. Das mehr oder weniger reflexhafte, mehr oder weniger reflexionslose Dokumentieren des erlebten Augenblicks ersetzt dessen wirkliche Erfahrung. Indem Gegenwart archiviert wird, so eine These dieses Essays, wird sie zugleich verneint, ignoriert, außer Kraft gesetzt; man fällt im Grunde aus der Zeit, und zwar nicht obwohl, sondern weil man diese permanent festhält. Das mag an Hegels Begriff der »Aufhebung« erinnern; allerdings fehlt der Dialektik von Negation, Bewahrung und Aufwertung bei Facebook Letzteres. Gegenwart wird nicht erkenntnistheoretisch auf eine höhere Stufe gehoben, sondern auf eine niedrigere abgesenkt. Denn erst die *distanzierte* Nähe der Reflexion erlaubt, Gegenwart zu verstehen: ihre Komplexität, ihr Potenzial, ihre Schattenseiten und die Alternativen, die sie versperrt. Wahre Zeitgenossenschaft, so der italienische Philosoph Giorgio Agamben, ist im Modus absoluter Unmittelbarkeit gerade nicht möglich. Die Facebook-Gesellschaft aber ist eine Gesellschaft der Unmittelbarkeit, eine Ungedulds- und Immersionsgesellschaft.<sup>7</sup>

Distanz, Reflexion und Immunität gegenüber den Blendungsversuchen der Gegenwart ist das, was soziale Netzwerke wie Facebook überwinden und verhindern: durch spontane, visuelle und automatisierte Mitteilungen sowie perspektivisch durch immersive *Augmented Reality*-Technologie. Die Zukunft, so Mark Zuckerberg im Juli 2015, liegt in unmittelbarer Mitteilung des Erlebten: »Wir werden AR und andere Geräte haben, die wir fast die gesamte Zeit tragen können, um unser Erlebnis und unsere Kommunikation zu verbessern.« Was Zuckerberg eine Verbesserung des Erlebens und Kommunizierens nennt, ist das Ende der Sprache als Mittel der Kommunikation, wie es ansatzweise schon

praktiziert wird, wenn per Snapchat das Erlebte nicht mehr in Worte gefasst, sondern als Bild festgehalten wird. Facebook – und die gesamte »affective computing«-Industrie – erscheint so als die technische Antwort des 21. Jahrhunderts auf die im 20. Jahrhundert immer akuter werdende Krise der Repräsentation: Die Unzuverlässigkeit der Sprache wird mit non-verbaler Dokumentation kuriert. Da Sprache *das* Medium der Reflexion ist, mit dem wir die Distanz zur Welt einnehmen, die uns erlaubt, diese zu erkennen, ist jeder Versuch, über sie hinauszugehen, zugleich ein Verlust an Zeitgenossenschaft. Diesen Verlust verstärkt der Vormarsch des »mathematisierten Denkens«, das, als weiterer Form des sprachlichen Verstummens, im Banne der Zahl und in Gestalt von Algorithmen operiert. Es ist Teil kybernetischer Zukunftskonzepte, die zwar weit über die Facebook-Gesellschaft hinausweisen, aber wesentlich auf deren Eigenschaften – insbesondere die zunehmende Datafication bei gleichzeitiger Entwertung von Reflexion – aufsetzen.<sup>8</sup>

Die kollektive Selbsterfahrung der Facebook-Gesellschaft erfolgt im Rahmen sozialer Netzwerke zunehmend jenseits kultureller Erinnerung oder Großer Erzählungen, was sie von den Ansprüchen der Vergangenheit und Zukunft auf die Gegenwart befreit. Man verbindet sich einander – unabhängig von weltanschaulicher Übereinstimmung und ideologischer Verpflichtung – im Ritual des Technischen. Dieses Absehen vom Rationalen und Ideologischen erlaubt eine Gemeinschaftlichkeit über alte Grenzen hinweg, die in sozialen Theorien des Intuitiven und der »erotischen Logik« gefeiert wird.<sup>9</sup> Aber sichert dies schon die Fähigkeit, das Andere zu ertragen, zu dulden, zu respektieren, sobald es näher kommt als die Statusmeldung eines Facebook-Freundes? Wie gewappnet ist die Leichtigkeit des Seins, die soziale Netzwerke jenseits ernsthafter Debatten offerieren, gegen neue Propheten, die für komplexe Fragen einfache Antworten haben und nie um eine ›Wahrheit‹ verlegen sind? Die zunehmend zu beobachtende Aggressivität, wenn schließlich doch un-

terschiedliche Positionen aufeinandertreffen, lässt vermuten, dass auch auf dieser Ebene der Operationsmodus der Facebook-Gesellschaft nicht die Zeitgenossenschaft entwickelt, die erlaubt, jene Eigenschaften zu entwickeln, die im Zeitalter der Globalisierung und Massenimmigrationen ein tolerantes Miteinander des Verschiedenen ermöglichen.

Vor dem Hintergrund dieser methodischen Überlegung und theoretischen Perspektive behandelt der vorliegende Essay sein Thema mit einem besonderen Augenmerk auf psychologische, erzähltheoretische und politische Gesichtspunkte. Drei Thesen dienen dabei als Leitfäden: 1. Hinter dem Narzissmus rastloser Facebook-Nutzer steckt die Angst vor dem eigenen Erleben, das durch die jeweilige Mitteilung des Augenblicks an die Netzwerkgemeinde delegiert wird. 2. Facebook generiert diesseits narrativer Reflexion mehr oder weniger automatisiert eine episodische ›Autobiografie‹, deren eigentliche Erzähler das Netzwerk und die Algorithmen sind. 3. Soziale Netzwerke bilden im Rahmen ihrer Oberflächenkommunikation zwar eine gewisse kosmopolitische Gemeinschaft jenseits politischer und kultureller Differenzen, entwickeln dabei aber kein Toleranzmodell, das vor der Rückkehr totalitärer Sinngebungsgeschichten schützt.

Während Facebook den Ausgangspunkt der Diskussion bildet, ist ihr Zweck und Endziel das Verständnis der Facebook-Gesellschaft. Dazu ist es geraten, gelegentlich nicht nur über Facebook hinauszugehen, sondern auch Ausflüge in angrenzende Themenfelder und frühere Epochen der Kulturgeschichte zu unternehmen: zu Philosophen und Schriftstellern vergangener Jahrhunderte, zu Theoretikern vergangener Jahrzehnte. Diese Ausflüge sind ein Angebot, das sich auch aus Agambens Verständnis von Zeitgenossenschaft durch Distanz ergibt. Es ist sicher nicht so, dass man nicht über Facebook schreiben könnte, ohne Blaise Pascal, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Wolfgang von Goethe, Jean Paul, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Walter Ben-

jamin, Siegfried Kracauer, Theodor W. Adorno oder Paul Ricœur, Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman, Pierre Nora, Gianni Vattimo und Jean-Luc Nancy zu erwähnen. Aber wenn man mit diesen Denkern auf das Phänomen Facebook blickt, ergeben sich Perspektiven, die über die üblichen Argumentationslinien hinausweisen. Indem der vorliegende Essay diese Blickwinkel einnimmt, eröffnet er Gedankenräume, die auch dann, wenn sie nicht mit der nötigen Geduld ausgelotet werden können, inspirierend sein mögen: für weitere Überlegungen und für künftige empirische Studien.<sup>10</sup>

### III. Digitale Nation

»Noch niemals hat eine Zeit so gut über sich Bescheid gewusst, wenn Bescheid wissen heißt: ein Bild von den Dingen haben, das ihnen im Sinne der Fotografie ähnlich ist.« Was wie ein Kommentar zu unserer allgegenwärtigen Produktion und Rezeption von Bildern klingt, ist Siegfried Kracauers Beschreibung der Situation um 1927, als die Welt sich ein »Fotografengesicht« zugelegt hatte und »in dem räumlichen Kontinuum aufzugehen strebt[e], das sich Momentaufnahmen ergibt«. Der Zweifel, der im zitierten Befund anklingt, führt wenige Zeilen später zur Umkehrung des Gesagten: »Noch niemals hat eine Zeit so wenig über sich Bescheid gewusst. Die Einrichtung der Illustrierten ist in den Händen der herrschenden Gesellschaft eines der mächtigsten Streikmittel gegen die Erkenntnis. Der erfolgreichen Durchführung des Streiks dient nicht zuletzt das bunte Arrangement der Bilder. Ihr *Nebeneinander* schließt systematisch den Zusammenhang aus, der dem Bewusstsein sich eröffnet.« Kracauers Zweifel rührt nicht aus dem Umstand, dass die Bilder der Illustrierten die Aufmerksamkeit des Publikums mit der Scheinwelt des Glamours absorbieren, wie das Foto der Filmdiva suggeriert, die am Anfang des Essays besprochen wird. Das Problem beginnt vor der Verstellung: im Medium selbst. Es liegt darin, dass »in der Fotografie die Raumerscheinung eines Gegenstandes seine Bedeutung ist« im Gegensatz zur Malerei, wo »die Bedeutung des Gegenstandes zur Raumerscheinung [wird]«: »Beide Raumerscheinungen, die >natürliche< und die des erkannten Gegenstandes, decken sich nicht.«<sup>145</sup>

Mit dem Medium Fotografie stellt sich plötzlich die Frage, wer die Bedeutung der Dinge bestimmt: der Mensch oder die

Dinge selbst. Indem wir die Gegenstände auf der Ebene ihrer Evidenz wahrnehmen, so Kracauers These, ist uns der Zugang zu ihrer Wahrheit versperrt. Baudrillard wird diese Konstellation später zur Entscheidung zwischen der »Philosophie des Subjekts« und der »Antiphilosophie des Objekts« zuspitzen. Ein »Streikmittel gegen die Erkenntnis« ist die Fotografie nicht nur durch die bewusste Verzerrung der Realität in gestellten Fotografien, womit – medientheoretisch statt ideologiekritisch betrachtet – noch wie in der Malerei die Bedeutung des Gegenstandes zur Raumerscheinung wird: die Bedeutung, die man der Diva zum Beispiel in der Logik der Filmindustrie geben möchte. Neben dem Erkenntnisbetrug mittels Medium gibt es den Betrug um Erkenntnis, der vom Medium selbst ausgeht: die Verdrängung der subjektiven Perspektive durch den Blick der Kamera, der »Wahrheit« auf die »nackte« Raumerscheinung der Dinge reduziert. Mit der (scheinbaren) Selbstentäußerung der Dinge operiert man auf der Ebene der Realität statt der Ansichten über sie. Während es auf Letzterer den Anspruch auf Sinngebung und Wahrheit gibt und damit potenziell den Widerspruch zu jedem Angebot, erübrigt sich der Streit auf der Ebene der Realität durch ihre Evidenz. Das Ergebnis ist eine »der stummen Natur verfallene Gesellschaft [...], mit der nichts gemeint ist«. <sup>146</sup>

Die von Kracauer imaginierte stumme Gesellschaft ist die Facebook-Gesellschaft, ihr Kracauer heißt Bernhard Stiegler, der das Verstummen der Gesellschaft als Aufmerksamkeitsstörung und Infantilisierung beschreibt. Die digitalen Medien treiben diesen Prozess voran schon durch ihr technisches Dispositiv (Multitasking, Interaktion, Hyperlink), das eine Verschiebung von der *deep attention* zur *hyper attention* – als »Hyper-Stimulation« und »Hyperaktivität« – mit sich bringt und damit ein Mehr an Aufmerksamkeit lediglich im Sinne reflexionsloser »Wachsamkeit«. <sup>147</sup> Stiegler liest diese psychogenetische Mutation machttheoretisch als Aushöhlung des für jede Demokratie nötigen Rasonnements. Sein Kulturpessimismus ist so ungeschönt wie

einst die Kritik der Kritischen Theorie an der Massenkultur und wurde beschrieben als Erweiterung von Hannah Arendts Eichmann-Analyse auf unsere gesamte Kultur.<sup>148</sup> Die Bezüge für Stieglers Gegenwartskritik sind der Emanzipationsimperativ der Aufklärung und die Verantwortungsethik der Ökologiebewegung, zentraler Kritikpunkt ist der »short-termism«, den das »consumerist model« und der neo-liberale Finanzkapitalismus verkörpern – als »disinvestment« in die Zukunft und als Etablierung einer »society of carelessness«.<sup>149</sup> Dieser »short-termism« ist nichts anderes als der Sieg des hedonistischen Lovell über den visionären Faust, an dem, wenn es dabei bleibt, die Welt, so Stieglers Überzeugung, zu Grunde gehen wird.

Das epistemologische Zentrum von Stieglers Kritik lautet »cognitive and affective proletarianization«: die Auslagerung des Kognitiven und Affektiven in Technologien sowie die Entwertung von Wissen zu Information und von Erfahrung zu Know-How. Wenn Stiegler die unkodierte Erinnerung der Aufzeichnungsmedien Videorekorder und Computer problematisiert, weil ihr, anders als im Fall der Beschreibung, das aktive Eingebundensein des Senders in die Produktion des Erinnerungsträgers fehlt, ergibt sich der Anschluss an Kracauers medienontologische Diskussion der Fotografie und damit auch an die im vorliegenden Buch mit der Fotografie verbundene Betrachtung der Facebook-Gesellschaft. Die unkodierte Erinnerung entspricht sowohl der »Raumerscheinung« der Gegenstände bei Kracauer als auch der automatischen oder automatisierten Einträge auf Facebook sowie der visuellen Kommunikation per Snapchat. Stiegler setzt dem Verlust des Kognitiven prinzipiell die Psycho-technik der Schrift entgegen: als Mittel der Beschreibung, Analyse und Resynthesierung des behandelten Objekts, das im Prozess seiner »Textualisierung« eine »rationale Stofflichkeit« erhält. Die Entwicklung der sozialen Netzwerke aber weist – das illustrieren Zuckerbergs Visionen des »frictionless sharing« und Snapchats vergessliche Schnapsschusskommunikation – in die

entgegengesetzte Richtung: zu einer visuellen und indexikalischen Stofflichkeit vorbei an Vorgängen der Rationalisierung. In der Alltagskommunikation drückt sich diese Verschiebung vom Gedanklichen zum Stofflichen im Wechsel vom Zusammenfassen zum Zitieren aus, wenn beispielsweise ein Video oder Text dem Gesprächspartner gegenüber nicht mehr wiedergegeben, sondern am Smartphone hingehalten wird.<sup>150</sup>

Das populäre Pendant zu Stiegler ist Nicholas Carr, der 2010 in seinem Buch *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brain* das Internet als »Ökosystem von Ablenkungstechnologien« beschreibt, das zu einem »Wandel vom Lesen zum sogenannten Powerbrowsen« führe.<sup>151</sup> Das menschliche Handeln werde oberflächlich, weil die Oberfläche des Mediums – die Linkstruktur, das Multitasking, die Vernetzung – eine Vertiefung der Konzentration hemmt. Was andere Internetbeobachter und Hirnforscher als Stimulation des Gehirns zu intensiverer Arbeit preisen, hält Carr mit der Hirnforscherin Maryanne Wolf – auf die sich auch Stiegler bezieht – nur für den Gewinn sensorischer Flinkheit zu Lasten kognitiver Schärfe: »Diese konstante geistige Koordination hält das Gehirn von der eigentlichen Aufgabe ab, einen vorliegenden Text oder andere Informationen zu interpretieren [...] Wir werden zu ›reinen Informationsentschlüsslern‹ degradiert.« Carr befürchtet im Verlust des *deep reading* und *deep thinking* den Verlust auch des Gedächtnisses, weil die Gegenstände nicht mehr genügend Aufmerksamkeit genießen, um per Synapsenbildung vom Hippocampus zur Hirnrinde, vom Kurz- ins Langzeitgedächtnis verschoben werden zu können.

Auf diesen kulturpessimistischen Befund gibt es vier mögliche Reaktionen. Die einfachste heißt Zustimmung. Man mag streiten, wie real die annoncierte Gefahr bereits ist und wie sehr die Interaktionskultur der digitalen Medien sie verschärft. Gleichwohl befindet sich auf der sicheren Seite, wer in die Warnung einstimmt. Wie sollte man den Verlust konzentrierten Lesens nicht

beklagen? Wer würde öffentlich erklären, komplexes Denken sei verzichtbar?

Dagegen kann man den Befund anzweifeln und auf die Verdummungsthese mit der These des Intelligenzgewinns antworten. Dieser kulturoptimistische Blick auf die digitalen Medien beruht allerdings zumeist auf einem diskreten Kategorienwechsel: von Geistestiefe zu Geistesgegenwart. Behauptet wird, dass die Praxis der digitalen Medien zu einer effizienteren Informationsverarbeitung und höheren Problemlösungskompetenz führt, womit Computerspiele, Powerbrowsing, Multitasking von neurowissenschaftlichen Untersuchungen ihren Ritterschlag erhalten: als gute Wege, das Gehirn jung und aktiv zu halten. Ganz gleich wie verlässlich das Argument ist, es entschärft gerade nicht den Vorwurf, dass die neuen Medien zu reinen Informationsentschlüsslern degradieren und eine reflexionslose Wachsamkeit fördern.<sup>152</sup>

Die dritte Antwort auf den kulturpessimistischen Befund ist seine Relativierung durch die Hoffnung, dass in der Gefahr auch das Rettende wächst, das dann mitunter gerade in jenen Medien gesehen wird, von denen die Gefahr ausgeht. Diese Position nimmt in gewisser Weise auch Stiegler selbst ein, wenn er sich von der Partizipationskultur der digitalen Medien die Ersetzung der globalen »mercantile production of memory« durch ein neues Zeitalter des transindividuellen Gedächtnisses verspricht. Die Diskussion in Kapitel eins und zwei lässt dies bezweifeln: Zum einen wird Gegenwart gerade wegen der partizipatorischen Netzwerke gar nicht mehr wirklich erfahren, sondern als mehr oder weniger unkodierte Aufnahme einer phatischen Kommunikation überantwortet, zum anderen fördert die Selbstbeschreibung auf sozialen Netzwerken eher das episodische, der Augenblicklichkeit verhaftete Wahrnehmungsmodell als das narrative, der Reflexion dienende.<sup>153</sup>

Die vierte Reaktion schließlich ist die heikelste: Zustimmung zum Befund bei Verweigerung der üblichen Bewertung. Diese Position stellt nicht den Oberflächeneffekt der digitalen Medien

oder die anti-narrative Wirkung von Facebook in Frage, wohl aber die damit verbundene Verlustanzeige. Sie verteidigt das episodische Identitätsmodell mit Blick auf die Kosten des Narrativen – Kohärenzdruck, Kausalitätsgebot, Selektionsverfahren – und führt die Betrachtung über die bisher behandelten Themen hinaus: zu Fragen der ideologischen Systembildung, kulturellen Identitätsfindung und kollektiven Erinnerung. Denn in all diesen Bereichen kommt das Narrative in durchaus problematischer Weise zum Einsatz, sei es als Ausgrenzung des Anderen oder als Fremdbestimmung des Individuums durch die Vorgaben des kollektiven Gedächtnisses. Wird der Wert des Narrativen in Frage gestellt, steht freilich auch die Bewertung seiner Gefährdung zur Disposition: Neue Kulturtechniken wie Hyper-Attention, episodische Identität und phatische Kommunikation erscheinen dann weniger als Gefahr und Verlust; drohende Zukunftsphänomene wie eine Gemeinschaft der Oberflächlichkeit und eine Kultur des Vergessens verlieren dann ihr negatives Vorzeichen.

Das intellektuelle Abenteuer der vierten Reaktion liegt darin, die negativen Folgen eines an sich positiven Phänomens aufzudecken – und vice versa die positiven Aspekte eines an sich negativen Prozesses. Die bestimmende Frage lautet: Inwiefern stehen kulturelle Narration und kollektives Gedächtnis im Widerspruch zum Kosmopolitismus der Aufklärung und zur Menschenrechtsdebatte der Gegenwart? Die damit vorgenommene Erweiterung der Perspektive sprengt zwangsläufig den bisherigen Untersuchungsrahmen und orientiert sich zunächst vor allem am zweiten Teil des Begriffs Facebook-Gesellschaft, bevor der erste wieder zentral wird: als möglicher Praxisort eines philosophischen Modells des »grundlosen« Miteinanders. Zu beginnen ist mit dem Hyperlink, der heute oft als Quelle des Übels gilt, vormals aber für viele der zentrale Bezugspunkt kritischen Denkens war.

## 1. Systemdenken und Hyperlink

Der Hyperlink ist die mechanische Inkarnation der zerklüfteten »Punkt-Zeit«. Er ist – als permanente Wiederholung von Ankunft und Absprung – der Widerspruch zum Prinzip der Kontinuität, Kohärenz und Kontemplation. Die Kritik an ihm formiert sich erst mit historischer Distanz. Als der Hyperlink neu war, begrüßte man ihn begeistert als Praxis postmoderner Theorie, weil er Hierarchien untergrub und Alternativen schuf. Man feierte im Hypertext den »Tod des Autors«, weil nun die Leser die Struktur des Textes mitbestimmen konnten. Man beschwor die Struktur der Vernetzung, Rekonfiguration und Relativierung wegen ihrer Auflösung textueller Abgeschlossenheit als Stärkung der konstruktivistischen Wahrnehmungsperspektive gegenüber der objektivistischen. Man prophezeite gar eine Revolution hin zu Ironie und Skeptizismus.<sup>154</sup> Ein Vierteljahrhundert später ist dieser Nimbus aufgebraucht. Stand der Hyperlink einst als Symbol des kritischen Denkens akademisch hoch im Kurs, symbolisiert er nun eher den Angriff auf die vertiefte, konzentrierte Lektüre, die durch die nötige Navigationsentscheidung und den jederzeit möglichen Absprung in andere Kommunikationskontexte permanent unterbrochen werde. Der Hyperlink ist inzwischen ein Antiheld – es sei denn, man koppelt ihn an ein Denkmodell aus der Mitte des letzten Jahrhunderts.

Anfang 2010 vergleicht die *Times* das rastlose Navigieren zwischen unterschiedlichsten Websites mit dem Verhaltensmodell des Fuchses. Anlass dafür ist nicht etwa das Icon des Mozilla-Browsers *Firefox*, das einen Fuchs um den Globus spannt, sondern der Essay *The Hedgehog and The Fox* des Philosophen Isaiah Berlin, der 1953 die beiden Denkmodelle Igel und Fuchs entwirft. Während die Igel »alles auf eine einzige, zentrale Einsicht beziehen, auf ein mehr oder weniger zusammenhängendes oder klar gegliedertes System, im Rahmen dessen sie verstehen, denken und fühlen«, verfolgen die Füchse widersprüchliche Ziele und

»leben, handeln und denken in einer Weise, die eher zentrifugal als zentripetal zu nennen ist, ihr Denken ist sprunghaft oder ver schwommen, bewegt sich auf vielen Ebenen und ergreift das Wesen einer großen Vielfalt von Erlebnissen und Gegenständen um ihrer selbst willen, ohne bewusst oder unbewusst den Versuch zu machen, sie mit irgendeiner unabänderlichen, allumfassenden – manchmal in sich widersprüchlichen und unvollständigen, manchmal fanatischen – einheitlichen inneren Einsicht in Einklang zu bringen oder sie von ihr auszuschließen.«<sup>155</sup> Der Fuchs ist der episodische Typus im Erleben und Denken, der die Elemente nicht narrativ zu etwas Größerem zusammenfasst und aussondert, sondern in ihrer Eigenständigkeit belässt. Er ist das Verhaltensmodell der Facebook-Gesellschaft, denn das Internet, so die *Times* 55 Jahre nach Berlin, hat uns alle zu Füchsen gemacht: »Wir surfen durch Gedanken und Anregungen und plündern sie, nehmen auf, was uns gefällt, lassen alles andere links liegen, speichern, verlinken, erjagen und sammeln Informationen, Unterhaltung und unser Sozialleben.«

Die positive Umwertung der Hyper-Attention erfolgt im Rückgriff auf Berlins Essay auch in politischer Hinsicht. Denn während, so weiter die *Times*, das Igedenken fundamentalistisch sei, bedrohe das Denkmodell des Fuchses totalitäre Ideologien, weswegen »die Regime in China und in Iran so viel Angst vor dem Internet haben.« Die Schlussfolgerung ist zwar etwas übereilt – immerhin fürchten totalitäre Regime nicht nur die Ideologielosigkeit, sondern auch Gegen-Ideologien – und wird auch schnell wieder fallen gelassen. Aber der Denkansatz entspricht durchaus der medientheoretischen Annahme, dass neue Medien nicht nur die Art der Präsentation und Distribution von Wissen ändern, sondern auch den Umgang damit. So ermöglichte der Buchdruck mit der Bereitstellung identischer, paginierter und einigermaßen erschwinglicher Ausgaben eine intensive wissenschaftliche Diskussion auch jenseits religiöser Themen, und so fördert das Internet mit seinen basisdemokratisch erstellten und

hypertextuell strukturierten Publikationen zum einen die Wissensproduktion von »unten«, zum anderen den suchenden, nomadischen statt den verweilenden, vertieften Denkmodus. Erledigt das Internet damit auch ideologische Verhärtungen? Könnte das viel beklagte Powerbrowsing – als Materialisierung des fuchsischen Wissensmanagements – statt des Unterganges also eher den Fortschritt der Kultur bedeuten?

Der erste Schritt einer Antwort hat festzuhalten, dass für Berlin der Fuchs das bessere der beiden Modelle war. Die Welt, so Berlin, ist eine Welt vielfältiger Perspektiven und widersprüchlicher Wertvorstellungen, die sich nicht auflösen lassen in ein geordnetes System, wie es zum Beispiel der von Berlin kritisierte monistische Marxismus versuchte. Wer die Welt beharrlich aus einer einzigen Perspektive begreift, wird zu dieser bekehren wollen, womöglich auch mit Mitteln jenseits verbaler Auseinandersetzung. Füchse, so ist anzunehmen, gehen gelassener mit unvereinbaren Ansichten und Werten um und sind somit auf die Grundkonflikte der globalen, multikulturellen Gesellschaften besser vorbereitet als Igel. Gleichwohl muss auch der Fuchs, soll nicht alles im Sande verlaufen, in gewisser Weise Fäden ziehen. Das Modell dafür ist der Witz, den einer der berühmtesten deutschen Füchse noch lang vor dem Internet ins Zentrum seiner ästhetischen und pädagogischen Lehre rückte.

Der fränkische Dichter und Kosmopolit Jean Paul war um 1800 berüchtigt für seine »barocke Zusammenstellung von Gegenständen, welche zusammenhangslos auseinanderliegen«. <sup>156</sup> Was der Systemphilosoph Hegel – den Berlin zu den Igel n zählte – Jean Paul vorwarf, erhob dieser allerdings zum Programm: die Verbindung des Zerstreuten. Teil des Programms war zugleich das Aufbrechen des Verbundenen, was sich nicht nur stilistisch in Jean Pauls Poetik der Unterbrechung und Abschweifung zeigt, sondern auch inhaltlich in seiner vehementen Kritik des Systememachens. Gedankliche Systeme – das sah Jean Paul ähnlich wie

Berlin – boykottieren im Dienste einer einzigen übergeordneten Idee alles, was nicht zu dieser Idee passt: »Zuletzt wird einer systematischen Gilde [...] jede andere Sprache (als ihre lingua franca) gänzlich unverständlich und mithin jede Anschauung unzugänglich.«<sup>157</sup> Aus diesem Grund riet Jean Paul in seinem *Brief über die Philosophie*, sich nicht in einem bestimmten Lehrgebäude einzugeln, sondern in allen und keinem zuhause zu sein: »Beschütze gegen die Despotie jedes Systems deine höhere poetische Freiheit durch das Studium aller Systeme«.

Jean Pauls Kritik des Systememachens ist einerseits ebenso sprachphilosophisch begründet wie später die Position der postmodernen Philosophie und hat andererseits zugleich politische Konsequenzen, wenn er während der französischen Fremdherrschaft nicht Partei ergreift zwischen Bonapartisten und Nationalisten.<sup>158</sup> Zudem erhält sie ihr eigenes Kapitel in Jean Pauls Erziehungslehre *Levana*: »Bildung und Witz«. Dabei geht es nicht um Kalauer, sondern um geistige Aufgeschlossenheit für das äußerlich Heterogene, denn der Witz ist der »Priester, der jedes Paar kopuliert«, indem er im Unterschiedlichen, Fernliegenden das Gemeinsame aufdeckt. Anders als der Scharfsinn – der die Leser wie in einer mathematischen Beweisführung an die Hand nimmt und Schritt für Schritt von A zu O führt – lässt sich der Witz nicht bei der Arbeit zusehen, sondern überrascht mit dem Ergebnis, und zwar je unerwarteter, umso effektvoller: Seine »Seele« – so formuliert es Jean Paul – liegt in der Kürze. Der Aha-Effekt des Witzes ist oft nur eine intuitive Einsicht, deren Tragfähigkeit das Publikum durch scharfsinnigen Nachvollzug der ausgesparten Gedankenschritte prüfen muss. Aus eben diesem Grund – weil der Witz eine intellektuelle Praxis ist, die mehr das Denken übt als das Gedächtnis – ist die Erziehung zum Witz so zentral in Jean Pauls Pädagogik.<sup>159</sup>

Eine spezifische Ausprägung dieser Witz-Pädagogik ist das Konzept des »gelehrten Witzes«, der auf alles anspielt – »auf alle Sitten, Zeiten, Kenntnisse« – und somit die verschiedenen

sozialen und räumlichen Wissenskreise der Gesellschaft zusammenbringt: Gottes- und Rechtsgelehrte, Groß- und Kleinstädter, Praktikant und Geschäftsmann. Der Zweck dieser Zusammenkunft ist tief politisch: »Nämlich zuletzt muss die Erde *ein* Land werden, die Menschheit *ein* Volk.« So wird der Witz – als »gelehrter« und als »kopulierender« und vergleichbar den konzentrischen Kreisen des stoischen Kosmopolitismus – zum zentralen Mittel einer pädagogischen und politischen Utopie: Er dient einem Informationsmodell, das Wissen über alle Grenzen und Erwartungen hinweg vermittelt. Er ist der »kleine Bruder« des Buchdrucks, denn auch die Bücher stiften, so Jean Paul, »eine Universalrepublik, einen Völkerverein oder eine Gesellschaft Jesu im schönern Sinne oder human society«. <sup>160</sup>

In einem Nachruf auf Jean Paul heißt es, dieser sei seinen Zeitgenossen weit voraus gewesen und warte lächelnd an der Pforte des 20. Jahrhunderts, »bis sein schleichend Volk ihm nachkomme«. Die Jean-Paul-Forschung debattiert seitdem Jean Pauls (Post)Modernität und konstatiert zu seinem 250. Geburtstag 2013: Er war damals wie heute unzeitgemäß. Im Kontext der neuen Medien sollte dieses Urteil eigentlich anders ausfallen. Hat nicht der enzyklopädische Kosmopolitismus in der »Kosmopädie« – als Utopie einer Wissensgemeinschaft des Internets über alle Ländergrenzen hinweg – Gestalt angenommen? Ist nicht die Systemkritik im Powerbrowsing zur täglichen Praxis geworden? Erfolgt nicht die Erziehung zum Witz in der ständigen Begegnung mit dem Link? Vor der Beantwortung dieser Fragen ist zur Vertiefung der Bezüge ein deutscher Philosoph hinzuzuziehen, der zwar nicht zum »schleichend Volk« gehörte, aber in gewisser Weise trotzdem unter denen war, die dem wartenden Jean Paul nicht nachkamen. <sup>161</sup>

1851 warnt Arthur Schopenhauer in seinen Anmerkungen zum *Selbstdenken* vor zu vielem Lesen, weil der Geist in der Dauerbeschäftigung mit fremden Gedanken nicht dazu komme, eigene zu formulieren: »dem eigenen Denken, aus welchem allemal ein

zusammenhängendes Ganzes, ein, wenn auch nicht streng abgeschlossenes, System sich zu entwickeln trachtet, [ist] nichts nachtheiliger, als ein, vermöge beständigen Lesens, zu starker Zufluss fremder Gedanken; weil diese, jeder einem andern Geiste entsprossen, einem andern Systeme angehörnd, [...] eine leise babylonische Sprachverwirrung im Kopfe anrichten und dem Geiste, der sich mit ihnen überfüllt hat, nunmehr alle klare Einsicht benehmen«. Die Möglichkeit eines kohärenten Gedankensystems verhält sich demnach umgekehrt proportional zur Menge an gedanklichen Einflüssen; die Kritik richtet sich *avant la lettre* gegen die Umtriebigkeit der Fuchse. Den »bloß polyhistorischen Köpfen, in welchen gleichsam Musikfetzen aus allen Tonarten durcheinanderlaufen und der Grundton gar nicht mehr zu finden ist«, setzt Schopenhauer dem bedachten Denker entgegen, der wie Berlins Igel versteht, alle neuen Kenntnisse »dem Systeme seiner Gedanken einzuverleiben [...], wobei sein eigenes Denken, wie der Grundbass der Orgel, stets Alles beherrscht und nie von fremden Tönen übertäubt wird«. <sup>162</sup>

Schopenhauers Warnung vor der babylonischen Sprachverwirrung ist keineswegs originär. Johann Gottfried Herder beklagte schon Ende des 18. Jahrhunderts, dass im »gedruckten Babel« der Bücherwelt die Gedanken aller Nationen ineinanderflössen und die »unzählbare Konkurrenz fremder Gedanken« die ruhige Entwicklung des eigenen Geistes gefährde. Herders Befund der 1790er Jahre zeigt, dass der Informationsüberfluss lange vor dem Beginn der Informationsgesellschaft als Problem erkannt war: »Und wenn dir jetzt täglich nur zehn Tages- und Zeitschriften zufliegen und in jedem nur fünf Stimmen zutönen; wo hast du am Ende deinen Kopf? Wo behältst du Zeit zu eigenem Nachdenken und zu Geschäften? Offenbar hat es unsre gedruckte Literatur darauf angelegt, den armen menschlichen Geist völlig zu verwirren, und ihm alle Nüchternheit, Kraft und Zeit zu einer stillen und edlen Selbstbildung zu rauben.« <sup>163</sup> Auch Jean Paul registriert, dass »der überall umherfliegende Bücherblumen-

staub den Nachteil bringt, daß kein Volk einen unverfälschten, mit keinen fremden Farben besprengten Blumenflor mehr ziehen kann«. Der Systeme-Kritiker, Witze-Macher und Beschwörer einer Universalrepublik der Bücher sah genau darin allerdings auch einen Vorteil: das Versprechen, dass »durch das ökumenische Konzilium der Bücherwelt kein Geist mehr der Provinzialversammlung seines Volkes knechtisch angekettet« sei und dass »der Weltbürger [...] unter der Aufsicht der Universalrepublik nicht im Bürger eines verderbenden Staats zugrunde [gehe]«. <sup>164</sup>

Für die Diagnose der Facebook-Gesellschaft erscheint zunächst sowohl Jean Pauls als auch Schopenhauers Perspektive plausibel. Zum einen untergräbt das Internet noch mehr als der Buchhandel die Informationshoheit eines jeden Nationalstaates. Zum anderen erinnert das moderne Wissensmanagement per Suchmaschine, Copy-Paste und Hyper-Reading nostalgisch an Schopenhauers Mahnung, dass eine Einsicht, die man »hätte mit Bequemlichkeit in einem Buche ganz fertig vorfinden können [...] doch hundert Mal mehr wert [ist], wenn man sie durch eigenes Denken erlangt hat«, weil sie nur dann ein integrierter, lebendiger Teil unseres Gedankensystems sei. <sup>165</sup> Seit der Leserevolution um 1800 scheint die Mediengeschichte – abgesehen von den Anfängen des Rundfunks – gegen die Igel verlaufen zu sein. »Radio, Fernsehen und Zeitungen«, so der Befund des italienischen Philosophen Gianni Vattimo im ausgehenden 20. Jahrhundert, sind »zu Elementen einer allgemeinen Explosion und Vervielfältigung von *Weltanschauungen* geworden«, die »unwiderstehlich erscheint und die es unmöglich macht, die Welt und die Geschichte unter einheitlichen Gesichtspunkten zu denken.« <sup>166</sup>

Seitdem hat das Internet die Vielstimmigkeit erhöht, und so scheint es, dass die Medien in ihrer Entwicklung das umsetzen, was die postmoderne Philosophie zur Losung erhob: Differenz und Pluralismus. In der Mediengesellschaft bahnt sich »anstelle eines Emanzipationsideals der vollends entfalteten Selbstbewusst-

heit, des vollkommenen Bewusstseins desjenigen, der um die Dinge Bescheid weiß«, so Vattimos These, ein Emanzipationsideal den Weg, »das vielmehr auf Oszillation und Pluralität, das heißt, auf der Erschütterung gerade des ›Realitätsprinzips‹ beruht.« Selbstskepsis als Emanzipation, Pluralität statt unerschütterlicher Überzeugung – mit dieser Aussage steht Vattimo Jean Paul deutlich näher als Schopenhauer. Ist also Schopenhauer unzeitgemäß und Jean Paul mit seinem Witz so aktuell wie Berlin mit seinem Fuchs? Operiert das Internet mit seiner Verlinkung des Verschiedensten im Sinne Jean Pauls, Berlins, Vattimos?

Auf den ersten Blick mag der Link als das technische Update zu Jean Pauls Witz erscheinen; auf den zweiten – der auch die vom Link erzeugte Hyperaktivität sieht – erweist er sich eher als dessen Ende. Der Link operiert nicht als Priester oder Kuppler des scheinbar Verschiedenen, sondern als die Vervielfältigung seiner selbst, indem er betriebsam und unverbindlich zu anderen Links führt, die wiederum zu anderen Links führen. Dem Link geschieht im Rahmen von Multitasking und Powerbrowsing das, was Jean Pauls Witz durch seine Leserinnen geschah: »Stoßen sie etwa auf gelehrten Witz: so schreien sie nicht ungebärdig oder jammern über gestörten Nex, sondern sie lesen still weiter und wollen gar nicht wissen – um leichter zu vergeben und zu vergessen –, wovon eigentlich die Rede gewesen.« Dieses »leichte Lesen« der »Weiber« – das ›mädchenhafte Anschauen‹, wie es an anderer Stelle heißt – ist die Norm im Zeitalter von Hypertext und Hyperattention. Ein Link, der sich dem intuitiven Verständnis verschließt, führt nicht zur Suche nach dem tieferen Zusammenhang, sondern zum ›Weiterblättern‹. Nicht einmal zur Anklage kommt es noch, wie sie Jean Paul als Gerichtsverfahren der Leser gegen sein abschweifendes Denken imaginierte, denn die Klage über Unverständlichkeiten setzt Leser voraus, die sich bemühen zu verstehen.<sup>167</sup>

Was im Zitat zum weiblichen Lesen ironisch-nachsichtig wirkt, klingt an anderer Stelle beschwörend. »Die Bücherflut ver-

läuft, lässt nur einige Schalen nach, überspült wieder euer Gedächtnis und nach dieser Ebbe und Flut steht in eurer Seele nicht eine einzige gewässerte Pflanze, sondern eine nasse Sandwüste.« So beschreibt Jean Paul die demente Wirkung des Viel- und Schnelllesen, gegen das er jedoch nicht Schopenhauers Lektürediät setzt, sondern die Zweit- und Drittlektüre eines Textes. Jean Pauls Antwort hieß Exzerpieren und Indexieren. Er füllte mehrere Notizhefte mit Kuriositäten und legte, um den Überblick nicht zu verlieren und in Vorwegnahme des Datenbanksystems, Register an. So schuf er Ordnung in der Fülle; eine Ordnung freilich, die – vergleichbar der Datenbank – nicht den Umbau fürchtet, der durch die vielfältigsten Lesefrüchte fern des heimischen Kulturkreises immerfort ansteht.

Das Bild der nassen Sandwüste beschreibt die Situation der Facebook-Gesellschaft genauer als das Denkmodell des Fuchses. Die Sandwüste versinnbildlicht den Verlust des *deep reading* und *deep thinking*, denn die Likes und Shares der Hyper-Aktiven wollen die Dinge weder exzerpieren noch neu kombinieren, sondern loswerden. Liegt darin zugleich die aktuelle Fortführung des Emanzipationsideals, das Vattimo den Massenmedien nachsagt? Ist die Sandwüste Ausdruck radikaler Oszillation und Pluralität – so radikal, dass nichts, was im Sprung von Link zu Link durch die Finger rinnt, noch Wurzeln schlagen kann? Sind es möglicherweise gerade die nassen Sandwüsten der Gedächtnisse, in denen die Zukunft der Welt gedeiht? Wie berechtigt eine solche Fragestellung ist, wird die Überlegung zum anti-pluralistischen Aspekt kollektiver Gedächtnisse ergeben. Zuvor sei die Funktionsweise des Gedächtnisses geklärt und die Funktionsfähigkeit des Internets als Gedächtnis erörtert, was zunächst noch weiter zurück in die Geschichte führt als Berlin, Schopenhauer und Jean Paul.

## 2. Gedächtnis der Medien

Als der ägyptische Gott Theuth einst König Thamus die Schrift schenken wollte, lehnte dieser mit der Begründung ab, die Menschen verlernten das Erinnern, wenn sie alles aufschreiben könnten. So steht es in Platons *Phaidros*-Dialog, der sehr früh die Beziehung zwischen Erinnern und Vergessen als Ausdruck aktueller Medienentwicklung darlegt. Die Erfindung der Schrift ist die erste Zäsur im Wechselverhältnis von Medien und Gedächtnis, denn nun ist dieses nicht mehr an erinnernde Menschen gebunden und Speichern keine Frage der mündlichen Überlieferung mehr. Während in oralen Kulturen Rhapsoden und Priester bestimmten, wie das Vergangene erinnert wird, stärkte die schriftliche Überlieferung die Position des Vergangenen in der Gegenwart, denn wenn die Wörter sich vom Sprecher lösen, können noch die Toten mitreden.

Auch dies geschieht allerdings nur zu den Bedingungen der Lebenden. Das schriftlich Überlieferte wird immer in konkreten Situationen durch konkrete Personen aufgegriffen und kommuniziert. Wird die Vergangenheit extern gespeichert, lässt sich mehr bewahren, als ein Mensch an den nächsten übertragen kann und will. Die Gedächtnisforschung unterscheidet deswegen zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis: Die benötigten Daten werden – in Analogie zum Computer erklärt – aus den Tiefen der Festplatte (das Überlieferte) in den Arbeitsspeicher (das aktuell Kommunizierte) der Gesellschaft geholt. Welche Daten benötigt werden, bestimmen wiederum die Wortführer und Diskurskontrolleure der Gesellschaft, die nur das ins kollektive Gedächtnis der Gegenwart aufsteigen lassen, was dem politisch gewünschten Entwurf der Vergangenheit entspricht. Unliebsames Erinnerungsmaterial gehört nicht zum gewünschten Erbe und wird unterdrückt – bis seine Stunde unter der Regie anderer Wortführer gekommen ist. Denn wichtiger Teil des strategischen Erinnerns (nationaler Gründungsakte und ihrer Hel-

den zum Beispiel) ist das strategische Vergessen (der damit etwa verbundenen Gewalttaten). Während das Speichergedächtnis – das Archiv – das Sagbare enthält, bestimmt das Funktionsgedächtnis, was gesagt wird.<sup>168</sup>

Die selektive Mobilisierung des Gespeicherten verwandelt das »passionslose Archiv« in einen »emphatischen Gedächtnisort« kollektiver Sinnstiftung.<sup>169</sup> Diese Differenzierung lässt sich im Kontext des vorliegenden Essays medienwissenschaftlich variieren: Das Speichergedächtnis Archiv verhält sich zum Funktionsgedächtnis des aktuell Erinnerten wie die Fotografie zur Malerei. Denn während jene alles aufnimmt, was sich vor dem Apparat befindet, zeigt diese nur das (und nur so), was (und wie es) dem Maler bewusst (also wichtig) war. So entspricht für Krauer der Inventarismus der Fotografie – als »kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände« – dem Historismus, den Nietzsche wiederum die antiquarische unter den drei Formen des Vergangenheitsbezugs nennt: eine »blinde Sammelwuth«, die das Gewesene pedantisch und leidenschaftslos um seiner selbst willen bewahrt, während das monumentalische und das kritische Geschichtsverhältnis die Vergangenheit jeweils positiv oder negativ emphatisch behandeln.<sup>170</sup>

Der leidenschaftslosen Sammelwut im Historismus entspricht die Passion des Aufbewahrens mit Registraturfokus beim Archivar, der idealtypisch nicht interessiert ist an einer Sinn gebenden Geschichte, in der die verschiedenen Daten den Platz eines Beweises erhielten. Archivare sind keine Erzähler – aus Respekt vor dem Material. Die Erzählung findet außerhalb des Archivs statt: in den Medien, Schulen, Universitäten, per Denkmal und Gedenktag. Die emphatischen Gedächtnisorte einer Nation sind die Orte der »Exo-Sozialisation«, an denen das nationale Selbstverständnis durch die entsprechende Komposition historischer Begebenheiten und nationaler Mythen konstruiert und vermittelt wird. Hier entsteht die Biografie der Nation, die – vergleichbar dem autobiografischen Erzählen – durch rückwirkende Sinn-

gebung des Vergangenen Identität und Orientierung in der Gegenwart schafft.<sup>171</sup>

Wenn auch die Archivare eher >Fotografen< als >Erzähler< sind, das Archiv ist keine Fotografie der Welt: Es kann nicht alles, was sich in der Welt begibt, speichern, und es ist in seiner Auswahl ebenso von bestimmten Perspektiven auf die Welt geprägt wie die Fotografie. Es sei denn, die Welt selbst findet in einem Archiv statt. Genau das ist zunehmend der Fall.

Die jüngste Zäsur im Bedingungs-zusammenhang Medien und Gedächtnis ist das Internet, das einerseits mit sozialen Netzwerken zur digitalen Kommunikation des Privaten einlädt und andererseits mit Suchmaschinen das somit entstehende Archiv zu erschließen erlaubt; zumindest solange es sich diesseits des Darknet befindet. Weil prinzipiell alles, was digital vorliegt, archiviert ist und gefunden werden kann, bedeutet das Internet das Ende des Vergessens. Es gibt zwar (noch) ein Leben außerhalb des Internets, aber im Internet gibt es (fast) kein Leben mehr außerhalb des Archivs. War die Fotografie »das *Generalinventar* der nicht weiter reduzierbaren Natur«,<sup>172</sup> so ist das Internet das Generalverzeichnis der digital repräsentierten Gesellschaft. Das Internet der Dinge – das Auto, Kleidung, Kühlschrank, Kaffeemaschine, Radio, Heizung, Licht etc. miteinander reden lässt – erweitert den Einzugsbereich der Inventur, indem es die Objekte des täglichen Lebens in kleine, leistungsstarke Archive verwandelt, die perspektivisch einem gigantischen zentralen Archiv zuarbeiten. Das Internet gibt dem Archiv – nicht seiner Auswertung, aber seinem Inhalt – die Unschuld zurück, die es spätestens seit den kritischen Arbeiten Foucaults zur Archäologie des Wissens und zur Genealogie der Macht verloren hatte. Die absehbare Zukunft ist die Archivierung des gesamten Daseins mit all seinen Alltäglichkeiten und weniger geschichtsträchtigen Details, eine Art 1:1-Zeit-Karte, die – anders als die 1:1-Raum-Karte in Jorge Luis Borges' Erzählung *Von der Strenge der Wissenschaft* oder zu-

vor in Lewis Carrolls Roman *Sylvie and Bruno* – per Suchmaschine und Algorithmen durchaus von Nutzen ist.

Mit dem Internet und besonders seit dem Web 2.0 liegt das Problem nicht mehr in der mangelnden Fähigkeit des Erinnerns, sondern in der schwindenden Möglichkeit des Vergessens.<sup>173</sup> Wie sehr auch immer wir nur im Augenblick leben mögen (oder im Eifer des Mitteilens eben nicht einmal richtig den Augenblick erleben) und wie wenig auch immer wir uns als Teil einer Geschichte erfahren (die auf etwas hinausläuft und etwas mit uns vorhat), technisch gesehen wird jedes Jetzt zu unverlorener Vergangenheit. Jede Alltagskommunikation in sozialen Netzwerken bleibt irgendwo gespeichert und füllt den Datenpool, aus dem die Soziologen, Marketingspezialisten und Geheimdienste sich tiefere Erkenntnisse über die Gesellschaft versprechen. Die erhöhte Speicherfunktion des Internets ist jedoch nicht nur im Hinblick auf die neuen technischen Möglichkeiten zu sehen. Sie ist im Grunde die technologische Radikalisierung eines gesellschaftlichen Trends, der schon für die 1980er Jahre diagnostiziert wurde: eine grassierende Archivierungswut und Explosion an Erinnerungsdiskursen. Während das 20. Jahrhundert mit Zukunftsvisionen begann, die nach der sozialistischen Revolution in Russland in beängstigende Realpolitik übergingen, endete es mit Vergangenheitsbesessenheit. Dass sich der Zeitfokus verschiebt, »from present futures to present pasts«, ist mit verlorener Hoffnung in die Zukunft zu begründen, aber auch mit schwindender Gegenwartsvertrautheit: Die Beschleunigung gesellschaftlicher Vorgänge führt zu einem »verkürzten Aufenthalt in der Gegenwart«, das Ende der Großen Erzählungen zur »Kultur der Erinnerung«.<sup>174</sup>

Die Kultur der Erinnerung und der Kult der Archivierung mögen zwar gleiche Ursachen haben, sind in ihren Zielen jedoch nicht nur verschieden, sondern geradezu gegensätzlich. Während die Erinnerungsdiskurse auf die narrative (Neu)Ordnung der Vergangenheit zielen – veranlasst auch durch die runden Gedenktage der 1980er Jahre an die Ereignisse während des National-

sozialismus sowie durch die Kritik bisheriger Vergangenheitsbilder im feministischen und postkolonialen Diskurs –, entzieht sich die Archivierungswut der narrativen Ordnung durch eine Hinwendung zu den Fakten: die Konstruktion von Vergangenheit weicht der Konservierung von Geschichte, der »emphatische Gedächtnisort« dem »passionslosen Archiv«, das sich neutral gegenüber seinen Inhalten verhält und abstrakt gegenüber dem Impuls des Erinnerens.<sup>175</sup>

Der Wechsel von der narrativen Strukturierung der Ereignisse zu ihrer indifferenten Registrierung gemahnt an Jean Pauls »nasse Sandwüste«, in der die unverarbeiteten Informationen brach liegen. Zugleich wiederholt das gedächtnislose »Outsourcing« der Vergangenheit an das Archiv insofern den zuvor diskutierten Wechsel von der Erfahrung (als sinngebende Interpretation) zum Erlebnis (als distanzierte Information) als auch hier das Wahrgenommene nicht zum »Eigenen« wird. Grundlage für diese Verschiebung ist die im Zuge der medialen Entwicklung stattfindende Verdrängung des »Aufschreibesystems« Schrift – die im Beschreibungsmodus unvermeidlich subjektiv und sinngebend operiert – durch Aufnahmetechnologien wie Fotografie und (Video-)Rekorder mit ihrer objektiven Registrierung. Die mechanische Reproduktion von Realität, die mit preisgünstigen Kameras Ende des 19. Jahrhunderts massenwirksam einsetzt, erweiterte sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts audiovisuell und erfährt im 21. Jahrhundert durch die digitalen Medien einen zusätzlichen Qualitätssprung hinsichtlich Reichweite, Umfang und Analysemöglichkeiten. Die »self-musealization per video recorder« der 1980er Jahre erweist sich nun als das bescheidene Vorspiel zur permanenten und automatisierten Selbst-Archivierung im 21. Jahrhundert auf persönlichen Websites, in sozialen Netzwerken und durch diverse Self-Tracking Apps. Diese Selbst-Darstellung zielt – das ergab die Diskussion in Kapitel zwei – weniger auf ein narratives Selbstverständnis als auf eine Archivierung des Ich im Modus des Recording.<sup>176</sup>

Nach der Differenzierung zwischen Archivierung und Erinnerung des Vergangenen ist die Aussage, dass mit dem Internet die Möglichkeit des Vergessens schwindet, dialektisch zuzuspitzen: Das Internet ist das Ende des Vergessens, insofern es potenziell alles archiviert; es ist aber zugleich das Ende des Gedächtnisses, insofern die unverlorene Vergangenheit keine geformte mehr ist. Dem Gespeicherten fehlt die Struktur der Narration und die Perspektive eines Erzählers. Das Internet ist kein »Gedächtnis im emphatischen Sinne«, das die Vergangenheit bedeutungsvoll gegenwärtig halten würde, sondern eine »radikale Präsenz (oder Latenz) von Daten in Speichern«. Aus diesem Grund wird es verschiedentlich nicht als Intensivierung, sondern als »Entzug« des (kulturellen) Gedächtnisses gesehen: »Das World Wide Web als scheinbar navigierbares Archiv behauptet Gedächtnis, praktiziert aber sein Gegenteil: amnemische [sic] Rituale der Kybernetik.« Das Internet erzeugt, durch seine Ideologie des »Inhaltismus«, im Grunde eine »digitale Amnesie«. Es ist – auf diesen Unterschied kommt es an – kein verarbeitendes Gedächtnis, sondern nur ein bereitstellendes Archiv.<sup>177</sup> Was bedeutet das?

Wenn das Erinnern statt das Vergessen zur Leerstelle des Internets erklärt wird, geht es nicht um dessen archivische Unterfunktion aus der Perspektive einer materialorientierten Medientheorie. Natürlich hängt der Zugriff auf das Gespeicherte von der Gegenwart vergangener Speichertechnologien ab; das Format der Erinnerungsträger wird selbst zum Bewahrenswerten, wie jeder weiß, der im Jahr 2015 eine Windows-98-Datei öffnen will oder eine GIF-Datei auf einer Floppy-Disk. Den digitalen Medien ist ein »Erinnerungsdarwinismus« eingeschrieben, wonach nur das, was ständig aufgerufen wird (und so fortwährend seine Bedeutsamkeit nachweist), innerhalb des Speicherraums verbleibt (wenn es jeweils ins aktuelle Format überführt wird). Das Problem, um das es hier geht, ist nicht die Veralterung von Soft- und Hardware, sondern die ungesicherte Ordnung des Mediums, die damit be-

ginnt, dass jeder, der Zugang zum Server besitzt oder sich verschafft, das gespeicherte Material manipulieren kann. Während die analoge Schrift auf festen Oberflächen die Anwesenheit der Toten im Diskurs der Lebenden ermöglicht, erlaubt die digitale Schrift im Internet die Anwesenheit der Gegenwart im Diskurs der Vergangenheit. Entscheidender als der mögliche menschliche Eingriff ins archivierte Material ist allerdings die medien-spezifische Reaktion des Archivs auf den zugreifenden Menschen.

Die Unzuverlässigkeit des Internets als Gedächtnis liegt in seiner paradoxen Konstitution als individualisiertes Massenmedium. Dabei geht es für die vorliegende Diskussion nicht um die Möglichkeit potenziell aller Individuen, sich an potenziell alle Individuen zu richten, sondern um die Anpassung des Inhalts an den jeweiligen Nutzer: durch Cookies, Browserchronik, Login-Daten und andere Formen der Identifizierung. Während die herkömmlichen Massenmedien – Buch, Zeitung, Rundfunk – allen Empfängern die gleiche Meldung ausgeben, stimmt das Internet die Meldung auf den Empfänger ab. Prozessierung ist Personalisierung, wie jeder weiß, der seine Ergebnisse auf eine Suchanfrage mit den Ergebnissen vergleicht, die jemand anderes anderswo zu einer anderen Zeit auf die gleiche Frage erhält. Im Zuge dieser »mass customisation« erzeugt die Suchmaschine »Erinnerungen, die allerdings davor noch nie gedacht worden sind und lediglich das Produkt der kontextbezogenen Befehle des Anwenders sind«. <sup>178</sup>

Die dynamisch erzeugte Information ist bereits Abkehr vom kollektiven Gedächtnis, denn sie adressiert den Einzelnen nicht als Teil einer Gruppe, sondern in seiner (un/teilbaren) Besonderheit. Den Fragen des Individuums an das kollektive Gedächtnis – Wo komme ich her? Wo gehöre ich hin? Wer sind wir? – wird die Spurensicherung des Algorithmus vorangestellt: Wer ist diese Nutzerin? Welche Websites hat sie zuvor besucht? Wird das Individuum zum Konstitutionskontext der Informationsausgabe, dann bestimmt seine Spezifik die aktuelle Präsentation des kol-

lektiven Gedächtnisses, statt dass die gespeicherten Materialien des kollektiven Gedächtnisses den Kontext des Individuums bilden. Das Cookie ist die Negation des kollektiven Gedächtnisses, insofern es seine Daten nicht kollektiv, sondern individuell erhebt und auf der Basis ihrer Auswertung Information verteilt. Das Individuum determiniert dann zwar die Informationsausgabe durch sein Verhalten, tut dies aber unbewusst und nur über die Beobachtung durch den Computer.<sup>179</sup>

Die technische Disposition der digitalen Medien ist dem kollektiven Gedächtnis nicht nur durch die Individualisierungsfunktion der Cookies abträglich. Schon der Hypertext tritt – als Technologie der jeweils individuellen Text-Montage – gegen das kollektive Gedächtnis an. Denn sobald Textelemente alternativ montiert werden, ist das Prinzip der Invarianz und Wiederholbarkeit – als Grundmodell von Erinnerung – gefährdet. Während die Schrift die Wiederholung gegenüber der mündlichen Überlieferung standardisierte, überlässt der Hypertext sie wieder dem Individuellen. Im Grunde ist dieser Individualisierungstrend schon in den Funktionen des Computers angelegt, der eine Maschine ohne feste Bestimmung ist, die für verschiedenste Zwecke eingesetzt werden kann – als Rechner, Schreibmaschine, Lesegerät, Fernseher, Supermarkt – und jeweils in Interaktion mit ihrer Umwelt operiert. Dementsprechend dient der Computer auch bei der Informationsübertragung einer anwenderbezogenen Selektion, deren Mittel und Ergebnis Cookie und Hypertext, Suchmaschine und dynamisch aufgebaute Websites sind. Während das kollektive Gedächtnis seit der Gutenberggalaxis in individuellen Trägern fortlebte (das gedruckte Buch) und mit der je spezifischen Mischung dieser Träger kraft der persönlichen Lektüre variierte, variiert im Zeitalter der digitalen Medien schon die Ausgabe des Gedächtnisstoffes an die Träger (der jeweilige Computerbildschirm).

Gedächtnis, so bleibt festzuhalten, wird geprägt sowohl durch bestimmte gesellschaftliche Kräfte, die den Inhalt der Archive bestimmen, als auch durch die eingesetzten Medien, die spezifische Techniken des Erinnerns mit sich bringen. Vergangenheit ist nicht nur kulturelle, sondern auch mediale Konstruktion. Medien sind keine neutralen Träger und Vermittler von (Gedächtnis-)Inhalten; sie bestimmen zugleich die Modalitäten des Erinnerns. Während die Schrift den Erinnerungsstoff gegen Abweichung und Verlust in der persönlichen Weitergabe der oralen Kultur sichert und das gedruckte Buch die verlässliche Wiederholung der Vergangenheit multipliziert, erinnern Fotografie und Video mit ihrer optisch-unbewussten Detailtreue auch das nicht Wahrgenommene an der Vergangenheit. Das Internet schließlich archiviert potenziell alles in ihm Präsentierte. Insofern diese Archivierung unabhängig von der Auswahl durch Experten oder Ermächtigte erfolgt, lässt sie sich als Demokratisierung des Archivs verstehen. Insofern sie allumfassend ist, bedeutet sie in gewisser Hinsicht das Ende des Vergessens.

Aber dieses Ende des Vergessens wird im Grunde mit der Preisgabe des Erinnerns bezahlt. Gedächtnis und Erinnerung sind sinngabende (narrative) Strukturierungen von Archivmaterial; die Selektionsprozesse, die dabei vorgenommen werden, sind konstitutiv für das (kollektive) Gedächtnis und verbindlich für dessen Adressaten. Genau diese Praxis des kollektiven Erinnerns wird unterlaufen durch das technische Dispositiv des Internets: Hypertext, Prozesshaftigkeit, Personalisierung. Das Internet ist dem kollektiven Gedächtnis nicht deswegen abträglich, weil es die Archivierung des Materials nicht sichern könnte. Im Gegenteil, die deterritorialisierte, partizipative Konstitution des Internets ermöglicht sogar neue Erinnerungsformen und macht ein potenziell verdrängtes Gedächtnis global zugänglich. Allerdings existieren auch diese neuen Möglichkeiten des kollektiven Erinnerns nur innerhalb eines technologischen Rahmens, der dem kollektiven Erinnern abträglich ist, weil die Prozessierung des

Materials aus den besagten Gründen zwangsläufig instabil sein muss. Auf der konkreten Ebene des Inhalts einer statischen Website mag dies nicht spürbar werden, auf der allgemeinen Ebene des Informationszugangs im Internet aber gilt: »Digitales engineering von kollektivem Gedächtnis ist nicht mehr eine Funktion sozialer Filter, sondern der Programmierung.« Der Kanon an kollektivem Wissen, der traditionellerweise an den Orten der Exo-Sozialisation den Mitgliedern einer kulturellen beziehungsweise nationalen Gemeinschaft unterschiedslos vermittelt wird, löst sich auf in der Personalisierung des Wissens durch den Computer.<sup>180</sup>

Die unsichere Zukunft des kollektiven Erinnerns erscheint allerdings weniger bedrohlich angesichts der problematischen Folgen, die in diesem Erinnern liegen. Das kollektive Gedächtnis ist als Orientierung und Sinnstiftung immer auch ein normatives Korsett, das Wertvorstellungen und Handlungsdispositionen vorgibt und Abweichungen mehr oder weniger unnachgiebig ahndet. Zugespitzt formuliert: »Seinem Prinzip nach ist der Anspruch auf das eigene Gedächtnis ein Aufruf zur Gerechtigkeit. In seiner Wirkung ist er oft zu einem Aufruf zum Mord geworden.«<sup>181</sup> In diesem Kontext könnte eine »Kultur des Vergessens« attraktiv wirken. Betrachten wir die Negativseiten des kollektiven Erinnerns – und damit verbunden der kulturellen Narration – etwas genauer mit Blick sowohl auf die Beziehung zwischen Gedächtnis und Narration als auch die Beziehung zwischen Identität und Kosmopolitismus. Die neuen Medien treten bei dieser Erörterung zunächst in den Hintergrund, kehren aber ins Zentrum der Diskussion zurück, wenn im vierten Abschnitt des Kapitels Facebook als Ort einer globalen Gemeinschaft ohne Gedächtnis, Narration und Identität vorgestellt wird.<sup>182</sup>

### 3. Narration und Kollektivzwang

Die Kritik am Paradigma der Narration begann in Kapitel zwei mit der Verteidigung des episodischen Identitätstyps gegen den narrativen, der Wendung postmoderner Poetik gegen die Kohärenzillusion und dem Blick auf die automatisierte Autobiografie als Schutz vor narrativen Selbstbetrugstechniken. Die Perspektive auf Literatur und Autobiografie ist nun zu ergänzen durch eine politische Dimension, die in Betracht zieht, dass sich narrative Selbstwahrnehmung immer im Einzugsbereich kultureller und sozialer Symbolsysteme vollzieht. Diese Symbolsysteme überlagern die individuelle Wahrnehmung und Narrativierung der Realität und führen unvermeidlich zu Abgrenzungen, Ausschließungen und Verzerrungen zugunsten einer kohärenten Identität und perfekten Identifizierung. Die Vorwürfe, die gegen die kulturelle Narration und das kollektive Gedächtnis erhoben werden, sind im Wesentlichen: Wahrnehmungsverzerrung, Kohärenz-zwang und Fremdbestimmung.

Die Fremdbestimmung beginnt damit, dass das Gelingen des eigenen Lebens an das Gelingen seiner Erzählung als sinnvolle, zielgerichtete Geschichte gebunden wird, die das Ich als Teil eines fremden Projekts konzipiert: als Kind bestimmter Eltern, als Bürger einer bestimmten Stadt, als Mitglied einer bestimmten Berufsgruppe, einer Sippe, eines Stammes, einer Nation. »Die Identität ist genau wie die Erinnerung eine Art *Verpflichtung*.« So beschreibt es Nora und führt aus: »Ich bin gehalten, das zu werden, was ich bin: ein Korse, ein Jude, ein Arbeiter, ein Algerier, ein Schwarzer. Auf dieser Ebene der Pflicht entsteht die entscheidende Verbindung zwischen dem Gedächtnis und der sozialen Identität.« Die kleine Geschichte des Individuums untersteht der großen des Kollektivs, wird bestimmt durch dessen Kultur und Gedächtnis. Der erwähnte Zweifel an der ethischen Leistungskraft des Narrativen wird somit erweitert um eine Kritik der narrativen Form der Selbstbetrachtung als Mittel sozialer Diszi-

plinierung: als Instrumentalisierung des Jetzt im Zeichen einer durch die Vergangenheit anderer vorgegebenen Zukunft. Die Alternative liegt dementsprechend nicht etwa in Gegennarrativen, sondern in narrationslosen Momentaufnahmen, was wiederum auf Facebooks episodische Statusmeldungen verweist.<sup>183</sup>

Die Fremdbestimmung des Individuums durch die Narration beginnt schon vor dem Inhalt der Bezugsgeschichten auf der formalen Ebene: im Kohärenzgebot. Die gebotene »Nahtlosigkeit« der Narration unterdrückt die Brüche und Widersprüche individueller Lebensläufe und Identitätskonzepte und mag somit die Wahrheit gerade im Interesse einer formal gesicherten Illusion verdecken. Narration ist dann nicht nur nicht die bessere Form des Selbstverstehens, sondern möglicherweise sogar die schlechtere. In der Konsequenz führt diese Perspektive dazu, ethische Verantwortung gerade im Nicht-Erzählbaren als Garantie der »Singularität« zu vermuten.<sup>184</sup>

Beide Kritikpunkte – der inhaltliche des Telos und der formale der Kohärenz – sind über das Thema individueller Identitätsbildung hinaus zugleich auf der Ebene der Kultur(en) zu diskutieren. Auch kulturelle Legitimationsgeschichten nehmen unzulässig Kohärenzbildungen vor und unterdrücken alternative Sichtweisen: Individuen werden veranlasst (beziehungsweise drängen darauf), Aktionen und Interaktionen (»first-order deeds«) aus einer externen Perspektive (»second-order narratives«) zu evaluieren und die »daily narratives« nicht anders denn als Elemente einer »unified narrative« wahrzunehmen. Das Ziel besteht in der Homogenisierung des Differenten, in der Illusion einer gesicherten Identität, die gegen andere kulturelle Identitäten in Stellung gebracht wird. Moralische und politische Autonomie – darin liegt das politische Gewicht der Kritik an der Narration – gibt es nur durch die Möglichkeit, *jenseits* des Rahmens eines kulturellen Narrativs zu handeln, einschließlich der Option, gegensätzliche Narrative und Loyalitäten in sich zu vereinen.<sup>185</sup>

Die Spannung zwischen jenen »first-order-deeds« und den »second-order-narratives« ist vergleichbar mit der Spannung zwischen Ereignis und Geschichte in der Historiografie sowie zwischen Archiv und Gedächtnis im Erinnerungsdiskurs. Der Unterschied ist jeweils einer des Besitzes: Als Ereignis gehört das Phänomen allen, als Element einer Narration denen, die diese Geschichte erzählen.<sup>186</sup> Der Gegensatz hinter der Spannung zwischen Ereignis und Narration, Individuum und Kultur ist letztlich der zwischen Universalismus und Partikularismus – wobei das Unverbundene, Einzelne (Ereignis, Individuum) dem Universellen näher steht als dem Partikularen. Diese Perspektive hebt unser Thema weiter ins Politische: zur Diskussion der universalen Menschenrechte als Korrektur kultureller Identitätsvorgaben. Ein aufschlussreicher Ausgangspunkt dafür ist die Kosmopolitismusdebatte der Aufklärung, die ans Thema der babylonischen Sprachverwirrung am Anfang dieses Kapitels anschließt.

Ein symptomatisches Beispiel für die Diskussion von Universalismus und Natur versus Kultur und Nation sind die Freimaurergespräche *Ernst und Falk* von Gotthold Ephraim Lessing aus dem Jahr 1778. Lessing notiert dort zur Frage eines Weltbürgerstaates: »wenn itzt ein Deutscher einem Franzosen, ein Franzose einem Engländer, oder umgekehrt, begegnet, so begegnet nicht mehr ein *bloßer* Mensch einem *bloßen* Menschen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegeneinander angezogen werden, sondern ein *solcher* Mensch begegnet einem *solchen* Menschen, die ihrer verschiedenen Tendenz sich bewusst sind, welches sie gegen einander kalt, zurückhaltend, misstrauisch macht, noch ehe sie für ihre einzelne Person das geringste miteinander zu schaffen und zu teilen haben.« Der apostrophierte *bloße* Mensch, der Mensch *an sich*, ist der Mensch jenseits von kulturellem Gedächtnis und sozial-politischer Realität, im Gegensatz zum konkreten Menschen mit gesellschaftlichem Kontext. Die unvermeidliche kulturelle Identität

des Menschen, darauf einigen sich schließlich auch Ernst und Falk, scheint ein antikosmopolitisches Faktum zu sein.<sup>187</sup>

Die Utopie des Universalismus überlebte kaum die Jahrhundertwende. Das 19. Jahrhundert wurde ein Jahrhundert des Nationalismus, der sich in Deutschland auch in Gestalt einer Erziehungslehre etablierte: Fichtes im Winter 1807/08 in Berlin gehaltene *Reden an die Deutsche Nation*. Diese Reden fordern – konträr zu Jean Pauls Erziehungslehre wenige Jahre zuvor – keineswegs zur Witz-Übung und Systeme-Kritik auf, sondern zur »Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders sein kann, denn so, wie es ist.«<sup>188</sup> Es ist die Widerrufung zu Jean Pauls (Post)Modernismus des In-Between und Becoming. Erziehung im 19. Jahrhundert ist ein Ort der Ausrichtung des Menschen als Deutscher, Franzose oder Engländer. Als Ort der Exo-Sozialisation formt das Bildungssystem das kollektive Gedächtnis: Hier werden die nationalen Narrative vermittelt und abgefragt, hier wird die Nation als Narration konstruiert. Das 20. Jahrhundert führte die Staaten, die sich durch Abgrenzung ihrer eigenen Identität versicherten, schließlich in zwei verheerende Weltkriege. Die Menschenrechtsbewegung rettet die Universalismus-Utopie der Aufklärung ins 21. Jahrhundert als »a new universal language« zur Stärkung des »unbounded universal >we<< der Menschheit gegen das »bounded >we<< der Nationen und Kulturen.<sup>189</sup>

Verlief die Konfliktlinie um 1800 zwischen Universalismus und Nationalismus, liegt sie nun zwischen Menschenrechten und Multikulturalismus. Während der Multikulturalismus die Unantastbarkeit der jeweiligen Kultur bekräftigt, betont der Universalismus die Rechte des Individuums gegenüber denen der Gruppe. Diese Haltung beruht auf den zentralen Aspekten Aufklärung, Moderne und Postmoderne, die für viele andere Kulturen keineswegs veranschlagt oder eingefordert werden können. Die Überzeugung, dass individuelle Rechte über kollektiven Zielen stehen, ist daher, so ein berechtigter Einwand, nicht mehr als

ein verdeckter Hegemonismus der westlichen Kultur, die sich als Universalismus verkleidet. Anders gesagt: Der *bloße* Mensch, auf den die liberale Perspektive der kulturellen Indifferenz zielt, ist immer schon ein *solcher* des Liberalismus. Dieser Widerspruch artikuliert sich keineswegs nur in Spannungen mit dem islamischen Fundamentalismus und im Streit um die Freiheit von Karikaturisten.<sup>190</sup>

Die Verteidigung der universalen Menschenrechte gegen den Pluralismus des Multikulturalismus ist unabdingbar als Schutz der Individuen – und zumal der Frauen – gegen die repressiven Konformitätsforderungen ihrer Kulturen. Zugleich ist die Behauptung universaler Werte nicht unproblematisch, weil sie – in Abkehr von der postmodernen Haltung unvermeidbarer Differenz – absolute Rechte jenseits konkreter Handlungs- und Verstehenskontexte unterstellt und so den Glauben an ewige Werte restauriert.<sup>191</sup> Wie auch immer man sich in dieser Debatte positioniert, es ist evident, dass die Befreiung des Individuums zugleich ein Angriff auf das kollektive Gedächtnis der Kultur ist, der das Individuum >angehört< oder in die es geboren wurde und die sein Leben nun als Teil ihres >Projekts< funktionalisiert. Die Möglichkeit einer absoluten Entkopplung ist freilich zu bezweifeln, denn das Individuum wird erst durch Sprache zum Subjekt und wird durch Sprache zugleich als Teil einer Gemeinschaft angerufen und konstituiert. Dieser Vorgeschichte eines Wir entkommt das Subjekt in keiner Artikulation seiner selbst.<sup>192</sup>

Gleichwohl ist zu folgern: Je individueller und unbeeinflusster von kollektiven Narrationen sich das Subjekt versteht und ausdrückt, umso näher rückt es der Position des Menschen *an sich*. Dieser Mensch *an sich* ist dann allerdings nicht als leer und abstrakt zu denken, sondern zugleich als *solcher* in seiner unvergleichbaren Individualität (oder: Mischung von Identitätsbezügen) jenseits jeder kulturellen oder nationalen Kategorisierung (als Deutscher versus Engländer oder Muslimin versus Christin). In diesem Sinne operiert die Menschenrechtsdebatte sowohl ober-

halb als auch unterhalb kollektiver Identitäten mit dem Ziel wenn nicht der Auflösung, so doch der Umkehrung der Hierarchie: Zunächst sei der Mensch Mensch an sich (und für sich), dann sei er Mensch als Teil einer Gemeinschaft (und für diese). Diese Umgewichtung impliziert einen anderen – kritischen, skeptischen – Blick auf die Autorität der kulturellen Narrative, mit denen man aufwächst. Sie führt, wie wiederum Lessing deutlich macht, zum Konflikt mit den Vätern.

In seinem Schauspiel *Nathan der Weise* betrachtet Lessing Christen, Juden und Muslime unterschiedslos als *Menschen* und eröffnet damit ein optimistischeres Gesellschaftsmodell als in *Ernst und Falk*, wo die Unterschiede zwischen Deutschen, Franzosen und Engländern unüberbrückbar schienen. Der Unterschied mag sich aus der veränderten Perspektive ergeben, denn nun diskutiert Lessing die Abstrahierung des Menschen von seinem konkreten Umfeld nicht am Beispiel nationaler und territorialer Identität, sondern anhand des Glaubens – und er tut es nicht in Form eines philosophischen Dialogs, sondern in Gestalt einer Geschichte; einer Geschichte, wenn man so will, über den postmodernen Umgang mit alten Legitimationsgeschichten.

Das Schauspiel führt ins Jerusalem des 12. Jahrhunderts, wo Recha, die Pflgetochter des Juden Nathan, von einem christlichen Tempelritter aus den Flammen ihres brennenden Hauses gerettet wird und Sultan Saladin, der muslimische Herrscher in Geldnöten, den reichen Kaufmann Nathan eines Tages fragt, welche der drei großen Religionen die beste sei. Nathan antwortet mit einer Parabel vom Vater, der einen Wunderring besaß, den er, wie sich nach seinem Tod herausstellte, jedem seiner drei Söhne vererbt hatte. Der Richter, den die Söhne anrufen, weist die Entscheidung, welcher der echte Ring sei, von sich mit dem Vorschlag eines Wettkampfs ohne Zieleinlauf: Wenn es stimme, dass der echte Ring beliebt bei den Menschen mache, besitze ihn wohl der, der von den meisten Menschen geliebt werde. Da diese Frage

unter den Brüdern nicht geklärt werden kann, bestellt der Richter die »Kindes-Kindeskinder« der Klagenden in »tausend tausend Jahren« wieder vor seinen Stuhl (III/7).

Nathan rettet sich, mit der List der Scheherazade, durch eine Geschichte aus Saladins Fangfrage. Als dieser die Flucht ins Ästhetische nicht gelten lassen will und auf eine klare Antwort drängt, erklärt Nathan ihm die Wechselbeziehung von Wahrheit, Gedächtnis und kultureller Identität:

Denn gründen alle [drei Religionen – R. S.] sich nicht auf  
Geschichte?  
Geschrieben oder überliefert! – Und  
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu  
Und Glauben angenommen werden? – Nicht? –  
Nur wessen Treu und Glauben zieht man denn  
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?  
Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die  
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe  
Gegeben? Die uns nie getäuscht, als wo  
Getäuscht zu werden uns heilsamer war?  
Wie kann ich meinen Vätern weniger,  
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt.

Die in religiösen Kreisen gängige Annahme, man könne nur wirklich tolerant sein, wenn man fest von seinem Glauben überzeugt sei, wird durch Lessings *Nathan* nicht gedeckt. Der hier vermittelte Einblick in die Parteilichkeit und Kontingenz der eigenen Überzeugung weist vielmehr auf jene Skepsis und Ironie voraus, die später die postmoderne Philosophie als adäquate Haltung in Wahrheitsfragen empfehlen wird. Diese postmoderne Haltung *avant la lettre* war in der Rezeptionsgeschichte des *Nathan* immer wieder Kritikpunkt. Allerdings verübelte man Lessing nicht nur die Auffassung, der Mensch sei zuerst Mensch, dann Christ, Jude und Muslim, man bestritt auch, Lessing »habe mit Toleranz je-

nen demokratischen Pluralismus gemeint, der bei uns heute die politische wie wissenschaftliche Szene beherrscht, der alles Beharren auf unbedingt geltender Wahrheit als Dogmatismus verdächtigt und der den freien Wettbewerb unterschiedlicher Auffassungen innerhalb der Gemeinschaft der Bürger oder der Wissenschaftler als Ideal ausgibt«. <sup>193</sup>

Es erstaunt nicht, dass eine solche Kritik schließlich der Vielfalt gegensätzlicher Auffassungen den »Charakter einer großen Warensammlung« unterstellt, »die um ihrer selbst willen erscheint und für jeden etwas bereithält«. Die Kritik des Meinungspluralismus als Symptom der Marktlogik tritt umso deutlicher hervor, wenn in neueren Inszenierungen der Kaufmann Nathan im Designer-Anzug auftritt und so das Konsummodell die mangelnde Seriosität im Umgang mit persönlichen Überzeugungen symbolisiert. Die Sachlage ist weniger klar, sobald man das Verhältnis von Konsum und Ideologie jenseits üblicher Erklärungsmuster denkt und das Konsummodell als »pragmatische[n] Kosmopolitismus« versteht, als »Immunsystem der Weltgesellschaft gegen den Virus der fanatischen Religionen«. Spätestens dann stößt der Toleranzgedanke auf sein internes Paradox, das genau genommen nicht darin besteht, den Menschen *an sich* über die Menschen *als solche* zu setzen, sondern darin, das Modell religiöser Überzeugung durch das Modell des Konsums zu kurieren. <sup>194</sup>

Lessings Stück endet in einer »allgemeinen Umarmung«, denn Recha, der Tempelherr und Saladin erweisen sich als Geschwister und Onkel. Aus dieser Umarmung sind zwei Hauptfiguren ausgeschlossen: Nathan und Daja, Rechas Gesellschafterin. Während Nathans Abseitsstellung auf der Bühne ambivalent bleibt (seine Bemühung um eine allgemeine Verbrüderung im metaphorischen Sinne wird durch die Metapher der Blutsverwandtschaft radikal unterlaufen), ist der Ausschluss Dajas (die in der Schlusszene nicht auftritt) eindeutig. Daja ist, wie Lessing Recha sagen lässt: »eine von den Schwärmerinnen, die / Den all-

gemeinen, einzig wahren Weg / Nach Gott, zu wissen wähen!« (V/6) Daja kann Nathans Unbeantwortbarkeitsklausel zur Evaluation der Religionen – und damit das, wie es bis heute kritisiert wird, abstrakte, kaltherzige, elitäre und imperialistische Toleranzmodell des Kosmopolitismus – nicht akzeptieren und repräsentiert mit ihrer unbedingten Glaubensstärke und »wehrhaften« Identität wohl die Mehrheit der Menschen nicht nur zu Lessings Zeiten.<sup>195</sup>

Der Blick auf die psychologische und politische Problematik des Narrativen ergibt eine doppelte Fremdbestimmung der Subjektfindung: zum einen durch den Kohärenzzwang der narrativen Struktur, zum anderen durch die bereitstehenden Inhalte kollektiver Narrationen, die dem Subjekt als »Heimat« angeboten oder als Tradition aufgedrängt werden. Im Unterschied dazu behandelt der Menschenrechtsdiskurs das Subjekt jenseits eines kollektiven Narrativs oder Gedächtnisses und greift damit Überlegungen der Aufklärung auf. Insofern auch dem Konzept der universellen Menschenrechte ein Narrativ – das Narrativ des westlichen, liberalen Individualismus – zugrunde liegt, ist die Lösung, wenn überhaupt, wohl nur in der Verhandlung zwischen den verschiedenen Narrativen zu finden, in der das Individuum den Freiraum findet, den es braucht. Diese Verhandlung, so lässt sich argumentieren, ist umso erfolgreicher, je unbewusster sie erfolgt. Je mehr die Mischung der Narrationen nicht nur das normative Ziel eines theoretischen Konzepts ist, sondern die praktische Folge des konkreten Lebens, umso nachhaltiger scheint es verankert zu sein. Beispiele für diesen un- oder halbbewussten »faktischen« Kosmopolitismus sind der »cosmopolitanism from below« in multikulturellen Großstädten und der »banale« Alltagskosmopolitismus als Folge globaler Wirtschafts-, Kultur- und Kommunikationsvernetzungen.<sup>196</sup>

Wenn in Zeiten der Globalisierung und der schwindenden Bedeutung des Nationalstaates der Blick für das Kosmopolitische

im Alltag zur methodologischen Verpflichtung der Gesellschaftsanalyse wird, stehen natürlich auch und vor allem die digitalen Medien, die als Leitmedien wesentlich die psychologische Konstitution der Gegenwart bestimmen, im Zentrum der Betrachtung. Und wenn – wie Jean Pauls »Universalrepublik« der Bücher und Vattimos Lob des Pluralismus in Radio und Fernsehen zeigen – schon die Print- und elektronischen Medien zum Verhandlungsort des Universellen werden, dann scheint das jenseits nationalstaatlicher Kontrolle operierende Internet erst recht die Vermischung zwischen *wir* und *sie*, *hier* und *dort* voranzutreiben. Diese Vermutung ist verständlich angesichts der überregionalen, interkulturellen Vernetzungsmöglichkeiten des Mediums, schließt allerdings vom Potenzial vorschnell auf die Realität kosmopolitischer Informationsverarbeitung. Denn während nationalstaatliche Medien immerhin so kosmopolitisch und multiperspektivisch sind wie das Selbstverständnis des Staates, ist es das staatenlose Internet nur in dem Maße, wie es seine Nutzer sind. Der individuelle Filter-Bubble kann hier effektiver als zuvor – und ohne die Medienaufsicht demokratischer Institutionen – ungewollte Informationen und unbeliebte Perspektiven ausblenden, wobei die leichtere Bildung homogener Interessengruppen und der beschleunigte, oberflächliche Kommunikationsmodus die Sensibilisierung für das Andere, Ungewohnte keineswegs erhöhen.<sup>197</sup>

Der kosmopolitische Effekt des Internets wäre eher woanders und in anderer Form zu vermuten: in der phatischen Kommunikation sozialer Medien. Dieser Vorschlag wird verständlich, wenn man das Thema weniger politisch als psychologisch angeht, wie es der aus Prag stammende, 1940 nach Brasilien emigrierte Kommunikationstheoretiker Villém Flusser vorführt. Flusser bezeichnet den Patriotismus – unter Berufung auf das etymologische Begriffsfeld von »Gewohnheit« – als »Wohnung«, in der man sich eingerichtet hat und aufgehoben fühlt. Eine solche Perspektive wendet die übliche Kennzeichnung des Patriotismus als Wärme und Geborgenheit – im Kontrast zum abstrakten und

kühlen Kosmopolitismus – informationstheoretisch mit ästhetischer Absicht: »Die an die Wohnung herankommenden Geräusche sind häßlich, weil sie Gewohntes stören. Verarbeitet man sie zu Informationen, werden sie schön, weil sie in die Wohnung eingebaut werden.« Patriotismus – dem man oft Leidenschaft zuschreibt und der nicht selten vor allem Stolz und Eigenliebe ist – wird bei Flusser zum »Symptom einer ästhetischen Krankheit«, die das Gewohnte und Gemütliche als Schönheit missversteht. Dieser metaphorische Zugang erlaubt, das Thema Differenz und Toleranz jenseits seiner religiösen, nationalen, kulturellen oder ideologischen Spezifikation als Problem der Informationsverarbeitung zu erkennen und für neue Betrachtungsweisen zu öffnen.<sup>198</sup>

Bemerkenswert an Flussers Perspektive ist die Aussage, dass Geräusche, die zu Information verarbeitet werden, automatisch schön seien. Das mag intuitiv plausibel wirken, da Informationen etwas besagen, während bloße Geräusche sich dem Verständnis entziehen. Wendet man die ästhetische Perspektive semantisch, wird jedoch klar, dass erst das zur Aussage verarbeitete Geräusch sich zu anderen Aussagen positionieren kann, und zwar gegebenenfalls auch als Widerspruch. Information ist nicht nur Kenntnisgewinn und Erweiterung von Bewertungskompetenz, sie ist potenziell immer auch Differenzerfahrung, die Bewertungsgewohnheiten verunsichert. In der Sprache des Ausgangszitats und gegen dieses gewendet: Auf der Ebene der Werte- und Orientierungsmuster, in denen man »zu Hause« ist, wird die Störung des Gewohnten erst konkret, wenn das kognitiv Fremde (das Unbekannte) als normativ Fremdes (als Widerspruch) erkannt, also Geräusch in Information verwandelt wird.<sup>199</sup> Flussers vorschnelle Rede von der prinzipiellen Schönheit der Information ist nur verständlich mit Blick auf den ihr zugrunde liegenden normativen Kosmopolitismus, der jeden Kenntnisgewinn mutig als Bereicherung betrachtet, selbst wenn er das eigene Denksystem in Frage stellen sollte. Es ist eine Kommunikationsutopie, die an Jean

Pauls Witz und Berlins Fuchs gemahnt und »Wohnung« – Heimat, Identität – nicht statisch als Sein konzipiert, sondern dynamisch als Werden. Folgerichtig sieht Flusser denn auch im Unterwegssein, im nomadischen Sich-Ent-Setzen aus allem Gewohnten die eigentliche Verpflichtung des Menschen und im Migranten dessen Missionar.<sup>200</sup>

Flussers Kommunikationsutopie ist eine Aktualisierung des ›Eliten-Kosmopolitismus‹, der als hehres Ziel gesetzt, aber nicht als banale Praxis gelebt wird. Dennoch ist die zitierte Passage zentral für die hier zu führende Diskussion, denn sie enthält, so die vorläufige These, das Stichwort für den *faktischen* Kosmopolitismus der Facebook-Gesellschaft. Vielleicht liegt die Basis der Kommunikation über Grenzen hinweg nicht im Aushandeln, sondern Ignorieren gegensätzlicher Positionen. Vielleicht resultiert die gegenseitige Akzeptanz in sozialen Netzwerken aus einer Verbindung, die im Modus des Phatischen den Anderen gar nicht erst als Anderen zur Kenntnis nimmt. Vielleicht besteht die unreflektierte Kosmopolitisierung im Internet gerade darin, Geräusch nicht in Information zu überführen, sondern als Rauschen – oder Geschwätz – zu genießen. Der Vorschlag mag absurd anmuten (und bleibt durch Flussers Kommunikationstheorie ungedeckt), ist aber in gewisser Weise das Rezept einer philosophischen Theorie, die im ausgehenden 20. Jahrhundert Gemeinschaftlichkeit universell und jenseits kultureller, religiöser oder politischer Narrative und Identitäten zu denken gebot. Mit Blick auf diese Theorie und im Rückgriff auf Kapitel zwei ist nach der Diskussion des Zusammenhangs von Kultur, Narration und Identität nun zu fragen, welchen Beitrag das phatische Kommunikations- und das episodische Selbstdarstellungsmodell sozialer Netzwerke für eine Identitätsbildung jenseits kollektiver Narrative leisten. Die Antwort beginnt sinnvollerweise mit der Frage, inwiefern die sozialen Netzwerke selbst eine kosmopolitische Narration generieren.

#### 4. Grundlose Gemeinschaft

1997 beschreibt ein Artikel im kalifornischen Technologiemagazin *Wired* unter dem Titel »Birth of a Digital Nation« die Entstehung einer machtvollen neuen Form von Gemeinschaft im Internet: »young, educated, affluent [...] libertarian, materialistic, tolerant, rational, technologically adept, disconnected from conventional political organizations.« Toleranz wird als eine der Grundeigenschaften dieser postpolitischen und selbstbezogenen »citizens of the Digital Nation« notiert, als Ergebnis einer großzügigen Gleichgültigkeit gegenüber spezifischen kulturellen Werten und individuellen Lebensformen.<sup>201</sup> Diese Vorstellung einer Internet-Nation überlebt bis in die Gegenwart, wie die 9. Jahrestagung des *Internet Governance Forum* 2014 zeigt, wonach das Internet die Grundlage einer Gemeinschaft mit eigenen Interessen, Identität, Normen und Formen des Zusammenlebens bildet.<sup>202</sup> Lässt sich an der Idee einer Nation qua Mediennutzung noch festhalten in Zeiten, da sich diese Nation keineswegs mehr auf die exklusive Nutzung des Mediums durch eine technische Avantgarde berufen kann? Kann die Begeisterung für eine Technologie Differenzen religiöser, kultureller oder politischer Art überdecken? Ist die Rede der CEOs von Facebook, Twitter, Narrative Clip und anderen Plattformen von »our community« mehr als die rhetorische Aufwertung einer Geschäftsidee?

Die Frage wird noch nicht geklärt durch den Verweis auf eine gemeinsame Währung der digitalen Nation, und selbst eine vereinheitlichte Internetzeit unabhängig von lokalen Zeitzonen würde nicht belegen, dass Technologie ein Gemeinschaftsgefühl schaffen kann.<sup>203</sup> Auch eine digitale Nation konstituiert sich nicht über gemeinsame Maßeinheiten, sondern über gemeinsam geteilte Wertvorstellungen, Verhaltensformen und Informationsbezüge. Diese sind dann freilich – vergleichbar dem kosmopolitischen Ansatz – jenseits der Kulturen geografisch und politisch umrahmter Gemeinschaften zu vermuten. Im Falle des Kosmo-

politismus verfängt sich diese Abstraktion in dem Widerspruch, dass die Vorstellung der universellen Menschenrechte jenseits spezifischer Kulturen keineswegs von allen Menschen geteilt wird. Im Falle virtueller Gemeinschaften, deren Identität nicht minder »dünn« eingeschätzt wird als die universalistischer Gemeinschaften, fragt sich, welche kommunikativen Inhalte das Gefühl der Zugehörigkeit schaffen: Worin besteht die Narration der »digitalen Nation« und worin ihr Gedächtnis?<sup>204</sup>

Eine der Thesen zum Internet lautet: Traditionelle soziale Gemeinschaften bilden Verbundenheit aus Erinnerung, virtuelle Gemeinschaften hingegen Erinnerung aus Verbundensein. Die Annahme klingt schlüssig für eine »thick virtual community« wie das WELL-Net, das Howard Rheingold vor mehr als zwei Jahrzehnten in seinem Buch *The Virtual Community* (1993) beschrieb.<sup>205</sup> Zwar mögen auch heute kleinere, exklusive virtuelle Gemeinschaften, deren Zusammengehörigkeitsgefühl auf geteilten Werten, Verlusten und Hoffnungen basiert, noch ein kollektives Gedächtnis aus ihrer Verbindung im Internet bilden, aber es ist zu bezweifeln, dass die Fülle an Updates auf Facebook Geschichten formt, die sich so weitererzählen lassen, dass daraus das kollektive Gedächtnis einer »Facebook-Gemeinschaft« entsteht. Vielmehr ist die Basis des neuen Gemeinschaftsgefühls in der phatischen Kommunikation zu vermuten; jenseits bedeutungsvoller Inhalte und Bezugspunkte in der Kommunikation *als solcher*, die nichts erinnert als ihr eigenes Geschäft. In der Konsequenz bedeutet dies eine Umformulierung der erwähnten These: Virtuelle Gemeinschaften bilden weder Verbundenheit aus Erinnerung noch Erinnerung aus Verbundensein, sondern konstituieren sich im Modus des gemeinsamen Vergessens.

Die bisher geführte Diskussion empfiehlt, das Vergessen nicht als Mangel zu verstehen, sondern in der Abwesenheit einer konkreten kulturellen Bestimmung die Möglichkeit einer kosmopolitischen Öffnung zu sehen. Dieser Vorschlag ist keineswegs ohne Vorbild. Ein Aufsatz über Europas postmoderne Identität erklärt

2002, der einzige Weg für die verschiedenen Völker und Kulturen der EU, ein gemeinsames Zusammengehörigkeitsgefühl zu entwickeln, sei nicht die Betonung kollektiver Erinnerung, sondern ein kollektiver Gedächtnisschwund, um gemeinsam die Jahrhunderte an Streit und Konflikt der europäischen Völker und Staaten zu vergessen.<sup>206</sup> Der Vorschlag erinnert an Konzepte des versöhnenden Vergessens, das Kulturen und Nationen im Interesse künftiger Harmonie über negative Ereignisse in der Vergangenheit hinweg hilft. Sobald es nicht um Versöhnung zweier ethnischer oder nationaler Identitäten geht, sondern um die Konstruktion einer gemeinsamen Identität, stellt sich jedoch die Frage, ob nicht das ›höhere‹ Zugehörigkeitsgefühl *alle* Abgrenzungen, die sich aus kulturellen Differenzen ergeben, dem Vergessen überlassen muss. Anders gefragt: Inwiefern liegt die Alternative zu den verschiedenen kulturellen Identitäten und kollektiven Erinnerungen statt in »global memory« im ›kosmopolitischen Vergessen‹? Kann das »universelle Wir«, das sich in der Menschenrechtsdebatte über die Erinnerung von Gräueltaten konstituiert (Holocaust, Hiroshima, Ruanda sind dann Symbole für die Verletzung des Menschen an sich, die jeden von uns betreffen), auch aus einer Leerstelle entstehen?<sup>207</sup>

Die Mitteilung des Erlebten durch mobile Medien und soziale Netzwerke wurde im ersten Kapitel als eine Art Gemeinschaft beschrieben, die die Individuen durch ihre »aufeinander bezogene technokommunikative Tätigkeit konstituieren«. Bemerkenswert an diesem Befund ist das Verständnis dieser Kommunikation als eine »fortgeschrittene Form des ›Entinnerns‹«. <sup>208</sup> »Entinnern« verweist auf das Überschreiben – oder »Bleichen« – der individuellen Vergangenheit durch eine universale Schrift-Geschichte, wie es im Zisterzienser-Orden üblich war: ein »Verhaken« der weltlichen Biografie der erwachsenen Novizen mit dem biblischen Text-Universum, so dass jedes Erinnern an *jene* automatisch Passagen aus *diesem* assoziiert, ein höfisches Bild also beispielsweise nunmehr sein geistiges Pendant aufruft. Diese

»Spiritualisierung persönlicher Erinnerungsbilder« bedeutet eine »Konvertierung privater Erinnerungen in die der Gemeinschaft«, also nicht den Verlust der Erinnerung, sondern ihr Verbleichen im Zeichen eines neuen Kollektivgefühls.<sup>209</sup> Verwendet man das Konzept im Kontext der sozialen Netzwerke, ist also nach dem »Bleichen« und der »Spiritualisierung« zu fragen, die das Persönliche ins Gemeinschaftliche konvertieren. Wie lässt sich das Vergessen beziehungsweise Verbleichen im Kontext einer digitalen Nation denken?

Die Antwort nimmt einen Umweg über das Gemeinschaftsmodell von Jean-Luc Nancy, der für die philosophische Begründung sozialer Netzwerke im Zeichen der phatischen Kommunikation schon kurz herangezogen wurde und nun als möglicher Vordenker einer identitätslosen – und erinnerungsfreien – Gemeinschaft eingehender zu betrachten ist. Nancys Philosophie ist bestimmt von der Einsicht, dass politisch und kulturell bestimmte Projekte der Gemeinschaftsbildung im besten Falle Fremdbestimmung des Individuums und Abgrenzung nach außen bedeuten und im schlimmsten Falle in politischem Terror, sozialer Gewalt und nationalistischer Aggression enden. Sein Gemeinschaftskonzept fragt daher nach der Möglichkeit des Menschen jenseits der Perspektiven und Standpunkte, die das Menschliche entstellen, und zielt auf einen Begriff des Menschen diesseits der Kultur: »Und können wir eine Erde und einen Menschen denken, die sind, was sie sind, sprich *nichts als* Erde und Mensch, und dann auch kein unter diesen Namen versteckter Horizont, keine der >Perspektiven< oder >Sichtweisen<, *durch die* wir die Menschen verzweifeln ließen und verunstaltet haben?« Es geht im Grunde um den Menschen *an sich*, wie ihn die Aufklärung imaginierte. So liegt denn auch für Nancy das Wesen von Gemeinschaft (Community) nicht in einer gemeinsamen Substanz, die sich allen als Kommunion mitteilte, sondern in der etymologischen Verpflichtung des *cum* als *Mit-dem-anderen-Sein*, ein

Gemeinsam-Sein ohne gemeinsames Sein: »Was von der Gemeinschaft ›verloren‹ ging – die Immanenz und die Vertrautheit einer Einswerdung – ist nur insofern verloren, als ein solcher ›Verlust‹ für die ›Gemeinschaft‹ selbst konstitutiv ist.« Anders gesagt: Der empfundene Mangel erweist sich als Gewinn, auf dem es aufzubauen gilt.<sup>210</sup>

Wird Gemeinschaft diesseits inhaltlicher Bestimmung, verbindlicher Referenzen und wesenhafter Eigenschaften gedacht, spielt schließlich auch die phatische Kommunikation eine wichtige Rolle. Sie hält das Gespräch, den Kontakt, das *Mit*-Sein aufrecht, und zwar gerade indem sie nichts weiter verlangt als die Geste des Gesprächs. Auch das »Geschwätz« belegt den »Wunsch, sich als ›Mit‹ aufrecht zu erhalten, und folglich das, was von sich aus nicht stabile und fortdauernde Substanz ist, sondern Teilung und Übergang.«<sup>211</sup> Damit kommt Nancy Facebook so nahe wie nur möglich, wenn das Thema der Mit-Teilung und Verbindung auf einer so abstrakten Argumentationsebene knapp ein Jahrzehnt vor der Geburt von Facebook behandelt wird. Seitdem wurden soziale Netzwerke verschiedentlich als »phatic technologies« beschrieben, die eher der Gemeinschaftsbildung als dem Informationsaustausch dienen, und Facebook selbst wurde als Ort beschrieben, an dem Menschen durch »disinterested interest« für ihre Statusmeldungen »disinterested sympathy« für einander entwickeln, die als »pan-sympathy« sogar die von David Hume beschriebene »natural sympathy« übersteige.<sup>212</sup> Ist Facebook – wo Verbindungen aus Verbindungen entstehen statt aus gemeinsamen Interessen oder Wertvorstellungen – der Ort, an dem sich Nancys Gemeinschaft jenseits eines Verbindenden ereignet? Steckt mehr in Zuckerbergs Rede von »our community« als Eigenwerbung und Selbstbetrug? Ist Facebook's »Community« die einst beschworene »Digital Nation«?

In gewisser Weise vollzieht sich die »Ekstase der Mit-Teilung«, in der sich bei Nancy die »singulären Seienden« als getrennte gegenüberstehen, ohne miteinander zu verschmelzen, auf

Facebook permanent im Rausch der Statusmeldungen. Es sind Verbindungen ohne Verbindlichkeiten, eine Gemeinschaft ohne Grund und Werk.<sup>213</sup> Dass längere oder komplizierte Posts wenig Zustimmung (Likes) erhalten, ist aus dieser Perspektive völlig plausibel, denn wer auf Inhalt setzt, untergräbt das Modell der phatischen Gemeinschaft: Der Verstoß liegt in der Suche nach einem Grund der Mitteilung jenseits des Mit-Seins im Mit-Teilen. In dieser Hinsicht erhält schließlich auch das episodische Identitätskonzept, das in Kapitel eins als Erfahrungsarmut kritisch eingeführt und in Kapitel zwei gegen den narrativen Identitätstyp halbwegs rehabilitiert wurde, seine soziale Funktion. Denn das narrative Individuum ist ein »Werk«, das, gefestigt und selbstbewusst, anderen Individuen gegenüber beziehungsweise entgegnetritt: »Die Individuation löst in sich geschlossene Entitäten aus einem formlosen Hintergrund heraus.« Dieser *individuellen* Immanenz stellt Nancy die »Singularität« entgegen, die aus nichts hervorgeht und zu nichts wird: »Sie ist kein Werk, das Ergebnis eines Wirkens wäre [...] Ihr Ursprung ereignet sich nicht *ausgehend von* oder *als Wirkung von*«, ihr Grund ist ein »grundloser ›Grund‹ [...] insofern er nur aus der Vernetzung, dem Verflochtensein und der Mit-Teilung der Singularitäten besteht«. Aus dieser Unterscheidung behauptet der Titel von Nancys Buch *singulär plural sein* seinen Sinn gegen jede kulturpessimistische Auslegung à la Sherry Turkles *Alone Together* (2011): Nancys grundlose Gemeinschaft des Mit-Seins – darin liegt ihre »ontologische ›Sozialität‹« jenseits der »Idee eines Gesellschaftlich-Seins des Menschen« als »zoon politikon« – ist eine »Gemeinschaft der Singularitäten«, die – anders als Turkles ›Addition der Einzelnen‹ – nicht mehr soziologisch oder psychologisch konzipiert ist, sondern im Grunde schon mathematisch.<sup>214</sup>

So abstrakt und idealistisch Nancys Gemeinschaftsmodell auch anmutet, es ist ein wichtiger Einspruch der zeitgenössischen Philosophie zum metaphysischen Grund bisheriger Gemeinschaftskonzepte. Zugleich scheint Nancys Konzept durchaus

kompatibel zu sein mit dem Befund des entwurzelten Subjekts im globalisierten Spätkapitalismus, dem »Mann ohne Substanz« und Zugehörigkeit, wie Tiqqun den Typus Bloom beschreibt: »der wirklich abstrakt gewordene Mensch«, durch gesellschaftliche Entfremdung und Einsamkeit befreit zur »wahrhaften Gemeinschaft«. <sup>215</sup> Ist Nancys Konzept kompatibel auch mit den globalisierenden Medien des Spätkapitalismus?

Nancy hat die Frage der Gemeinschaft nie mit der erwünschten Deutlichkeit an die Frage der Medien oder neuen Technologien gebunden. Wenn er den von Konstruktion und Dekonstruktion gleichermaßen verschiedenen Zustand der *Struktion* – als »Kopräsenz [...] ohne Koordinationsprinzip«, als das »reine Nebeneinander, das keinen Sinn ergibt« – zur »Lektion der Technik« ausruft, lässt sich dies aber als Befund für »unsere Einfügung in die Technosphäre«, mit der Technik als dem »zentralen sinngeschichtlichen Akteur«, lesen. Der von Nancy beschriebene Sinn-Entzug erscheint dann als »technologische Sinnverschiebung« ins Außen der Technik und wird kybernetischen Theorien zur Technik als konstitutiver Umweltfaktor menschlicher Kultur anschließbar. Wie übereilt auch immer dieser Anschluss sein mag, sein Reiz für das Denken einer utopischen Gemeinschaft jenseits kultureller Differenzen liegt in der Aussicht, dass der Sinn von Sein technisch statt kulturell bestimmt wird und dass das Technische selbst nicht kulturell ist – oder eben nur in einer globalen, vereinenden Weise jenseits spezifischer Kulturen mit regional, national, religiös, politisch usw. begründeten Differenzen. Anders gesagt: Wenn das *Mit-Sein* der undarstellbaren Gemeinschaft, wenn die koordinationsfreie Kopräsenz der *Struktion* schließlich doch im Rahmen eines verbindlichen Zusammenhangs jenseits des bloß Biologischen zu denken ist, dann wäre der Bezugspunkt dafür nicht die Kultur, sondern die Technik. Die Hoffnung hinter solchen Theorien konzentriert sich auf das technisch Unbewusste, das – im informationsgesättigten Umfeld von *ubiquitous computing* und *Internet der Dinge* –

diesseits der psychischen und kollektiven Strukturierungsmacht sprachlicher Signifikanten eine »kybernetische Subjektivität« schafft.<sup>216</sup>

Eine solche Zukunftsvision ist derzeit nur auf einer hoch abstrakten Ebene, die sich nicht auf kleinliche Beweise aus dem wirklichen Leben einlassen muss, vertretbar. Sucht man indessen im praktischen Miteinander nach Anzeichen für die Überschreibung der verschiedenen Kulturen durch eine globale Technologie, richtet sich der Blick vorerst wieder auf die sozialen Netzwerke: Sind sie der Raum, in dem man sich – als Teil einer virtuellen Gemeinschaft ohne bindenden Grund – eher als Mensch denn als Bürger, eher als Singularität denn als Individuum erfährt? Ist Facebook der Ort, an dem gerade die Postings aus dem konkreten Leben auf die abstrakte Menschlichkeit des Kommunikationspartners zielen? Tritt hier das Politische, wie es für das kybernetische Paradigma verkündet (und beklagt) wird, zurück zugunsten eines entleerten »Mit-Seins« und »Nebeneinanders« ohne Sinn?

Der Annahme, Facebook sei die Praxis zu Nancys Philosophie des Postpolitischen (oder gar zu dessen kybernetischer Radikalisierung), steht zunächst der Eindruck entgegen, es sei der zentrale Ort des Politischen im 21. Jahrhundert. Dieser Eindruck ergibt sich aus Schlagzeilen wie »Facebook-Revolution« im Kontext der Arabellion 2010/11, aus Facebooks vielfältigen Benachrichtigungs- und Mobilisierungsmöglichkeiten, aus der Vielzahl politischer Facebook-Gruppen und aus der Tatsache, dass das Profilbild auf Facebook millionenhaft für politische Bekundungen genutzt wird: als »JE SUIS CHARLIE«-Textblock, als Trikolore oder, von Facebook Inc. selbst durch eine App lanciert, als Regenbogenfarben der LGBT-Gemeinschaft. Natürlich wird man Facebook deswegen noch nicht als Quelle eines politischen Bewusstseins verstehen, das, im Sinne der Kritischen Theorie, den gesellschaftlichen Status quo in Frage stellen und nach sozialen

und ökonomischen Alternativen suchen würde. Es ist bezeichnend, dass Zuckerberg Facebook nie als Hilfsmittel des politischen Wandels porträtiert, sondern immer dessen Mission der allgemeinen »Verbrüderung« jenseits konkreter politischer Aktion beschwört – und es ist unverkennbar, dass Zuckerberg weniger politisch als betriebswirtschaftlich operiert, wenn er von einem universellen Menschenrecht auf Internet spricht. Facebook Inc. ist in seiner Haltung zwar »libertarian« und »tolerant«, wie vor knapp 20 Jahren die »postpolitical young« der »digital nation« beschrieben wurden, in gesellschaftsphilosophischer Hinsicht zugleich aber entschieden konservativ.<sup>217</sup>

Facebook stellt das bestehende ökonomisch-politische Systems keineswegs in Frage, sondern sichert es in vierfacher Weise: die Datenanalyse erlaubt Personalisierung der Werbung, was deren Effizienz durch höhere Akzeptanz steigert; die Vermischung des Persönlichen mit Werbung gewöhnt daran, sich zunehmend als Teil der Konsumkultur zu sehen; die Möglichkeit umfassender Kontrolle des individuellen und kollektiven Verhaltens in sozialen Netzwerke führt subtil zu Selbstzensur; die vorrangig phatische Kommunikation und der Ausbau nicht-reflexiver Selbst- und Weltbezüge untergräbt die intellektuelle Basis einer politischen Gegenbewegung. Facebook operiert zwar nicht direkt als Unterdrückung des Politischen, fördert aber erheblich die Haltung des Unpolitischen. Wie abträglich es einer Kultur der politischen Diskussion ist, zeigen empirische Studien, wonach zum einen politische Postings oft ignoriert oder blockiert werden, zum anderen selbst auf politischen Facebook-Seiten die substantielle Auseinandersetzung einer kritiklosen Bestätigung des scheinbar Evidenten sowie dem Sensationalismus und der Simplifizierung im Interesse höherer Besucherzahlen weicht. Die kritische Netztheorie verweist daher auf den dialektischen Charakter des Internets als Ort alternativer Kommunikationsformen und kritischer Meinungsbildung, der zugleich von großen Unternehmen beherrscht wird und, als Fragmentierung des öffent-

lichen Raums, eine neue Form der »repressiven Toleranz« darstellt. Insofern die kritische Netztheorie dabei an der Verblendungsthese festhält, hält sie auch an der Hoffnung fest, alternative digitale Technologien fern jeder Kommodifizierung der Freiheit könnten eine politisch-emanzipative Wirkung haben. Sieht man die Problemlage eher anthropologisch als politisch-ökonomisch, vermutet man hingegen, dass Facebook gerade deswegen so erfolgreich ist, weil es so effektiv die wirkliche politische Auseinandersetzung verdrängt.<sup>218</sup>

Der Befund trifft nicht nur Facebook. Er gilt ebenso für andere soziale Netzwerke, die die Kommunikationskultur der Facebook-Gesellschaft nachhaltig prägen. Eine aktuelle Auskunft zum politischen Faktor dieser Netzwerke gibt Hossein Derakhshan, der wegen seines politischen Weblogs sechs Jahre in einem Teheraner Gefängnis verbrachte. Sein Blick auf das Internet im Jahr 2015 ist voller Enttäuschung über den »Verlust an intellektueller Macht und Vielfalt« und das ungenutzte Potenzial, das das Internet »für unsere geplagte Zeit haben könnte«. Das Problem sieht Derakhshan namentlich in Facebook, Twitter, Instagram und Snapchat, die den Wechsel von Bedeutsamkeit zu Beliebtheit, von Komplexität zu Kurzatmigkeit, von Text zu Bild vorantreiben. In sozialen Netzwerken werde Text zunehmend durch Videos und Bilder verdrängt, und der Niedergang des Lesens zugunsten des Sehens und Hörens verdrängt letztlich auch das Zuhören: »Ich vermisste die Zeit, als Leute sich die Zeit nahmen, um mit anderen Meinungen konfrontiert zu werden, und bereit waren, mehr als 140 Zeichen zu lesen.«<sup>219</sup>

Die Tatsache, dass Facebook neben den Alltagsbanalitäten auch politischen Inhalten eine Plattform bietet, täuscht nicht darüber hinweg, dass sein technisches und soziales Dispositiv durch die Förderung reflexionsarmer Kommunikationsformen und alltagsbezogener Kommunikationsinhalte einer Kultur politischer Diskussion prinzipiell entgegensteht. Diese Depolitisierung ist mit Blick auf Nancys postpolitisches Gemeinschaftsmodell aller-

dings nicht vorschnell zu kritisieren, sondern zunächst als Facebooks eigentliche politische Funktion zu denken: als Abwehr einer, wie Nancy sagt, Grundlegenden Identifizierung. In eben diesem Sinne (des Einspruchs Nancys gegen jede Form von kollektiver Identität) ist auch die zuvor aufgeworfene Frage nach dem »Entinnern« und »Verbleichen« im Kontext der sozialen Netzwerke zu beantworten: Es findet keine »Spiritualisierung persönlicher Erinnerungsbilder« zugunsten eines neuen Bezugsrahmens statt, es wird nicht private Erinnerung in eine gemeinschaftliche konvertiert. Der damit verbundene Mangel an politischen, nationalen oder kulturellen Bekenntnissen ist, als ein Bekenntnis ganz eigener Art, so konstitutiv für die Facebook-Gemeinschaft wie bei Nancy der Mangel an individueller Immanenz für die Gemeinschaft. Die Bewertung dieser Mangelsituation führt zum tieferen Problem ›identitätsloser Identitäten‹, das im hier eröffneten Denkraum eine zweistufige Betrachtung verlangt und zunächst thematisch wie historisch wieder an den Anfang dieses Kapitels führt.

In seinem Aufsatz »Nihilism on the Information Highway: Anonymity vs. Commitment in the Present Age« beschreibt Ende des 20. Jahrhunderts der US-amerikanische Philosoph Hubert L. Dreyfus das Internet als Ort ohne Werte und bedeutungsvolle Kommunikation. Dreyfus' Kritik beginnt mit einem Text, der an Schopenhauers Klage über die »babylonische Sprachverwirrung« der Vielleser gemahnt: Søren Kierkegaards *Kritik der Gegenwart* von 1846. Kierkegaard bemängelt die Desorientierung und Paralisierung des zeitgenössischen Menschen durch zu viele gegenläufige Meinungen in dem durch Zeitungen und Kaffeehaus erweiterten öffentlichen Raum: Nichts sei mehr so wichtig, dass man dafür bereit wäre zu sterben, fasst Dreyfus zusammen.<sup>220</sup> So wie einst für Kierkegaard die Tagespresse ist für Dreyfus nun das meinungsfreudige, aber unverbindliche Internet »the ultimate enemy of unconditional commitment«, wobei die Schluss-

betrachtung gleich drei der wichtigsten Pauschalurteile zum Internet aufführt: »unreal, lonely, and meaningless«.

Zehn Jahre später greift Evgeny Morozov Dreyfus' Diskussion in seinem Buch *The Net Delusion* im Kapitel *Why Kierkegaard Hates Slacktivism* auf. Für Morozov symbolisiert »Slacktivism« – ein Neologismus der Netzkultur aus *slacker* (engl. Drückeberger) und *activism* mit der gleichen negativen Bedeutung wie »armchair activism« – die Form des modernen politischen »Engagements«: Man re-tweetet den Link zu einem Anti-Corporations-Video, weil man ebenfalls die großen Konzerne hasst; man zeigt als Facebook-Profilfoto den gelben Regenschirm, um Solidarität mit dem Hongkonger Umbrella-Movement zu bekunden; man tritt auf Facebook einer Interessengruppe für Umweltschutz bei, weil es schick ist, ihr anzugehören; man unterschreibt eine Online-Petition oder verbeitet den Link zu einem Video von Anonymous. Die Kritik, die Morozov vorbringt, ist umstritten, denn selbst Facebook-Gruppen, denen man aus taktischen Gründen beitrifft, können ein politisches Bewusstsein wecken oder schärfen. Morozovs Klage scheint aber zumindest dann berechtigt, wenn der »click activism« – um einen weiteren Neologismus zum Thema einzubringen – die eigene Untätigkeit im realen Umfeld rechtfertigt.<sup>221</sup>

Problematisch ist allerdings der Bezug auf Kierkegaard, dessen Kritik am Meinungspluralismus und Lob des bedingungslosen Engagements nicht mehr ins Zeitalter der Ideologie- und Sprachkritik zu passen scheint. Wäre es wirklich wünschenswert, dass die Einheit von Zerstreuung und Konsum den Mangel an Sinn nicht mehr überdecken kann und die Netsurfer sich aus der Verzweiflung des Bedeutungslosen in starke Sinnstiftungsangebote und unverrückbare Weltanschauungen – die ja nicht nur islamische Fundamentalisten anbieten – retten? In neue Legitimationsgeschichten, für die es sich wieder zu leben lohnt und wenn nötig auch, wie Kierkegaard schreibt, zu sterben.<sup>222</sup> Ist es angemessen, der aktuellen Studentengeneration »Toleranzgesäusel« und

»Unfähigkeit, eine Haltung einzunehmen« vorzuwerfen und von ihr statt eines »unentschieden-beliebigen ›Einerseits-Andererseits‹« ein klares »Wer nicht für mich ist, ist gegen mich« zu fordern?<sup>223</sup> Lässt sich mit solchem Vokabular noch (oder: wieder) die Identitätskrise des postmodernen Subjekts lösen? Natürlich kommt es darauf an, wofür und unter welchen Bedingungen Haltung eingeklagt wird und wer Anstoß nähme am »unconditional commitment« gegen Armut, Krankheit, Umweltverschmutzung. Problematisch wird es im Rahmen ideologischer Bekenntnisse und politischer Konsequenzen, wenn, wie Adorno in seinem Essay über das Engagement warnt, das Gefühl, auf der richtigen Seite zu stehen, leicht zu Unrecht gegenüber den »anderen« zu berechtigen scheint.<sup>224</sup>

Es ist diese Gefahr der Überzeugung, die Nancy die Grundlage der neuen Gemeinschaft jenseits eines gemeinsamen Grundes der Gemeinschaft suchen lässt: jenseits geteilter (politisch, religiös, kulturell bestimmter) »Sichtweisen«, die immer potenziell zu einer Teilung der Gemeinschaft führen. Nur die Leerstelle verspricht universelle Anschlussfähigkeit, denn die Abwesenheit eines Wesentlichen ist auch die Abwesenheit einer Grenze zwischen verschiedenen Wesen des Seins. Genau hier jedoch beginnt die Kritik an Nancys »Philosophismus«, der jenseits konkreter Politik und empirischer Soziologie »Mit-Sein *als solches*« fassen will, ohne das Wir der erhofften Gemeinschaft in seinem konkreten Kontext in Rechnung zu stellen. Nancy denkt das Mit-Sein primär vom Mit her, das aber dem Sein nachgeordnet ist: Wir sind immer schon in konkreten Lebenssituationen, die sich dem Mit entgegenstellen, und zwar nicht nur, weil es in ihnen immer auch um den Zugang zu Ressourcen und Macht geht, sondern auch weil wir als Individuen statt Singularitäten aufwachsen. Die Ichs des Mit-Sein sind keine Tabula rasa mehr; die Leerstelle ist verloren, sobald man sie benennen kann, denn mit der Sprache füllt uns die Welt, und sie tut dies in den Formen und Grenzen dieser Sprache. Nancys Gemeinschaftskonzept fehlt eine poli-

tische Theorie des Streits für die Klärung all jener Differenzen und Konflikte, die der gewünschten Gemeinschaftsbildung entgegenstehen. Von dieser Kritik ist Facebook, das hier als Praxis zu Nancys Theorie betrachtet wurde, notwendigerweise mitbetroffen. Teil zwei der Bewertung des Mangels an politischer Auseinandersetzung auf Facebook führt wieder zur Kritik des narrativen Paradigmas.<sup>225</sup>

Der akademische Diskurs zum Narrativen als Sinn- und Heimatangebot selbst in ethisch problematischen Konstellationen notiert angesichts der Rückkehr des Narrativen im ausgehenden 20. Jahrhundert, dass der Mensch nicht ohne sinnstiftende »cultural narratives« auskommt, diesen aber – als »cultural constructions« – zugleich skeptisch begegnen sollte. Gefordert wird eine Narration, die sich ihrer ethischen Ambivalenz bewusst ist, sowohl Lieferant von Orientierung als auch Blockade alternativer Perspektiven zu sein. Gefordert wird eine Narration, die sich über die moralische Problematik der eigenen Perspektive Rechenschaft ablegt. Gefordert werden dialogische, selbstreflexive, selbstkritische »Metanarrationen« im Zeichen pluralistischer Interpretation. Das Ziel ist nicht das Ende der Geschichten, wohl aber ihrer Unschuld.<sup>226</sup>

Diese Forderung verlangt mehr, als sie zugibt, denn sie diskutiert nicht, wie sinngebend und identitätsstiftend selbstkritische Narrationen überhaupt sein können. Lässt sich mit Nathans Quellenkritik und Selbstskepsis noch so glauben, dass man sich »gegründet« fühlt? Wird man nicht eher wie Daja daran festhalten wollen, in der einzig möglichen Wahrheit zu leben? Die Forderung nach selbstreflexiven Metanarrationen führt folgerichtig zu Vattimos Konzept des » »weakened« experience of truth« und einem hermeneutischen Verstehensmodell pluraler Perspektiven – wie Vattimo es im Kontext postmoderner Vernunftkritik mit seinen Konzepten des »schwachen Denkens« und der »nihilistischen Berufung der Hermeneutik« entwickelt.<sup>227</sup>

Dieses Denken ist ›schwach‹, weil es seine kulturellen und sozialen, den Menschen *als solchen* konstituierenden Voraussetzungen mitreflektiert und aus dieser Einsicht heraus sich selbst gegenüber standhaft skeptisch bleibt. Die vorgeschlagene Hermeneutik ist ›nihilistisch‹, weil sie keine Interpretation als die *wahre* zulässt, gegen die Abweichung nur Irrtum wäre. Auf dieser Grundlage erfolgt jede Aussage, jede Standpunktnahme und jedes Bekenntnis im Zeichen der Ironie und Relativität, mit einer ethischen, hoch politischen Absicht: »Das Denken, das sich nicht mehr als Anerkennung und Annahme eines endgültigen, objektiven Fundaments begreift, wird einen neuen Verantwortungssinn entwickeln, eine Bereitschaft und buchstäblich eine Fähigkeit, den anderen zu antworten, denen es sich, da ihm keine ewige Seinsstruktur zugrunde liegt, durch seine ›Herkunft‹ verbunden weiß.«<sup>228</sup>

Praktiziert Facebook – als soziales Netzwerk und als Unternehmen – dieses Antworten in einem neuen Verantwortungssinn? Korrigiert die spontane, narrationsfreie Kommunikation auf Facebook das starke, gefestigte Denken, das Kierkegaard, Schopenhauer, Fichte und wohl auch die aktuellen Kritiker des »Slacktivismus« und »Toleranzgesäusels« befürworten? Fördert das Mitteilen als zentrale Regel der Facebook-Kultur, begründet allein durch den Verbindungswillen, ein Gefühl des Mit-Seins jenseits einer gemeinsamen Substanz? Wie ethisch kann phatische Kommunikation sein?

Das Problem liegt vor dem Antworten: Phatische Kommunikation hat keine Zeit zum Zuhören. Sie ist naturgemäß letztlich desinteressiert am Gegenüber. Dem ›Mitteilungsmitsein‹ fehlt das »Mitsein für den Anderen«, wie Martin Heidegger einst das Hören – als das »primäre und eigentliche Offensein des Daseins für sein eigenstes Seinskönnen« – definierte. Der Mitteilungsdrang auf Facebook – und dies gilt in zunehmendem Maße für die Facebook-Gesellschaft generell – stellt das Sprechen über das Zuhören in einer zutiefst ungeduldigen, nicht selten selbst-

verliebten Form, die einer ernsthaften Reaktion zumeist die schnippische Bemerkung vorzieht. Die spöttische, ironische Grundhaltung der phatischen Kommunikation sabotiert die philosophisch begründete Ironie, die aus der Anerkennung alternativer Perspektiven resultiert. Vertiefung, Verstehen, Vergleich, das sind die Werkzeuge des »schwachen Denkens«, dessen Kraft gerade in der Zuwendung zum Anderen entsteht. Vattimo spricht von der »Anerkennung der lokalen Rationalitäten« als Einsicht, dass »in einer Welt der Dialekte« mein Dialekt »nicht die einzige Sprache ist, sondern eben nur ein Dialekt unter anderen«. Die Ironie, die dieser Anerkennung entspringt, weiß, wovon sie spricht. Sie ist keine spielerische, ignorante oder spöttische Ironie, sondern eine ernsthafte, aufgeklärte. Sie begegnet dem Anderen nicht im Zeichen der Gleichgültigkeit, sondern der gleichen Gültigkeit.<sup>229</sup>

Wenn Mark Zuckerberg nicht müde wird, von Facebook als »our community« zu sprechen und die weltweite Verbesserung des gegenseitigen Verständnisses zu Facebooks Mission zu erklären, zielt dies keineswegs auf die Praxis eines reflektiert ironischen Umgangs mit Narration und Identität. Facebook verfolgt die Mission der Weltumarmung, indem es das Trennende – und das liegt vor allem in politischen, ideologischen, religiösen Bekenntnissen und Bemerkungen – ausblendet. Die Kommunikation operiert im Modus des Phatischen und verläuft gewissermaßen als angenehmes, informationsfreies Rauschen, in dem der *faktische* Kosmopolitismus der Facebook-Gesellschaft vermutet wurde. Dieser Vermutung ist nun hinzuzufügen, dass man im Austausch phatischer Mitteilungen zwar kein System »lernt«, aber auch nicht, an keines zu glauben. Die anzuschließende Frage lautet, ob Kosmopolitismus, als bewusste Haltung, die auch in veränderten sozialen Konstellationen Bestand hat, ein »Nebeneffekt« der faktischen, mehr oder weniger unbewusst oder gar aufgedrängten Kosmopolitisierung sein und somit gewissermaßen durch die »Hintertür« in die Gesellschaft eintreten kann.<sup>230</sup>

Diesseits empirischer Daten empfiehlt sich Skepsis als Antwort. Dass der faktische ›Kosmopolitismus‹ in sozialen Netzwerken keine nachhaltige Kosmopolitisierung verspricht, zeigt sich, wenn der Austausch von Banalitäten einmal durch das Aufeinandertreffen verschiedener politischer oder religiöser Standpunkte gestört wird und der betriebsame Frieden allgemeiner Gleichgültigkeit einem zumeist völlig ironielosen, oft selbstgerechten und nicht selten aggressiven Diskussionsstil weicht, der mitunter zu virtueller Lynchjustiz eskaliert. Das Web 2.0 scheint nicht zur Akzeptanz des Anderen im Gegenüber zu erziehen, was kaum erstaunt angesichts einer Kultur des Mitteilens und delegierten Genießens, in der das reflexive Erfahrungsmodell einem ›phatischen Erlebnismodell‹ weicht. Die distanzierte, differenzierte, selbstkritische Diskussion ist das erste Opfer dieser Verschiebung. Die Frage ist nicht, ob der Unternehmer Zuckerberg selbst an Facebooks Mission glaubt, sondern ob das technische und soziale Dispositiv von Facebook zielführend ist. Die Zweifel resultieren aus dem Opportunismus des Phatischen, das die Utopie der allgemeinen Verständigung nur durch Ausgrenzung all dessen erzeugt, was die Gefahr der Grenzziehung enthält. Das Phatische schützt noch nicht gegen den Ausbruch neuer ›Wahrheiten‹, wenn die Flucht in die hyperaktive Zerstreuung – und das Glückliche im Modus der Konsumkultur – einmal nicht länger gelingt.

Im Grunde ist Facebook mit seiner affirmativen Like(able)-Kultur eine große Party, auf der sich alle wohlfühlen, vergleichbar manchen Projekten der Partizipationskunst, die seit Ende des 20. Jahrhunderts auf der ästhetischen Ebene das intendieren, was soziale Netzwerke seit Anfang des 21. Jahrhunderts auf der kulturellen praktizieren. Die Kritik, die diese ›Beziehungsästhetik‹ in der Kunstdebatte erfuhr, wäre auch für die Facebook-Kultur vorzubringen: Die Grundlagen einer demokratischen Gesellschaft werden durch Reflexion und Kognition gesichert, nicht durch Sensation und Immersion; selbst eine dekonstruktivistische Sub-

jektivität muss kontextbewusst konstruiert werden. Wie dies konkret geschieht, danach wäre auch Nancys Gemeinschaftskonzept zu befragen. Ein Anfang für die sozialen Netzwerke wäre wohl, die erlebte und erstrebte Verbundenheit nicht länger als gemeinsame Feier des individuellen Daseins misszuverstehen, sondern als Reaktion auf das gemeinsame Defizit einer jeweiligen Sinngebung – Nancy würde sagen: »Gründung« – des Lebens zu erkennen und das Festhalten an diesem Defizit als den eigentlichen Sinn zu begreifen.<sup>231</sup>

## Nachbemerkung

»Noch niemals hat eine Zeit so gut über sich Bescheid gewusst, wenn Bescheid wissen heißt: ein Bild von den Dingen haben, das ihnen im Sinne der Fotografie ähnlich ist.« Dieses Lob der Fotografie widerruft Kracauer sogleich, wenn er den Wahrnehmungsmodus des Fotografischen wenige Zeilen später als »Streikmittel gegen die Erkenntnis« bezeichnet, weil die mechanische Reproduktion der Realität deren bewusste Erfassung überflüssig macht. Kracauers Kommentar zur Fotografie gab Anlass, die Erkenntnisleistung von sozialen Netzwerken und das Bescheidwissen der Facebook-Gesellschaft zu erörtern. Der Befund ergibt, dass die fotografische Form der Selbstdarstellung das Erlebte an das soziale Netzwerk delegiert und narrative Wahrnehmungsformen verdrängt. Diese Schlussfolgerung mag weniger bedrohlich wirken angesichts der vorgebrachten Kritik am Modus des Narrativen und der daraus folgenden Vorteile des Vergessens. Das episodische, phatische Kommunikationsmodell auf Facebook avancierte im Kontext dieser Kritik zur Praxis eines Gemeinschaftsmodells jenseits trennender Narrative und Identitätsbezüge. Diese unorthodoxe Perspektive nahm allerdings eine weitere Wende mit der Forderung nach einem »schwachen Denken« als »erarbeitete«, habitualisierte Toleranz gegenüber einer unverlässlichen Gleichgültigkeit im Modell phatischer Kommunikation. Das »schwache Denken« antwortet den diskreditierten Geschichten nicht mit Gegengeschichten, sondern als eine »Geschichte« gegen Geschichten. Es ist die alternative, weniger populäre Reaktion auf das Vakuum, das der Verlust traditioneller Sinngebungsgeschichten hinterlässt: alternativ zum selbstgenügsamen Mit-

teilen auf Facebook, das deswegen so populär ist, weil es von bedeutungsschwerer Kommunikation befreit. In dieser Befreiung liegt heute das *Vabanquespiel* der Geschichte, das Kracauer vor 90 Jahren für die Fotografie festhielt.

Kracauer überführt seinen Befund zur Ausbreitung der Fotografie als Verlust des Wissens der Gesellschaft über sich in eine überraschende Prognose: Die Fotografie lasse die Gesellschaft verstummen, weil mit ihr das Materielle selbst, vorbei an seinen Bedeutungen, spreche: als »kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände«. Dadurch befreie die Fotografie zugleich das Bewusstsein von den narrativen Anordnungen der Dinge durch die Menschen und setze es in direkteren Kontakt mit der Natur. Diese Befreiung erlaube die Neuverhandlung von Bedeutung, um die »Ahnung der richtigen Ordnung des Naturbestandes zu erwecken«, vorausgesetzt, die »der stummen Natur verfallene Gesellschaft« hat nicht Bestand. Das Risiko liegt darin, dass das Verstummen doch Bestand hat, was für Kracauer die »Tilgung« des Bewusstseins bedeuten würde: »Die Wendung zur Fotografie ist das *Vabanque-Spiel* der Geschichte.«<sup>232</sup>

Ein Medium als Glücksspiel? Ist diese Gleichung mehr als listig formulierter Kulturpessimismus? Nimmt sie Walter Benjamins »positiven Begriff des Barbarentums« vorweg, mit dem er fünf Jahre später das Verscherbeln des »Menschheitserbes« gegen die »kleine Münze des ›Aktuellen‹« als »Vonvornbeginnen« begrüßt?<sup>233</sup> Setzt die Geschichte heute wieder alles auf eine Karte: mit objektivierten Formen der Selbst- und Welt Darstellung, die das »bedeutungsleere Naturfundament« fotografischer Dokumentation zum Operationsmodus der Facebook-Gesellschaft erheben?

Der »Barbarismus« des Neuen liegt im »Verscherbeln« des narrativen, reflexiven Bewusstseins, das zunehmend durch numerische, visuelle und automatisierte Kommunikationsformen und Informationsverarbeitungsweisen verdrängt wird. Zentrale Faktoren in dieser Entwicklung sind Quantifizierungsmethoden des

Self-Tracking und Big Data Mining sowie Visualisierungstechnologien wie Snapchat und künftige VR/AR-Technologien wie Facebooks Oculus. Die Zukunft ist das »frictionless sharing« ohne Reflexion und letztlich auch ohne Kontrolle der Mitteilenden. Genau davon verspricht man sich das Ende der Verzerrung, die aus der subjektiven Befangenheit der Erzähler und dem Kohärenz-zwang des Narrativen resultiert. Man verspricht sich den Zugang zum »Mysterium des Seins« jenseits narrativer Erklärungskonzepte, was konsequenterweise auch bedeutet, das episodische Identitätsmodell als Ende von Ausgrenzung und Fremdbestimmung durch kollektive Narrationen zu begrüßen.

Die Austreibung des Ich aus der Ich-Erzählung ist das paradoxe Äquivalent zur Selbstanzeige des Materiellen in der Fotografie: Die Selbstanzeige des Ich erfolgt mit den neuen Technologien der Selbstdarstellung ohne Bewusstsein des Ich. Diese posthumane Selbstentäußerung des Menschen ist die Natur, die sich, wie es bei Kracauer heißt, an den Tisch setzt, den das Bewusstsein verlassen hat. Wird sie der neue Hausherr, so die Analogie zu Kracauer, hätte die Geschichte alles verloren. Denn die Auslagerung des Erzählens an Fremdinstanzen bedeutet zugleich den Verzicht auf die Praxis des Reflektierens; ein Verlust, der nicht etwa das politisch schwer vermittelbare Konzept des »schwachen Denkens« technisch umsetzt, sondern vielmehr diesem das Fundament entzieht. Liegt die Hoffnung in der Rückkehr des Alten, um mit dem Neuen gemeinsam an einem Tisch zu sitzen?

Die Verbindung des Numerischen mit dem Narrativen, der algorithmischen Analyse mit hermeneutischen Verfahren ist *das* aktuelle Thema im ureigensten Herrschaftsgebiet von Hermeneutik und Narration: den Geisteswissenschaften. Das Stichwort für eine auf algorithmische Analysemethoden verpflichtete Geisteswissenschaft heißt *Digital Humanities*; die Angswörter lauten »distant reading« und »end of theory«; als Begriffe der Versöhnung kursieren »algorithmic criticism« und »ecology of colla-

borating«. <sup>234</sup> Es gibt, vereinfacht gesagt, drei Lager: Jene, die am Interpretationsverfahren als ureigenster Methodik der Geisteswissenschaften festhalten; jene, die belastbares Wissen durch quantifizierende Datenanalyse produzieren wollen; jene, die sich aus dieser Analyse neue Fragestellungen für das Interpretationsgeschäft versprechen. Das dritte Lager sieht in den neuen Datenerhebungsverfahren Herausforderungen und Chancen auch für unser Verständnis von Rationalität, Bewusstsein und Selbsterfahrung: Es hält am Erzählen fest, schließt davon aber nicht das Zählen aus; es lässt sich vom Neuen inspirieren, aber nicht korrumpieren; es verteidigt die Position des »schwachen Denkens« und der »nihilistischen Hermeneutik« gegen die »Raumerscheinung« und »kahle Selbstanzeige« der ›Fakten‹; es versucht, wendet es sich den sozialen Netzwerken zu, die Einsichten der posthumanen Selbstdarstellung mit Aspekten der kognitiven Aktivität bewusster Selbstbeschreibung zu koppeln.

Die ›Digitalisierung‹ der Humanities ist selbst wiederum Teil einer »Transformation des Humanen«, die geisteswissenschaftlichen Generalthemen wie Vernunft, Bewusstsein und Selbstverständnis eine völlig neue Dimension gibt. Zwei Stichworte dieser Transformation fielen bereits im Zusammenhang mit Facebooks posthumaner, algorithmischer Autobiografie: »non-conscious cognition« und »distributed cognition environments«. <sup>235</sup> Die Auslagerung von Erzählen und Erinnern, die Verschiebung vom Narrativen zum Numerischen in den sozialen Netzwerken und in den Geisteswissenschaften sind Phänomene und Bausteine einer Entwicklung, die lange vor Facebook begann und weit über den Begriff Facebook-Gesellschaft hinausweist. Das Materielle, das sich – aus Natur und Gesellschaft – heute am Menschen vorbei zu präsentieren beginnt, sind nicht mehr die Objekte auf dem Foto, sondern die Daten im kybernetischen Regelkreis. Die »kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände«, die Kracauer in der Fotografie sah, ereignet sich nun in der Logik und aus der Perspektive des Kybernetischen, die eine Logik

des Berechnens und Entscheidens ist, der Analyse und Kontrolle, der Konditionalität und Diskussionslosigkeit: das Paradigma des Logozentrismus in Gestalt des Numerischen. Der Spieleinsatz des 21. Jahrhunderts ist, im Grunde, die Mathematik.

Das neue Risiko hat eine lange Vorgeschichte. Es war vor einem halben Jahrhundert mit dem Stichwort »technokratische Rationalität« populäres Ziel geisteswissenschaftlicher Kritik und Thema im Grunde schon der *Dialektik der Aufklärung* (1944), wenn Max Horkheimer und Theodor W. Adorno den Wandel der Rationalität von einem Mittel der Emanzipation des Menschen zu einem Mittel seiner Verdinglichung diskutierten. Übersetzt man die soziologische Betrachtung aus der Vergangenheit in die technologische Bedingung der Gegenwart, die von rekursiven kybernetischen Regelkreisen und »deep learning«-Algorithmen schwärmt, läuft die Verdinglichung auf die Kontrolle des Menschen durch die von ihm selbst geschaffene künstliche Intelligenz hinaus. Diese Entmachtung illustriert schon 1968 Stanley Kubricks Film *2001: A Space Odyssey*, wenn der Computer den Menschen im Weltraum ausschließt, und jüngst Alex Garlands Film *Ex Machina* (2015), wenn der Roboter den Menschen im Zimmer einschließt. Der neue Turing-Test besteht nicht darin, dass der Computer uns überzeugt, ein Mensch zu sein, sondern dass er uns davon überzeugt, als Maschine trotzdem menschlich zu handeln. Glauben wir ihm, so das Fazit in *Ex Machina*, haben/sind wir verloren. Das Vabanquespiel der Gegenwart ereignet sich als Poker.

Benjamins einstiges Lob auf das Barbarentum äußert sich in der aktuellen Konstellation als Begeisterung über die »technische Intensivierung von Komplexität« und »Entzauberung anthropozäner Steuerungsphantasmen« sowie als Kritik jeder »negativistischen Medientheorie«, die die »Kybernetisierung der Existenzweisen« als Fremdbestimmung des Menschen und mathematische Reduktion des Menschlichen beklagt. Erstaunlich an dieser Position – die sich gar nicht erst mit Machtverschiebung

gen *unter* den Menschen aufhält (Stichwort Cybercrime und gehackte Steuerungssysteme) – ist weniger die Freude über diese »vierte Kränkung der Menschheit nach Kopernikus, Darwin und Freud« als ihr Zeitpunkt. Die Sonderstellung des Menschen wird im Moment seines höchsten Triumphes bezweifelt, da er die Ausbildung seiner von der Natur nur ihm gegebenen Anlage des Denkens in einem solchen Maße vorangetrieben hat, dass er diese nun selbst weitergeben kann. Diese Weitergabe, die Delegation von Steuerungsaufgaben an die Umwelt und die Einsetzung künstlicher Intelligenz, lässt sich nur dann als *Entmächtigung* und Kränkung des Menschen verstehen, wenn man den Betriebsunfall – das Aus- und Eingeschlossenwerden des Menschen – als Regel vermutet und somit entweder selbst kulturpessimistisch eingestellt ist oder, ist die Freude ernst gemeint, zynisch.<sup>236</sup>

Das Versprechen des Spieleinsatzes wird freilich deutlicher, versteht man die »environmentale Kybernetik« als »epistemologische und ontologische Korrektur« nicht der menschlichen Vorherrschaft, sondern des menschlichen Dilemmas: des Dilemmas, in Narrationen verstrickt zu sein, in »>Perspektiven< oder >Sichtweisen<, *durch die* wir die Menschen verzweifeln ließen und verunstaltet haben«, wie Nancy es formuliert. Kann die Kybernetik – wenn sie tatsächlich das Politische durch das Technologische ersetzt (und nicht etwa bloß das Politische sich technologisch verkleidet) – diese Verstrickung korrigieren, weil ihrem Operationsmodus, der nicht erzählt, sondern zählt, Perspektiven und Sichtweisen nichts anhaben können? Ist es denkbar, dass im sogenannten »Naturzustand« kybernetischer Regelkreise autonome künstliche Intelligenzen die Menschen weder aus- noch einschließen, sondern nur, wie Partner und Erzieher, dabei helfen, »*nichts als* Erde und Mensch« zu sein, wie Nancy die Alternative umschrieb? Liegt also, die technologische Bedingung mit Nancys Gemeinschaftskonzept vorangedacht, die geschichtliche Pointe des kybernetischen Transhumanismus in der Humanisierung des Menschlichen mit techno-logischen Mitteln?<sup>237</sup>

Der doppelte Spielausgang ist das Thema verschiedener Technikphilosophien: Heideggers *Ge-stell* ist Gerüst, das Halt bietet, aber auch in der Bewegung einschränkt; Stieglers *Pharmakon* ist, je nach Einsatz und Dosierung, Gift oder Medizin; selbst das Kybernetische ist doppelwertig als *Rechts-* und *Links-Kybernetik* im Sinne einer statisch-systemerhaltenden oder kreativ-lernorientierten Autopoiesis.<sup>238</sup> Wie das neue Vabanquespiel der Geschichte zu gewinnen ist und wie der beschworene »kybernetische Naturzustand« – und der »kybernetische Kosmopolitismus«, der im besten Falle davon zu erwarten wäre – konkret zu denken ist (seine Strukturierung, Operationsweise, Informationsquellen, Erkenntnis-kategorien, Komplexitätsgrade, Rekursionsregeln), wird die Zukunft zeigen. Das von Rechnern »umzingelte« Leben (so ließe sich »ubiquitous computing« tendenziös übersetzen) ist jedenfalls, davon handelte dieser Essay, schon heute permanent Objekt der Archivierung und Vermessung. Algorithmen filtern uns daraus schon heute ein geschlossenes Wissenssystem und können mittels AR/VR-Technologie vielleicht einmal kulturbedingte Konflikte durch die geschickte Vermittlung individueller Parallelwelten umgehen. Künstliche Intelligenz ist schon heute in populärer Gestalt – als Siri, Alexa oder Jibo – Teil unseres Handelns und wird durch den Input der sozialen Medien dabei immer aktiver werden. Kehren wir von der Spekulation über künftige technologische Konstellationen zur Analyse aktueller medialer Interaktionen zurück, lässt sich der Befund dieses Essays über Facebook und die Facebook-Gesellschaft wie folgt zusammenfassen:

1. Die permanente Rede von sich selbst in sozialen Medien ist eine Flucht vor dem, was einem geschieht; man ist exhibitionistisch nicht, weil man narzisstisch ist, sondern weil man sich und die Gegenwart nicht erträgt: Das Mitteilen auf Facebook ist als Notlösung zu verstehen, es erlaubt in anständiger Weise, das eigene Erleben an andere zu delegieren. 2. Die Selbstdarstellung auf Facebook erfolgt weniger narrativ reflektiert als spontan epi-

sodisch und dokumentarisch; es entsteht eine quasi automatische Autobiografie, deren zentrale Erzählinstanz das Netzwerk und der Algorithmus sind: Das Selbstbild, das Facebook präsentiert, ist pointillistisch, postmodern und posthuman. 3. Das Informationsmanagement auf Facebook und im Internet verdrängt das kollektive Gedächtnis und schafft mit seiner narrativen Bezugslosigkeit im Rahmen phatischer Kommunikation eine quasi kosmopolitische Gemeinschaft jenseits kultureller Werte und nationaler Schranken: Die Vermeidung diskursiver Auseinandersetzung verhindert jedoch zugleich die Entwicklung eines skeptischen, metareflexiven Denkens als Langzeitsicherung gegen neue Formen des Rechthabens.

Dem Befund hinzugefügt sei dies: Auch eine kulturwissenschaftliche Gesellschaftsbeschreibung kann sich kaum dem Blickwinkel ihres Sprechers und dem Kohärenzzwang ihres Narrativs entziehen. Keine Gegenwartsanalyse entkommt der Vergangenheit des Analytikers. So mag man am Ende kritischer klingen, als man sich am Anfang vornahm. Spätestens jedoch, wenn 10 000 Kilometer von der Heimat entfernt Studenten begeistert berichten (schmunzelnd zwar, aber letztlich doch ohne jedes Schuldbewusstsein), wieviel Zeit sie mit ihren »idols and celebrities« auf Weibo verbringen und mit Wissensangeboten wie »How you can freeze a can of Coke very fast«, wird einem klar, dass außerhalb der eigenen Denkkultur ein ganz anderes Verhältnis zur Welt und ihren Medien besteht: ein prinzipielles Einverständnis, eine kindliche Begeisterung gar, unbelastet von gesellschaftspolitischen Ambitionen und linker Melancholie. Spätestens dann drängt sich auf, dass alles auch ganz anders betrachtet werden kann. Spätestens dann ist es höchste Zeit, noch einmal der Stimme das Wort zu überlassen, die hier den Anfang gab:

Das Essen kam und wie immer war dies der aufregendste Moment. Alle griffen zur Kamera, man rückte gemeinsam das Geschirr zu recht für das perfekte Foto. »Seung gei sik see«, heißt der Spruch

in Hongkong: Die Kamera ißt zuerst. Die Kamera ist das moderne Tischgebet, das Teilen des »Brot« in seiner symbolischen Repräsentation. Denn nun zeigt man sich zunächst das Ergebnis, tauscht die besten Bilder miteinander, teilt sie auf Facebook, Weibo, Instagram ... Dann kann gegessen werden. Noch vor dem letzten Bissen sind die ersten Feedbacks da. Auch das sorgt für allerlei Gespräch. Man kennt ja die gleichen Freunde, die nun ihre »Foodies« schicken, von ihren Orten, an denen sie, allein oder gemeinsam, essen. So entsteht ein komplexer Dialog der Bilder und Texte, voller Offenbarung und Inside-Jokes. Das Foodie ist nicht der Beweis gemeinsamer Einsamkeit, wie Kulturpessimisten gern vermuten, sondern Vehikel einer kommunalen Aktion voller Spaß und tieferer Bedeutung zwischen verschiedenen Gruppen an verschiedenen Orten mittels mobiler Medien und sozialer Netzwerke. Diese Kommunikation begleitet jeden Bissen und setzt sich in Kommentaren auf Facebook oder Weibo noch Tage später fort. Sie ist engagiert und großzügig, denn sie schließt Pizza und Austern gleichermaßen ein. Das Foodie dokumentiert Essen nicht als Objekt, sondern als Handlung. Es bildet Gemeinschaft durch den Bezug aufs Wesentlichste, auf das, was alle Menschen unabhängig von ihrer politischen Haltung und kulturellen Werten verbindet. Was die Massenmedien mit Mordfällen und Katastrophenmeldungen erreichen, schaffen die sozialen Netzwerke mit Alltagsbanalitäten; das einzige Blut, das hier fließt, kommt aus dem Steak.

eingestellt als die Vertreter der Kritischen Theorie digitaler Medien, die die Externalisierung der Selbstdarstellung als Verlust kognitiver Selbstermächtigung verbuchen: »Elements of subjectivity, judgement and cognitive capacities are increasingly delegated to algorithms and prescribed to us through our devices, and there is clearly the danger of a lack of critical reflexivity or even critical thought in this new subject.« (Berry, *Critical Theory* (wie Anm. 34), S. 11.) Kapitel III.4 wird deutlich machen, warum dieser Verlust der Reflexivität eher als Gefahr für das soziale Zusammenleben denn als Überwindung individueller Unzulänglichkeiten zu verstehen ist. Der Epilog wird auf Hayles Perspektive als möglichen Operationsmodus der Zukunft zurückkommen.

<sup>144</sup> Diese Passage zitiert Strawson, *Gegen die Narrativität* (wie Anm. 137), S. 10.

<sup>145</sup> Kracauer, *Fotografie* (wie Anm. 104), S. 241, 242 und 235.

<sup>146</sup> Ebd., S. 245 und Baudrillard, *Fotografien* (wie Anm. 82), S. 25. »Scheinbar« ist die Selbstentäußerung der Dinge in zweifacher Hinsicht: Zum einen (das ist eine alte Debatte) sind Fotografien nie gänzlich »indexikalisch« (wie Peirce vor Kracauer) oder »unkodiert« (wie Barthes nach Kracauer) sagt; zum anderen ist gerade bei Illustrierten als Präsentationsrahmen die kulturelle Denotation und Konnotation der Fotografien evident. Kracauers Kritik beruht auf einer epistemologischen Bemerkung zum historischen Fortschritt des Bewusstseins »von dem Stoffe und der Materie zu Seelischem und Geistigem« (S. 243), also von seiner Naturverfangenheit hin zum begrifflichen, abstrakten Denken. Dieser Emanzipationsprozess wird angehalten und umgekehrt durch die Fotografie, mit der das »bedeutungsleere Naturfundament« (S. 245) wieder heraufkommt. Die Erkenntnis, die das begriffliche Bewusstsein befördert, verliert sich in der materiellen Evidenz der Bilder. Adorno und Horkheimer werden später in diesem Sinne die »Entmythologisierung« und »Rationalisierung« der Sprache als Verstummen diskutieren, wenn »die Worte aus substantiellen Bedeutungsträgern zu qualitätslosen Zeichen werden, je reiner und durchsichtiger sie das Gemeinte vermitteln«: »Die Blindheit und Stummheit der Daten, auf welche der Positivismus die Welt reduziert, geht auf die Sprache selber über,

die sich auf die Registrierung jener Daten beschränkt.« (Dialektik (wie Anm. 35), S. 173 und 174.) Das »bedeutungsleere Naturfundament« der Fotografie und die »Stummheit« des Positivismus kehrt wieder im Objektivitätsmodell der Daten.

<sup>147</sup> Bernhard Stiegler: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*, Frankfurt am Main 2008, S. 118 und 122. Stiegler betont, dass »allein die deep attention mit ihrer spezifischen Form der Synaptogenese den Zugang zur Mündigkeit ermöglicht« (S. 117 f.).

<sup>148</sup> Christian Lotz: »Bernard Stiegler. The Re-Enchantment of the World. The Value of Spirit against Industrial Populism« in: Marx and Philosophy. Review of Books 2015 (11. März 2015) (<http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2015/1754>)

<sup>149</sup> Bernard Stiegler: *For a New Critique of Political Economy*, Cambridge, UK 2010, S. 5 und ders.: *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism*, London, New York 2014, S. 18.

<sup>150</sup> Stiegler: »Memory«, in: W. J. T. Mitchell und Mark B. N. Hansen (Hg.): *Critical Terms for Media Studies*, Chicago, London 2010, S. 64–87; dort S. 83 f. zum »linguistic milieu« der »participation«. Zum Begriff »cognitive and affective proletarianization« vgl. *For a New Critique* (ebd.), S. 30, zur »technical memory« als »generalized proletarianization induced by the spread of hypomnesic technologies« ebd., S. 35. Zur »Textualisierung« als »rationale Stofflichkeit« vgl. Stiegler, *Logik der Sorge* (wie Anm. 147), S. 123. Kracauers Begriff der »Raumerscheinung« lässt sich in gewisser Weise auch auf die Präsenz der Facebook-Freunde auf der eigenen Facebook-Seite anwenden: Ich beschreibe meine Freunde nicht mehr Dritten gegenüber (obgleich dies auch geschieht in Form von Kommentaren und Likes), sondern diese präsentieren sich selbst gegenüber Dritten, wenn ihre Posts auf meiner Seite Dritten zugänglich werden.

<sup>151</sup> Nicholas Carr: *Wer bin ich, wenn ich online bin ... und was macht mein Gehirn solange. Wie das Internet unser Denken verändert*, München 2010, S. 148 und 217. Das Folgezitat S. 193 f.

<sup>152</sup> Das unmittelbare Vorbild dieser Perspektive ist Steven Johnsons Buch *Everything Bad Is Good for You* aus dem Jahr 2005 (dt. unter:

*Neue Intelligenz. Warum wir durch Computerspiele und TV klüger werden*, 2006). Das eigentliche Vorbild aber ist Walter Benjamins Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), der die übliche Kritik der Zeitgenossen, das Kino zerstöre die Kontemplation, mit dem Argument quittiert, dass die »gesteigerte Geistesgegenwart«, mit der man im Kino auf die »Chockwirkung der Bilder« reagiere, jene Übung des Apperzeptionsvermögens darstelle, die das beschleunigte Leben in der Großstadt Anfang des 20. Jahrhunderts erfordere. Wer Benjamins restliche Schriften kennt, weiß, dass dieser hier das neue Medium nicht nur gegen konservative Kulturkritiker in Schutz nahm, sondern im Grunde auch gegen die eigene Überzeugung.

<sup>153</sup> Stiegler, *Memory* (wie Anm. 150) S. 78; für die Hoffnung auf die »associated hypomnesic milieus of digital networks [...] insofar as they are cooperative and participative« vgl. ebd., S. 84. In diesem Zusammenhang ist vor einem zu dichotomischen Verständnis der Empfänger/Sender- beziehungsweise Konsument/Produzent- Opposition zu warnen. Senderschaft bedeutet noch nicht Reflexion (oder: bewusste Kodierung); der pausenlose Fluss an Statusmeldungen im sozialen Netzwerk unterscheidet sich oft nur aus einer dem Aktionismus verfallenen Perspektive vom reflexionslosen Bilderfluss der Kulturindustrie. Der Trick der Kulturindustrie im Zeitalter des »kommunikativen Kapitalismus« ist die Fortführung der Ablenkung (vom Denken) durch Interaktion. Die »We Media« des Web 2.0 führen nicht per se zur Stärkung einer unterdrückten Gemeinschaft gegenüber einer kritisierten Gesellschaftsordnung, sondern oft eher zum Untergang der Kritik in der Geschäftigkeit banaler Sozialität.

<sup>154</sup> Stanley Aronowitz: »Looking Out: The Impact of Computers on the Lives of Professionals«, in: Myron C. Tuman (Hg.): *Literacy Online. The Promise (and Peril) of Reading and Writing with Computers*, Pittsburgh 1992, S. 119–137, hier: S. 133. Jay David Bolter sah im Hypertext »a vindication of postmodern literary theory« (»Literature in the Electronic Writing Space«, in: Tuman, *Literacy Online* (ebd.), S. 19–42, hier: 24), George P. Landow – dessen einflussreiche Monographie *Hypertext* schon im Untertitel den Bezug erstellte – sah in der neuen Technologie die Ver-

körperung der Ideen von Barthes, Derrida und Foucault (*Hypertext 2.0. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*. 2. Aufl., Baltimore, London 1997, S. 91). Für eine ausführliche Kritik vgl. meine Studie *Interfictions. Vom Schreiben im Netz*, Frankfurt am Main 2002.

- <sup>155</sup> Isaiah Berlin: *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis*, Frankfurt am Main 2009, S. 7 f. Ben Macintyre: *We need a dug-out canoe to navigate the net*, in: *The Times* am 28. Januar 2010. Zitiert wird hier aus der deutschen Fassung (»Wie das Internet unser Denken verändert. Im Einbaum durchs Internet« in: *FAZ* vom 29. Januar 2010; [www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/digitales-denken/wie-das-internet-unser-denken-veraendert-im-einbaum-durchs-internet-1907830.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/digitales-denken/wie-das-internet-unser-denken-veraendert-im-einbaum-durchs-internet-1907830.html)). Das Icon des Browsers Firefox ist natürlich keine Anspielung auf Berlin, sondern eine Verlegenheitslösung, da der ursprünglich gewählte Name Firebird schon vergeben war. Die Ikonik der Browser, die man mit Macintyre als technische Umsetzung des Fuchs-Modells verstehen kann, verhält sich ambivalent zu Berlins Unterscheidung. Zwar wäre auch der Vogel Symbol der Offenheit und Explorationsfreude, der Kompass des Safari-Browsers hingegen entspricht, als Orientierung auf ein bestimmtes Ziel, eher dem Igel und vermittelt mit dieser Konnotation ein geradezu nostalgisches Verständnis digitaler Kultur. Wenn Friedrich Schlegel die Textform Fragment mit einem Igel vergleicht (»von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet«), entspricht dies auf widersprüchliche Weise Berlins Metaphorik: das Fragment steht einerseits dem System konträr entgegen, wird von Schlegel andererseits aber wie dieses (abgesondert, vollendet) beschrieben. (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. v. Ernst Behler, München, Paderborn, Wien 1967, Bd. 2, S. 197, Nr. 206).
- <sup>156</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik. Theorie-Werkausgabe*, Bd.13, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 382.
- <sup>157</sup> Jean Paul, *Werke*, hg. v. Norbert Miller, München 1963, Abteilung I, Band. 3, S. 1028. Das Folgezitat ebd. Abt. II, Bd. 4, S. 1022.
- <sup>158</sup> Bereits als 17jähriger beschreibt Jean Paul unter dem Titel *Jeder*

*Mensch ist sich selbst Masstab, wonach er alles äussere abmisset* (1780) die individuellen Denk- und Begriffssysteme nicht nur als verschieden, sondern als inkompatibel und unübersetzbar (ebd., Abt. II, Bd. I, S. 69 ff.).

- <sup>159</sup> Zum Witz als Priester vgl. ebd., Abt. I, Bd. 5, S. 173, zur Seele des Witzes ebd., S. 176. Jean Paul fordert die »Entwicklung des Witzes« bei Kindern, weil der Witz »durch Erfinden Liebe und Herrschaft über die Ideen gibt«, während man gewöhnlicherweise »die Kinder mehr Ideen als die Handhabung der Ideen lehrt« (ebd., S. 842). Die Folgezitate zum Witz ebd., S. 204 und 205.
- <sup>160</sup> Ebd., S. 550. Ich diskutiere Jean Pauls kosmopolitisches Informationsmodell im Kontext von Herder und Fichte in meinem Aufsatz »System und Witz – Jean Pauls Kosmopolitismus als Effekt des sprachphilosophischen Zweifels« (*Kulturelle Grenzbeziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*, hg. v. Horst Turk, Brigitte Schultze und Roberto Simanowski, Göttingen 1999, S. 170–192) sowie, mit Bezug auf die neuen Medien, im Aufsatz »Jean Pauls vergebliche Postmodernität« (*Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft* 2013, S. 61–73), dessen Argumentation hier übernommen wird.
- <sup>161</sup> Zum Begriff der Kosmopädie vgl. Pierre Lévy: *Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace*, Mannheim 1997; zum Nachruf auf Jean Paul vgl. Ludwig Börne: *Denkrede auf Jean Paul*, hg. von Karl Rauch, Dessau 1924, S. 6.
- <sup>162</sup> Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, hg. v. Julius Frauenstädt, Leipzig 1874, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, Kapitel XXII: »Selbstdenken«, S. 526–535, hier: 529 f. (§ 267).
- <sup>163</sup> Johann Gottfried Herder: »Briefe zu Beförderung der Humanität«, in: *Herders Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. XVIII. Berlin 1883, S. 90 f.
- <sup>164</sup> Jean Paul, *Werke* (wie Anm. 157), Abt. I, Bd. 5, S. 550.
- <sup>165</sup> Schopenhauer, *Selbstdenken* (wie Anm. 162), S. 528 f. (§ 266). So einsichtig Schopenhauers Mahnung klingt, in einer Zeit, da Einsichten zumeist aus wesentlich kürzeren Texten bezogen werden, ist es schon viel, wenn jemand überhaupt noch die intellektuelle

Anstrengung und kognitive Ausdauer aufbringt, sich dem Denkosmos eines ganzen Buches auszusetzen.

- <sup>166</sup> Gianni Vattimo: *Die transparente Gesellschaft*, Wien 2011, S. 16 und 17. Die von Herder und Schopenhauer bemühte Babelmetapher für die Orientierungslosigkeit durch übermäßiges Medienangebot bleibt der Mediengeschichte erhalten und begegnet wieder am »paradiesischen« Anfang des Rundfunks, als es hieß: »In einer Zeit babylonischer Verwirrung« schallt das Radio als »riesiges unsichtbares Sprachrohr« über die Welt und schlägt »die Vielfalt, das Durcheinander der Stimmen und Rufe in einen wellendurchstrahlten Bannkreis«. So der Intendant der Schlesischen Funkstunde, Fritz Walter Bischoff, 1929 in seinem Text »Das literarische Problem im Rundfunk« (zit. n. Albert Kümmerl: »Innere Stimmen. Die deutsche Radiodebatte«, in: ders., Leander Scholz, Eckhard Schuhmacher (Hg.): *Einführung in die Geschichte der Medien*, Paderborn 2004, S. 175–197, hier: 176 f.). Das Folgezitat von Vattimo ebd., S. 18 f.
- <sup>167</sup> Jean Paul, Werke (wie Anm. 160), Abt. I, Bd. 5, S. 206. In der Vorrede zu den *Biographischen Belustigungen* von 1795 stellt Jean Paul dem aufmerksamen Lesen das flüchtige *Anschauen* gegenüber, das er nun den »Mädchen« zuordnet (Bd. 4, S. 347–362, hier: 355). Dort fordern die widerspenstigen Leser wiederum in einem imaginierten Gerichtsverfahren von Jean Paul, künftig beim Schreiben mehr bei der Sache zu bleiben und auf die eingeschleusten Abschweifungen zu verzichten (S. 347 f.). Das Folgezitat Jean Paul: »Die Taschenbibliothek«, ebd., Abt. II, Bd. 3, S. 772.
- <sup>168</sup> Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses bezeichnet das Gedächtnis einer Gruppe von Menschen, dieses bildet sich, so wie das individuelle Gedächtnis, aus dem kommunikativen Gedächtnis (personenabhängige, biografische, vorwiegend mündlich weitergegebene Erinnerungen, die nicht länger als drei Generationen zurückreichen) und dem kulturellen Gedächtnis (schriftlich, visuell und seit dem 20. Jahrhundert elektronisch gespeicherte und durch kulturelle Praktiken vermittelte Vergangenheitsbezüge). Der im Folgenden benutzte Begriff des kulturellen Gedächtnisses bezieht sich zumeist auf Gruppen, der Begriff der kollektiven

Erinnerung zumeist auf das kulturelle Gedächtnis. Zur Unterscheidung zwischen Speichergedächtnis (als Sammlung aller Überlieferungen) und Funktionsgedächtnis (das dominierende kulturelle Gedächtnis) vgl. Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.

- <sup>169</sup> Wolfgang Ernst: »Das Archiv als Gedächtnisort«, in: Knut Ebeling und Stephan Günzel (Hg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Theorie, Medien und Künsten*, Kadmos 2009, S. 177–200, hier: 168. Der von Pierre Nora entwickelte Begriff des »Gedächtnisortes« – an dem kollektive Erinnerung stattfindet bzw. weitergereicht wird – betrifft nicht nur Räume (geografische Bezugspunkte, Denkmale, Museen), sondern auch Zeiten (Jahrestage), Rituale, Kunstwerke, Personen, Narrative.
- <sup>170</sup> Kracauer, Fotografie (wie Anm. 106), S. 245; Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Unzeitgemäße Betrachtungen, Teil 2 (1874).
- <sup>171</sup> Zum Begriff der Exo-Sozialisation als Ort der »Produktion und Reproduktion der Menschen außerhalb der lokalen vertrauten Einheiten« vgl. Ernest Gellner: *Nationalismus und Moderne*, Hamburg 1995, S. 62; zur Biografie der Nation vgl. Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main, New York 1996, S. 207.
- <sup>172</sup> Kracauer, Fotografie (wie Anm. 106), S. 245.
- <sup>173</sup> »Der Default-Wert, der sich automatisch realisiert, wenn man nicht anders optiert und weder Energie noch Aufmerksamkeit aufwendet, ist nunmehr Erinnern – nicht Vergessen.« Elena Esposito: »Die Formen des Web-Gedächtnisses. Medien und soziales Gedächtnis«, in: René Lehmann, Florian Öchsner, Gerd Sebald (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden 2013, S. 91–103, hier: 92.
- <sup>174</sup> Zur »Archivierwut« Pierre Nora: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (wie Anm. 101), S. 19 sowie die Ausgabe *The Storage Mania* des Journals *Mediamatic* im Sommer 1994 (Vol. 8, Nummer 1). Zur »explosion of memory discourses« und »culture of memory« vgl. Andreas Huyssen: *Present Past. Urban Palimpsests*

*and the Politics of Memory*, Stanford 2003, S. 4 und 15. Dort auch das Zitat zur Verschiebung »from present futures to present pasts« (S. 11). Hermann Lübke (*Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin, Heidelberg, New York 1992) prägt den Begriff der Musealisierung und sieht in diesem Phänomen eine Kompensation des mit der beschleunigten Moderne einhergehenden »Vertrautheitsschwundes«.

<sup>175</sup> Nora, *Geschichte und Gedächtnis* (ebd.), S. 19: »Die Erinnerung hat ganz und gar die Form genauester Rekonstitution angenommen: ein registrierendes Gedächtnis, das dem Archiv die Sorge überlässt, sich zu erinnern«. Ebd. zur neuerlichen »Religion des Bewahrens und der Archivüberproduktion«. Nora unterscheidet zwischen Geschichte (als neutrale »Repräsentation der Vergangenheit«) und Gedächtnis (»eine in ewiger Gegenwart erlebte Bindung [...] affektiv und magisch«) und bezeichnet die Geschichte als »Entlegitimierung der gelebten Vergangenheit« (S. 13). Sein Befund entspricht dem Untergang des narrativen Geschichtsverständnisses, den Neil Postman in seinem Buch *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology* (New York 1992) beklagt, wenn er vom »history teacher« verlangt, ein » »histories teacher« zu werden – also zu zeigen, »how the religion, politics, geography, and economy of a people lead them to re-create their past along certain lines« – und notiert: »To teach the past simply as a chronicle of indisputable, fragmented, and concrete events is to replicate the bias of Technopoly, which largely denies our youth access to concepts and theories, and to provide them only with a stream of meaningless events.« (S. 191) Für die Begriffe »emphatischer Gedächtnisort« und »passionsloses Archiv« vgl. Ernst, *Archiv als Gedächtnisort* (wie Anm. 171), S. 168.

<sup>176</sup> Als Aufschreibesystem bezeichnet Friedrich Kittler (*Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995, S. 519) »das Netzwerk von Techniken und Institutionen [...], die einer gegebenen Kultur die Adressierung, Speicherung und Verarbeitung relevanter Daten erlauben.« Für Nora ist moderne Erinnerung »archivarisch«, abhängig von der materiellen Spur, der unmittelbaren Aufnahme und dem sichtbaren Bild: »Die Bewegung, die mit der Schrift begonnen hat, vollendet sich im HiFi und im Magnetband. Je

weniger das Gedächtnis von innen her erlebt wird, desto mehr bedarf es äußerer Stützen und greifbarer Anhaltspunkte einer Existenz, die nur dank dieser noch lebt. Daher die Archivierwut, die den Menschen von heute kennzeichnet, und die sich auf die vollständige Bewahrung sowohl der gesamten Gegenwart als auch der Vergangenheit richtet.« (S. 19) Die Frage ist, ob die neuen Archivierungstechnologien auf die verschwundene Gedächtnisleistung reagieren oder deren Ursache sind. In den digitalen Medien erfolgt Archivierung naturgemäß zumeist automatisch, durch die Abwesenheit von Löschbefehlen, wie persönliche Email-Archive belegen. Zur Selbstmusealisierung per Videorekorder vgl. Huyssen, *Present Past* (wie Anm. 176), S. 14.

<sup>177</sup> Wolfgang Ernst: *Das Gesetz des Gedächtnisses. Medien und Archive am Ende (des 20. Jahrhunderts)*, Berlin 2007, S. 264, 282 und 284. Vgl. S. 278: »Das Internet bildet kein verarbeitendes Gedächtnis [...] vielmehr verbleibt es mit seinen Suchmaschinen in der Archiv-Funktion, beim Abtasten und bei der Selektion des Abgelegten.« »Der *total recall*, den das Internet verheißt, ist [...] alles andere als die datentechnische Implementation des >Gedächtnisses der Menschheit<, vielmehr handelt es sich um einen globalen Entzug von Gedächtnis. An die Stelle der am kulturellen Gedächtnis arbeitenden gelehrten Gemeinschaften oder interessierten Öffentlichkeiten rückt ein potenzieller technischer Zugang zu einem globalen Datennetz, das nicht Wissen, sondern Information bietet ...« Uwe Jochum: »Die virtuelle Bibliothek«, in: 7 *Hügel*, Bd. VI: Wissen, Ausstellungskatalog Berlin 2000, S. 35–40, hier: 40 (zitiert nach Ernst, ebd., S. 277).

<sup>178</sup> Elena Esposito: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002, S. 358 und S. 301 (zu »mass customisation«). Vgl. S. 257: »Das statische Modell der Aufbewahrung von Daten wird durch das dynamische Modell der Konstruktion von Daten ersetzt, die ausgehend von den Befehlen des Anwenders nach und nach erzeugt werden: durch das Modell, das im Internet durch die *search engines* verwirklicht wird«.

<sup>179</sup> Esposito spricht deswegen von einem *autologischen* Gedächtnismodell, das – über einen Feedbackloop, der kaum kontrollierbar

ist – das kollektive Gedächtnis der Perspektive des Individuums anpasst (ebd., S. 318 und 351).

<sup>180</sup> Ernst, Gesetz des Gedächtnisses (wie Anm. 177) S. 264. Aus dieser Sachlage resultiert für Ernst die Notwendigkeit einer neuen Form der Ideologiekritik, die unter anderem in den Software Studies mit der Frage nach den kulturellen Faktoren in der Programmierung vollzogen wird. Beispiele für das durch das Internet ermöglichte kollektive Erinnern sind Steven Spielbergs Shoah-Projekt (<http://sf.usc.edu>), das Erinnerungen von Holocaust-Überlebenden in Videoform archiviert, das Vietnam Veterans Memorial *The Virtual Wall*, das mit individuell eingereichtem Bild- und Textmaterial an die im Vietnamkrieg Gefallenen erinnert ([www.virtualwall.org](http://www.virtualwall.org)), oder das Mukurtu-Software-Projekt für die digitale Archivierung des Kulturerbes von »indigenous communities« ([www.mukurtu.org](http://www.mukurtu.org)). Zum Paradox des »long-distant nationalism« vgl. Benedikt Andersons Essay »The new world disorder« (*New Left Review* 193 (1993), S. 3–13) sowie seine Wertheim-Lecture »Long-distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics« an der University of Amsterdam 1992.

<sup>181</sup> Pierre Nora: »Gedächtniskonjunktur«, in: *Eurozine* am 19. April 2002, S. 1–10, hier: 9.

<sup>182</sup> Eine Anmerkung zum Begriff der Kultur, der in der folgenden Diskussion eine prominente Rolle spielen wird: Kultur kann als Zivilisation verstanden werden mit einer qualifizierenden, zeitlichen Wendung – man ist (schon) zivilisiert statt (noch) ungesittet und ungebildet – oder in quantifizierender und räumlicher Hinsicht als Systeme von Wertvorstellungen und Verhaltensnormen, die Identifizierung durch Abgrenzung schaffen. Eine Begriffsfolge dazu ist »Multikulturalität«, während »Kultur des Vergessens« (oder »hybride Kultur«) gewissermaßen Zivilisation in globalisierter, postmoderner Zeit darin sieht, nicht länger *einer* Kultur ausschließlich anzugehören. Um diese Skepsis gegenüber *einem* (universellen) Wertesystem geht es in der folgenden Diskussion zum Kosmopolitismus, die nicht auf die Besonderheit des »neuen«, realpolitischen Kosmopolitismus eingeht oder auf Obligationskonflikte bei unbezweifeltem Wertesystem.

- <sup>183</sup> Nora, Gedächtniskonjunkturen (wie Anm. 181), S. 7. Eine ausführliche Kritik des Narrativen (mit Akzent auf Alasdair MacIntyres Narrativitätsethik) bietet Crispin Startwell (*End of Story. Toward an Annihilation of Language and History*, New York 2000), der gegen das Narrative die unverbundene Ereignisaufzählung und das Haiku, »which is always devoted to bringing the moment home«, setzt (ebd., S. 17).
- <sup>184</sup> Judith Butler: *Giving an Account of Oneself*, New York 2005, S. 63. S. 64: »if we require that someone [...] be a coherent autobiographer, we may be preferring the seamlessness of the story to something we might tentatively call the truth of the person«. Zur »non-narrativizable exposure that establishes my singularity« vgl. S. 39.
- <sup>185</sup> Seyla Benhabib: *Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ 2002, S. 7: »there are second-order narratives entailing a certain normative attitude toward accounts of first-order deeds. What we call >culture< is the horizon formed by these evaluative stances, through which the infinite chain of space-time sequences is demarcated into >good< and >bad,< >holy< and >profane,< >pure< and >impure.< Cultures are formed through binaries because human beings live in an evaluative universe.«
- <sup>186</sup> Nora, Geschichte und Gedächtnis (wie Anm. 174), S. 13: Das »Gedächtnis erwächst einer Gruppe, deren Zusammenhalt es stiftet [...] Geschichte dagegen gehört allen und niemandem; so ist sie zum Universalen berufen.«
- <sup>187</sup> Gotthold Ephraim Lessing: »Ernst und Falk, Gespräche über Freimaurer«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Berlin 1956, S. 547–589, hier: 559.
- <sup>188</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg 1978, S. 28.
- <sup>189</sup> Daniel Levy, Nathan Sznajder: *Human Rights and Memory*, University Park, PA 2010, S. 1 und 2. Samuel Moyn: *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA 2010. Vgl. Julien Bendas Essay *Der Verrat der Intellektuellen* (1927), der den Aufstieg des Menschen von seiner nationalen zur europäischen und schließlich universellen Identität als Überwindung der historisch-

kulturellen Kontexte forderte und den Verrat der Intellektuellen darin sah, Hütte für *jemand* (für bestimmte kulturelle, politische, religiöse Gruppierungen) statt für *alle* sein zu wollen.

<sup>190</sup> Charles Taylor (»The Politics of Recognition«, in: Charles Taylor und Amy Gutmann (Hg.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994, S. 25–73, hier: 44 und 62) spricht von »a particularism masquerading as the universal« und notiert: »For mainstream Islam, there is no question of separating politics and religion the way we have come to expect in Western liberal society. Liberalism is not a possible meeting ground for all cultures, but is the political expression of one range of cultures, and quite incompatible with other ranges«. Dass der Westliche Individualismus auch aus anderer (konfuzianischer) Perspektive keinen Universalitätsanspruch erheben kann, zeigte die Diskussion um die »Asiatischen Werte« in den 1990ern und die »Bangkok Declaration« von 1993 als Relativierung der UN-Menschenrechtscharta.

<sup>191</sup> In diesem Sinne bekennen sich Levy und Sznajder ausdrücklich gegen die postmoderne Dekonstruktion für die Weiterführung des Projekts der Moderne (wie Anm. 189, S. 7) und in diesem Sinne kommentiert Deleuze warnend: »[man kommt] in der Philosophie auf die ewigen Werte zurück, auf die Vorstellung vom Intellektuellen als Hüter ewiger Werte. [...] Heute sind es die Menschenrechte, die als ewige Werte dienen. Oder der Rechtsstaat oder andere Vorstellungen, von denen alle Welt weiß, dass sie sehr abstrakt sind. Und im Namen solcher Vorstellungen wird jedes Denken gestoppt, werden alle Analysen in Begriffen der Bewegung blockiert.« (Deleuze, Fürsprecher (wie Anm. 54), S. 175 f.)

<sup>192</sup> In Judith Butlers pointierter Formulierung heißt dies: »I always arrive too late at myself« (Giving an Account (wie Anm. 184), S. 79).

<sup>193</sup> So der Theologe und Philosoph Christoph Türcke: »Die geheime Kraft des Rings«, in: Klaus Bohnen (Hg.): *Lessing. Nachruf auf einen Aufklärer. Sein Bild in der Presse der Jahre 1781, 1881 und 1981*, München 1982, S. 155–162, hier: 155. Das Folgezitat ebd.

<sup>194</sup> Norbert Bolz: *Das konsumistische Manifest*, München 2002, S. 14

(»pragmatischer Kosmopolitismus«) und 16 (»Immunsystem der Weltgesellschaft«). Die angesprochene *Nathan*-Inszenierung von Claus Peymann 2003 am Berliner Ensemble. Der Vergleich von Toleranz und ideologischem Pluralismus (als »nonbinding commitment«) mit dem kapitalistischen Konsummodell hat Tradition weit hinter Bolz und Türcke zurück (vgl. Lasch, *The Minimal Self* (wie Anm. 48), S. 38).

- <sup>195</sup> Die aktuelle Kritik am Konzept des Kosmopolitismus variiert Dajas Opposition zu Nathans »illoyaler Loyalität« gegenüber *allen* Menschen mit den zitierten Adjektiven und stellt am Beispiel von *Nathan* gerade mit Blick auf Daja die Inklusionsfähigkeit dieses Toleranzmodells in Frage, da Nathan mit der gleichen Hartnäckigkeit, mit der ihn der Patriarch ignoriert, die Position Dajas unterdrücke, weil sie sich nicht in sein Modell der Vernunftreligion integrieren lässt. Wilfried Wilms: »The Universalist Spirit of Conflict. Lessing's Political Enlightenment«, in: *Monatshefte*, V. 94, No 3, 2002: 306–21, hier: 309 f. Zum Für und Wider des Kosmopolitismus am Beispiel Martha C. Nussbaum vgl. den Sammelband Joshua Cohen (Hg.): *For Love of Country*, Boston 1996.
- <sup>196</sup> Zum »cosmopolitanism from below« am Beispiel von Mumbai Arjun Appadurai: *The Future as Cultural Fact*, London, New York 2013 (hier: 198), vgl. Homi K. Bhaba: »Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism«, in: Laura Garcia-Morena, Peter C. Pfeifer (Hg.): *Text and Nation*, London 1996, S. 191–207; zur »Kosmopolitisierung« als »faktischer« und »banaler« Kosmopolitismus versus »Kosmopolitismus« als normative Theorie (der Aufklärung, Intellektuellen und Politiker) vgl. Ulrich Beck: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Berlin 2004, sowie ders. (Hg.): *Generation Global: Ein Crashkurs*, Berlin 2007.
- <sup>197</sup> Zur »Segregation« des Internets und dem Selbstbestätigungseffekt der »echo chambers« bereits Cass Sunstein: *Republic.com 2.0*, Princeton und Oxford 2007, S. 149 und 144 f. Vgl. Pariser, Filter Bubble und Zuckerman, Digital Cosmopolitans (Anm. 20) sowie die Diskussion in Kapitel I.1.
- <sup>198</sup> Villém Flusser: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Düsseldorf 1992, S. 262.

- <sup>199</sup> Dass die Information dem Geräusch die Differenzfähigkeit voraus hat, ist der Kern von Gregory Batesons berühmter Definition von Information als Unterschied (gegenüber bisherigen Kenntnissen), der einen Unterschied (für künftige Handlungen) macht. Gregory Bateson: *Steps to an ecology of mind*, San Francisco 1972, S. 453.
- <sup>200</sup> Vilém Flusser: *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Mannheim 1994, S. 63. Flussers euphorischer Zugriff auf die emblematische Funktion des Migranten für die Gesellschaft der Gegenwart unterscheidet sich sowohl von Giorgio Agambens Problematisierung der Flüchtlinge als »Homo sacer« der Gegenwart als auch von Benedict Andersons Diaspora- oder »long-distance nationalism«.
- <sup>201</sup> Jon Katz: »Birth of a Digital Nation«, in: *Wired* 5. April 1997. ([http://archive.wired.com/wired/archive/5.04/netizen\\_pr.html](http://archive.wired.com/wired/archive/5.04/netizen_pr.html)) »They don't merely embrace tolerance as an ideal; they are inherently tolerant. Theirs is the first generation for whom pluralism and diversity are neither controversial nor unusual. This group couldn't care less whether families take the traditional form or have two moms or two dads. [...] The postpolitical young embrace the notion of gender equality and are intrinsically hostile to any government or religious effort to dictate private personal behavior.«
- <sup>202</sup> Milton Mueller: »Internet Nation?« ([www.internetgovernance.org/2014/09/05/internet-nation](http://www.internetgovernance.org/2014/09/05/internet-nation)): »Clearly, the Internet provides the basis for a community with its own interests, an incipient identity, its own norms and modes of living together.«
- <sup>203</sup> Ebd.: »Bitcoin has even shown that we can have a global, non-state currency through digital technology.« Die Schweizer Firma Swatch und MIT-Professor Nicholas Negroponte versuchten 1998, eine Internetzeit zu schaffen, die das System der 24 Stunden zu 60 Minuten und 60 Sekunden durch 1000 Beats von je einer Minute und 26,4 Sekunden, notiert mit dem At-Zeichen der Emails, ersetzt. Die Internetzeit sollte unabhängig von den üblichen Zeitzonen gelten, so dass es in Berlin @500 wäre, wenn es dies zugleich in Hongkong und Rio de Janeiro ist.
- <sup>204</sup> Gerald Delanty (*Community*, London, New York 2010) spricht

von »thin universalistic identity« (S. 132) und, mit Blick auf virtuelle Gemeinschaften, von »thin communities« (S. 137), deren Existenz davon abhängt, Kommunikation zum »essential feature of belonging« zu machen (S. 135).

- <sup>205</sup> Arjun Appadurai: »Archive and Aspiration«, in: J. Brouwer und A. Mulder (Hg.): *Information is Alive*, Rotterdam 2003, S. 14–25, hier: 17: »where natural social collectives build connectivity out of memory, virtual communities build memory out of connectivity.« Zum WELL-Net als »thick virtual community« vgl. Delanty (ebd.), S. 141.
- <sup>206</sup> Peter van Ham: »Europe's Postmodern Identity. A Critical Appraisal«, in: Daniel N. Nelson und Laura J. Neack (Hg.): *Global Society in Transition. An International Politics Reader*, New York 2002, S. 189–216, hier: 200. Van Hams Argumentation richtet sich gegen Anthony Smiths Ansicht, Erinnerung sei zentral für Identitätsbildung, weswegen »existing ›deep‹ cultures« nicht durch »a cosmopolitan ›flat‹ culture« ersetzt werden könnten (ebd., S. 192).
- <sup>207</sup> Ran Zwigenberg: *Hiroshima: The Origins of Global Memory Culture*, Cambridge, UK, 2014; zum Begriff des »unbounded universal ›we‹« vgl. Levy/Sznaider, *Human Rights* (wie Anm. 189), S. 1. Die Europäische Union bezieht ihre Motivation und Begründung freilich gerade auch aus der Erinnerung der katastrophalen Ereignisse der europäischen Geschichte. Harald Weinrich notiert in diesem Sinne eine »Urfeindschaft zwischen Moral und Vergessen«, weil damit Kontingenz an die Stelle der Ordnung trete (*Gibt es eine Kunst des Vergessens?*, Basel 1996, S. 48).
- <sup>208</sup> Zielinski, *Nach den Medien* (wie Anm. 41), S. 240 und 235. Zielinski erwähnt den Begriff des Entinnerns nur en passant mit Verweis auf Klaus Bartels: »Erinnern, Vergessen, Entinnern. Das Gedächtnis des Internet«, in: *Lab – Jahrbuch 2000 für Künste und Apparate*, hg. v. Thomas Hensel, Hans Ulrich Reck, Siegfried Zieglinski, Köln 2000, S. 7–16. Bartels wiederum entnimmt den Begriff Wolfram Malte Fues' Aufsatz »Re-membering, Dis-membering: Fictionality and Hyperfictionality« in: Thomas Wägenbauer (Hg.): *The Poetics of Memory*, Tübingen 1998, S. 391–398.

- <sup>209</sup> Bartels, ebd., S. 12 f. Bartels erklärt das Verfahren der Zisterzienser mit Bezug auf Janet Colemans Aufsatz »Das Bleichen des Gedächtnisses. Hl. Bernhards monastische Mnemotechnik«, in: Anselm Haverkamp, Renate Lachmann (Hg.): *Gedächtniskunst: Raum-Bild-Schrift. Studien zur Mnemotechnik*, Frankfurt am Main 1991, S. 207–227. Bartels appliziert das Konzept des Entinnerns auf das Rollenspiel in Internet-Chats, wo die angenommene Rolle einer Medienikone (zum Beispiel Jimmy Stewart oder Katherine Hepburn) durch den kulturell schematisierten Text dieser Rolle bestimmt wird. Diese Übertragung scheint übereilt zu sein, da das Rollenspiel im Chat vom jeweiligen Individuum kontrolliert und zeitlich begrenzt erfolgt. Ebenso wenig stützt die abschließende Gleichsetzung des Entinnerns mit dem Verlust der Wirklichkeitsgewissheit in David Cronenbergs Science Fiction *eXistenZ* Bartels' These »Das WWW ist nicht nur kein Gedächtnis, es >entinnert< Gedächtnis« (S. 10).
- <sup>210</sup> Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, S. 32. Zuvor Nancy: *singular plural sein*, Berlin 2004, S. 9. Ebd. S. 20: »*Das Sein selbst ist uns gegeben als der Sinn*. Das Sein hat keinen Sinn, aber das Sein selbst, das Phänomen des Seins, ist der Sinn, der seinerseits seine eigene Zirkulation ist – und wir *sind* diese Zirkulation. / Es gibt keinen Sinn, wenn der Sinn nicht geteilt wird, nicht, weil es eine – letzte oder erste – Bedeutung gäbe, die allen gemein wäre, sondern weil *der Sinn selbst das Teilen [partage] des Seins ist*.« Der politische Bezugspunkt für Nancys Gemeinschaftsmodell sind die nationalistischen und ethnischen Konflikte und Gewalttaten der 1990er Jahre, der gedankliche Bezugspunkt ist Bataille, der wiederum in den 1930er Jahren angesichts von Kommunismus und Faschismus als zwei großen verführerischen und erbarmungslosen Gemeinschaftsangeboten seine Ideen einer Gemeinschaft ohne (nachchristliche) Communio entwickelte.
- <sup>211</sup> Nancy, *singular plural sein*, ebd., S. 135. Ebd.: »Es genügt also nicht, dem Geschwätz die Authentizität eines Worts voller Sinn entgegenzusetzen. Vielmehr muss man im Geschwätz den Unterhalt des Mit-seins als solchen ausmachen [...] Und in dieser Unterhaltung des Mit-seins muss man ausmachen, wie die Spra-

che jedes Mal in jeder Bedeutung, den höchsten wie den bescheidensten – und bis zu den ›phatischen‹ Bedeutungslosigkeiten (›Hallo‹, ›Tag‹, ›also ...‹), die nur die Unterhaltung selbst unterhalten –, das Mit exponiert und sich selbst als das Mit exponiert, sich einschreibt und sich in ihm ausschreibt, bis zur von Bedeutung entleerten Erschöpfung.« In diesem Sinne notiert Fred Dallmayr über Nancys Gemeinschaftskonzept: »What is involved in this originary society is neither fusion nor exclusion, but a kind of ›communication‹ that is vastly different from a mere exchange of information or messages. In opposition to technical information theories (and also theories of communicative interactions), Nancy locates communication on a more primary level; that of the ›sharing and com-pearance (com-parution) of finitude« (»An ›inoperative‹ global community? Reflections on Nancy«, in: Darren Sheppard, Simon Sparks, Colin Thomas (Hg.): *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*, London, New York 1997, S. 174–196, hier: 181, das Binnenzitat in Nancy, Die undarstellbare Gemeinschaft (wie Anm. 210), S. 64).

<sup>212</sup> Frank Vetere, Steve Howard, Martin R. Gibbs: »Phatic Technologies: Sustaining Sociability Through Ubiquitous Computing«, Proceedings der CHI-Conference 2005 ([www.vs.inf.ethz.ch/events/ubisoc2005/UbiSoc%202005%20submissions/12-Vetere-Frank.pdf](http://www.vs.inf.ethz.ch/events/ubisoc2005/UbiSoc%202005%20submissions/12-Vetere-Frank.pdf)); Victoria Wang, John V. Tuckera, Kevin Haines: »Phatic technologies in modern society«, in: *Technology in Society*, Vol. 33, No. 1 (2012), S. 84–93. Abrol Fairweather, Jodi Halpen: »Do Status Updates Have any Value«, in: Dylan E. Wittkower (Hg.): *Facebook and Philosophy. What's on your mind?* Chicago and La Salle, Illinois 2010, S. 191–199, hier: 193, 195, 196. Die Autoren betonen zugleich, dass die durch Statusupdates erzeugte Sympathie sich nicht automatisch in moralisch signifikante Empathy übersetzt, für die eine tiefere Begegnung mit dem Anderen nötig wäre, als die »ambient awareness« für Statusmeldungen bietet (S. 198 f.). Wir kommen auf diese Differenz zurück.

<sup>213</sup> Zum »singulären Seienden« vgl. Nancy, Die undarstellbare Gemeinschaft (wie Anm. 210), S. 61; zur »Ekstase der Mit-Teilung« ebd., S. 57: Die Ekstase meint »keinerlei Gefühlserguß und noch

weniger irgendeine mystische Verzückung«, sondern ist als »Unmöglichkeit einer absoluten Immanenz« zu verstehen (S. 20). Wenn Nancy später mit Bezug auf Batailles Konzept der Liebenden notiert: »Wohl ist die Souveränität der Liebenden nichts anderes als die Ekstase des Augenblicks, sie *bewirkt* keine *Ver-einigung*, sie ist NICHTS – aber dieses nichts ist selbst im Moment seines ›Sich-Aufzehrens‹ doch auch wieder eine Einswerdung« (ebd. S. 81), erinnert diese Passage an Pscheras Apologie von Facebook als Netzwerk, das seinen Nutzern erlaubt, »Augenblicks-Liebende« jenseits des Zweckhaften zu sein (vgl. Anm. 72). Zu Nancys Absetzung von einer Gemeinschaft, die »sich selbst als Werk verwirklicht« vgl. S. 24.

<sup>214</sup> Ebd., S. 61 f. und 63. Nancys Modell steht in gewisser Weise Michel Maffesolis Konzept der »emotionalen Gemeinschaft« nahe, die ebenfalls keinen anderen Grund hat als den der Gemeinschaftlichkeit, dabei aber strikt auf Loyalität und Konformität setzt (*The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London 1996). Für den Versuch einer Übertragung der Theorie Nancys auf reale Kontexte vgl. das Kapitel *Community of Dissensus* in Bill Readings *The University in Ruins* (Cambridge, MA 1996), das mit Nancys und Maurice Blanchots Konzept der »community without identity« (S. 185) operiert.

<sup>215</sup> Tiqqun, Theorie vom Bloom (wie Anm. 66), S. 39. Die Überwindung des kulturell Konkreten wird von Tiqqun einerseits, im Kontext der Tauschwerttheorie von Karl Marx (demnach finden die aus allen traditionellen sozialen Abhängigkeitsverhältnissen befreiten isolierten Individuen einen gesellschaftlichen Zusammenhang nur über den Tauschwert von Arbeit und Ware), als »Entwurzelung« vermerkt (S. 40), andererseits aber auch, ganz im Sinne von Nancys substanzloser Gemeinschaft, als das Ende »falscher Zugehörigkeit zu einer Klasse, einer Nation oder einem Umfeld«: »Nur eine gründliche Entfremdung vom *Gemeinschaftlichen* hat das ursprünglich *Gemeinschaftliche* solcherart hervorheben können, dass die Einsamkeit, die Endlichkeit und das Ausgesetztsein, das heißt, das einzige die Menschen *wahrhaft* Verbindende, auch die einzig *mögliche* Verbindung zwischen ihnen zu sein scheint.« (S. 48) Erst die Beraubung des Lebensinhalts

>qualifiziert< demnach die Subjekte zum Menschen *an sich*, frei für die Verbindung mit anderen (ebenso entwurzelten) »Singulartitäten«, wie Nancy sagen würde.

- <sup>216</sup> Jean-Luc Nancy: »Von der Struktion«, in: Hörl, *Die technologische Bedingung* (wie Anm. 141), S. 54–72, hier: 61 f. Die referierte Lesart entstammt Hörls Einführung (ebd., S. 7–53, hier: 35) und seinem Aufsatz »Die künstliche Intelligenz des Sinns. Sinngeschichte und Technologie im Anschluss an Jean-Luc Nancy«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 2 (2010), S. 129–147, hier: 135. Die Begriffe »technologische Sinnverschiebung« und »kybernetische Subjektivität« im Aufsatz S. 133 beziehungsweise in der Einleitung S. 33.
- <sup>217</sup> Katz, *Birth of a Digital Nation* (wie Anm. 198). Vgl. Mark Zuckerbergs Manifest »Is Connectivity a Human Right?« ([www.facebook.com/isconnectivityahumanright](http://www.facebook.com/isconnectivityahumanright) und [https://fbcdn-dragon-a.akamaihd.net/hphotos-ak-ash3/851575\\_228794233937224\\_51579300\\_n.pdf](https://fbcdn-dragon-a.akamaihd.net/hphotos-ak-ash3/851575_228794233937224_51579300_n.pdf)) und den im September 2015 mit ONE initiierten Aufruf #connecttheworld (<http://connecttheworld.one.org>) sowie Zuckerbergs Rede vor der UN am 26. September 2015 zur Bedeutung des universellen Zugangs zum Internet für den Zugang zu Information, Austausch von Ideen, politische Mitsprache und Arbeitschancen.
- <sup>218</sup> Raine/Smith, *Social Networking Sites* (wie Anm. 21); Lisa Yuk-ming Leung: »Intimacy for >deliberative democracy? The role of >friendship< in the participatory use of Facebook for Activists in Hong Kong«, Vortrag auf der Konferenz der Inter-Asia Cultural Studies Society (IACS) *Beyond the Culture Industry* 2013 in Singapore. Zum Internet als »dialectical space« vgl. Fuchs, *Foundations of Critical Media and Information Studies*, London, New York 2011, S. 291: »One should therefore better not speak of the contemporary web 2.0 as the >participatory web 2.0<, but as the web of exploitation and exclusion.« Ebd., S. 276 mit Verweis auf Herbert Marcuse zur »repressive tolerance« des »corporate web 2.0«, das maximale freie Meinungsäußerung gewähre bei minimalem gesellschaftlichen Effekt durch mangelnde Sichtbarkeit. Vgl. das Kapitel »Alternative media as critical media« ebd., S. 295–322. Zu Internet Networks als »commodi-

fication of freedom« vgl. Manuel Castells: *Communication Power*, Oxford 2009, S. 421.

- <sup>219</sup> Hossein Derakhshan: »Das Internet, das wir bewahren müssen«, in: *Die ZEIT ONLINE* am 22. Juli 2015 ([www.zeit.de/digital/internet/2015-07/social-media-blogger-iran-gefaengnis-internet/komplettansicht](http://www.zeit.de/digital/internet/2015-07/social-media-blogger-iran-gefaengnis-internet/komplettansicht)) Dass dieser Befund der Banalisierung (noch) nicht überall gilt, zeigen die Meldungen über politische Blogger in China, Bangladesh und anderswo, die von staatlichen Behörden inhaftiert und von fundamentalistischen Gangs ermordet werden.
- <sup>220</sup> Hubert L. Dreyfus: *On the Internet*, London, New York 2001, S. 73: »Everything is equal in that nothing matters enough that one would be willing to die for it«. Der Aufsatz, der im Buch Kapitel 4 bildet, erschien 1999 im *Kierkegaard Studies: Yearbook* und 2004 in A. Freedbergs und D. Barneys Sammelband *Community in the Digital Age*. Das Folgezitat S. 89 und 102 f.
- <sup>221</sup> Morozov stellt die Mitgliedschaft in Facebook-Gruppen wie *Saving-Darfur* der Nicht-Mitarbeit in politischen Gremien der eigenen Universität gegenüber (*The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*, New York 2011, S. 194). Jodi Dean kritisiert das Phänomen der bloßen »Registrierung« politischer Statements auf sozialen Netzwerken wie MySpace und Facebook mit Slavoj Žižeks Begriff der »Interpassivität« als wilden Aktionismus, der trotz aller Interaktion tatsächliche Aktivität verhindert (Jodi Dean: *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham 2009, S. 31). Eine neue Spielform des »Nebenbei-Engagements« ist die deutsche App Goodnity (<http://goodnity.com>), die weltweit Kinderpatenschaften finanziert, indem Nutzer Marketingfragen am Smartphone beantworten oder Werbung anschauen. Das Geld, das die App damit erwirtschaftet, erhalten entsprechende Hilfsorganisationen. »Gutes Tun« wird so, wie die App-Entwickler betonen, fest in den Alltag integriert. Böse formuliert: Soziales Engagement durch Zeitspenden im Dienste der Konsum-Kultur. Das Gegenbeispiel ist Anonymous, als eine Protestkultur, die ebenfalls am heimischen Bildschirm stattfindet, sich dabei aber deutlich radikalisiert und politisiert hat und den Protest, wie

- »Operation Chanology« gegen Scientology Anfang 2008 zeigt, zugleich auf die Straße bringt.
- <sup>222</sup> Dreyfus scheint eine solche »Befreiung« aus der Verzweiflung des Unverbindlichen zu wünschen, wenn auch nicht als sehr wahrscheinlich anzusehen (wie Anm. 220, S. 87).
- <sup>223</sup> So Matthias Alexander in seinem Beitrag »Ein Gegner könnte sie vom Schwafeln erlösen« für die FAZ-Umfrage zur psychischen Situation der Studenten »Weckruf: Studenten, was geht?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* am 17. Juli 2014 ([www.faz.net/aktuell/beruf-chance/campus/weckruf-an-die-aktuelle-studentengeneration-13039149-p3.html](http://www.faz.net/aktuell/beruf-chance/campus/weckruf-an-die-aktuelle-studentengeneration-13039149-p3.html)).
- <sup>224</sup> »Die heute noch auf ihr Ethos und die Menschlichkeit pochen, lauern nur darauf, die zu verfolgen, die nach ihren Spielregeln verurteilt werden« (Adorno: »Engagement«, in: ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main 1981, S. 409–430, hier: 429).
- <sup>225</sup> Zur Kritik von Nancys »Philosophismus« und des »Mit-Sein als solches« vgl. Oliver Marchart: *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010, S. 113. Wie Marchart betont, kommt das Wir jeder Gemeinschaft immer »aus einem politischen Konstruktionsprojekt, das die verstreute Pluralität des Seins vorübergehend homogenisiert« (113 f.), weswegen jedes Gemeinschaftskonzept immer »eine gewisse Gründung« benötigen wird (114). Nancy verschreibe sich, indem er dieses konstruierende und »antagonistische« Moment des Politischen verleugnet, einem »depolitisierten Begriff des Politischen«, der den »Fundamentalismus des Grundes mit einem Fundamentalismus der völligen Grundlosigkeit« ersetzt (115). Für eine Gemeinschaftstheorie jenseits verbindlicher Werte, die jedoch die Erfahrung und Anerkennung von Differenzen ins Zentrum stellt, vgl. William Corlett: *Community Without Unity: A Politics of Derridian Extravagance*, Durham, NC 1989.
- <sup>226</sup> Meretoja, Narrative Turn (wie Anm. 108), S. 207. Ebd. S. 229 die Forderung nach »metanarrative reflections on the tension between the infinite complexity of experience and our necessarily selective narrative accounts.« Die Entsprechung zu Meretojas Forderung wäre im Bereich der filmischen Narration Peter Green-

eway, der erklärte: »Ich beziehe keine Position. Ich glaube, dass es keine Positionen mehr zu beziehen gibt, keine Gewissheiten, keine Fakten. Viele Leute finden das sehr verwirrend in meinen Filmen, sie sagen, du versteckst dich hinter deiner Ironie« (Andreas Kilb: »Peter Greenaway oder Der Bauch des Kalligraphen (Interview)«, in: Jürgen Felix (Hg.): *Die Postmoderne im Kino. Ein Reader*, Marburg 2002, S. 230–238, hier: 235).

<sup>227</sup> Meretojy, ebd., S. 212. Meretoja zitiert »>weakened< experience of truth« aus Vattimo: *The Transparent Society*, Cambridge, MA 1992, S. 42. Einschlägiger sind Vattimos Aufsatz »Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen Denken« (in: *Information Philosophie*, Oktober 1988, S. 5–13) und seine Studie *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* (Frankfurt am Main 1997) – dort auch die Diskussion zur »nihilistischen Berufung der Hermeneutik« (S. 13), die zugleich eine »antimetaphysische Berufung der Hermeneutik« (S. 147) ist.

<sup>228</sup> Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, ebd., S. 66. Vattimos Konzept lässt (zumal im Bezug zu Nancy) ahnen, dass Kosmopolitismus zutiefst postmodern ist und nicht (wie in neueren Ansätzen) als Ausweitung von Loyalität (beginnend mit Nachbarschaft und Nation) zu denken ist, sondern als deren *Überwindung* (beginnend mit einer gewissen »Treulosigkeit« sich selbst gegenüber).

<sup>229</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 2, hg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt am Main 1976, S. 217. Vattimo, *Transparente Gesellschaft* (wie Anm. 166), S. 21. Das Toleranzmodell der Gleichgültigkeit erinnert in gewisser Weise an den Zyniker Diogenes von Sinope, dessen Kosmopolitismus (der Begriff wurde von ihm geprägt) eher eine spöttische Ablehnung emotionaler Bindung an die eigene Polis als ein emphatisches Verhältnis zum Kosmos (wie die Stoiker den Kosmopolitismus später konzipierten) bedeutete.

<sup>230</sup> Diese Ansicht vertritt Beck, *Der kosmopolitische Blick* (wie Anm. 197). Es ist evident, dass der Begriff des Kosmopolitismus in der Gleichstellung zum »schwachen Denken« und im Kontext der sozialen Netzwerke weder als (oft imperialistisch und arrogant genanntes) Weltbürgertum jenseits von Nation und Region noch als Hybridform à la »rooted cosmopolitanism« zu denken

ist, sondern als (selbstkritische) Offenheit für das vom Eigenen (ob Polis, Nachbarschaft, Nation oder »Wohnung« des Ich) verschiedene Andere (einschließlich des Denk- und Wertesystems eines anderen Facebook-Nutzers) benutzt wird. Es ist bemerkenswert, dass gerade in diesem Verständnis von Kosmopolitismus (als »search for contrast rather than uniformity«) in der einschlägigen Debatte auf Berlins Denkmodell des Fuchses verwiesen wird: »cosmopolitans should ideally be foxes rather than hedgehogs« (Ulf Hannerz: »Cosmopolitans and Locals in World Culture«, in: *Theory, Culture & Society* 7/1990, S. 237–251, hier: 239).

- <sup>231</sup> Die »community-based art« ist den sozialen Netzwerken insofern vergleichbar, als es ihr ebenfalls weniger um den Abgleich von Perspektiven, Positionen und Interpretationen geht als um die Schaffung sozialer Räume, die im nun interagierenden »Publikum« Kommunikation ermöglichen. Der Kurator und Kunsttheoretiker Nicolas Bourriaud zitiert für diese »alternative forms of sociability« und »moments of constructed conviviality« paradigmatisch Rirkrit Tiravanijas *Cooking-Performances* (*Relational Aesthetics*, Dijon 2002 [frz. 1998], S. 44). Die linke Kunsttheorie kritisiert zum einen die Bourriauds Ästhetik zugrunde liegende »shaky analogy between an open work and an inclusive society, as if a desultory form might evoke a democratic community, or a non-hierarchical installation predict an egalitarian world« (Hal Foster: »Chat Rooms«, in: Claire Bishop (Hg.): *Participation. Documents of Contemporary Art*, London und Cambridge, MA 2006, S. 190–195, hier: 193). Zum anderen nimmt man an der von Tiravanija adoptierten »feel-good position« Anstoß: »In such a cozy situation, art [...] collapses into compensatory (and self-congratulatory) entertainment« (Claire Bishop: »Antagonism and Relational Aesthetics«, in: *October* 110, Fall 2004, S. 51–79, hier: 79). Bishop betont mit Bezug auf das politiktheoretische »concept of antagonism« in Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985): »a democratic society is one in which relations of conflict are *sustained*, not *erased*« (S. 66) und favorisiert gegenüber der Illusion der »com-

munity as immanent togetherness« (S. 67) einen »relational antagonism«, der nicht soziale Harmonie behauptet, sondern die Spannungen freilegt, die durch den Anschein der Harmonie verdrängt werden (S. 79). Natürlich können auch *feel-good*-Zusammenkünfte (ein Bekochungsprojekt von Tiravanija oder Cyprien Gaillards *Recovery of Discovery* 2011 im Berliner Kunst-Werk: eine Pyramide aus Bierflaschen, die das Publikum eingeladen war durch Austrinken abzubauen) gesellschaftskritische Züge annehmen, wenn etwa jene zum Gesprächsthema werden, die von der Party ausgeschlossen sind. Ebenso erlaubt auch Facebook trotz aller *togetherness*-Rhetorik den relationalen Antagonismus, indem es den Ort dafür schafft, an dem gegensätzliche Positionen aufeinanderstoßen können. Kernpunkt der Kritik ist die unterschiedliche Ausrichtung: Die Absicht, Konflikte zu vermeiden, oder der Versuch, sie produktiv zu machen. Kernpunkt der Ausrichtung wiederum ist die unterschiedliche Einstellung zum Hermeneutischen. Die relationale Ästhetik zielt nicht auf die Schaffung eines bedeutungsvollen Werkes und dessen Interpretation, sondern auf die Schaffung einer sozialen Situation und deren gemeinsames Erleben. Die Gegenposition (die Bishop an den Interaktionskünstlern Santiago Sierra und Thomas Hirschhorn illustriert) zielt auf die Interpretation der geschaffenen Situation und widersteht einem Verständnis von Aktivität auf Party-Niveau: »the most important activity that an art work can provoke is the activity of thinking«; »having reflections and critical thoughts is to get active« (Hirschhorn, zit. n. Bishop S. 76 f.). Es ist bemerkenswert, dass Bishop die zentrale Bedeutung von Nancys Gemeinschaftskonzept für ihr »counter-model to relational aesthetics« (S. 68) notiert und Passagen aus *Die undarstellbare Gemeinschaft* in ihrem *Participation*-Reader abdruckt. Allerdings erklärt sie weder dort noch in ihrem Essay oder später in ihrem Buch *Artificial Hells. Participatory Art and the Politics of Spectatorship* (2012), in welcher Weise sich Nancys Modell einer substanzlosen Gemeinschaft gegen die künstlerische Praxis einer oberflächlichen Gemeinschaftlichkeit ins Feld führen lässt. George Baker wird in dieser Hinsicht deutlicher, wenn er unter Berufung auf Nancy für eine Ästhetik wirbt, die im Unterschied zur »zy-

nischen Ästhetik unmittelbarer Gemeinschaft« den »Bruch oder Riss in sozialen Ordnungen und sozialen Gruppen« thematisiert (»Beziehungen und Gegenbeziehungen. Ein offener Brief an Nicolas Bourriaud«, in: Yilmaz Dziewior (Hg.): *Zusammenhänge herstellen / Contextualize*, Köln 2001, S. 126–133, hier: 128). Ich untersuche, mit Bezug auf Bourriaud und Bishop, das Verhältnis von partizipativer Kunst zu Reflexion und Interpretation in meiner Studie *Textmaschinen* (wie Anm. 75), S. 87–170. Die genaue Analyse der psychologischen und politischen Parallelen zwischen Partizipationskunst und Partizipationskultur wäre eine Aufgabe künftiger Facebook-Forschung.

<sup>232</sup> Kracauer, Fotografie (wie Anm. 104), S. 245 f.

<sup>233</sup> Benjamin, Erfahrung und Armut (wie Anm. 29), S. 215 und 219. Benjamin scheint allerdings bereits vom guten Ausgang des geschichtlichen »Glücksspiels« überzeugt zu sein, wenn er die »Männer, die das von Grund auf Neue zu ihrer Sache gemacht und es auf Einsicht und Verzicht begründet haben«, preist: »In deren Bauten, Bildern und Geschichten bereitet die Menschheit sich darauf vor, die Kultur, wenn es sein muss, zu überleben. Und was die Hauptsache ist, sie tut es lachend.« (Ebd.) Das Folgezitat zum bedeutungsleeren Naturfundament in Kracauer, ebd., S. 245.

<sup>234</sup> Das von Franco Moretti propagierte Konzept des »distant reading« bedeutet die algorithmische, stichwortorientierte Analyse großer Textmengen im Unterschied zur Interpretation im *close reading*-Verfahren (*Distant Reading*, London 2013). Das Ende der Theorie rief Chris Anderson 2008 mit der Begründung aus: »With enough data, the numbers speak for themselves« (»The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete«, in: *Wired* am 23. Juni 2008; [www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb\\_theory](http://www.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory)). Stephen Ramsay argumentiert, dass algorithmische Analysen nicht im Positivismus »objektiver« Aussagen enden müssen, sondern zu neuen Forschungsfragen führen können, die durchaus einer polyperspektivischen Interpretation offen stehen (»Toward an Algorithmic Criticism«, in: *Literary and Linguistic Computing*, Vol. 18, No. 2 (2003), S. 167–174). Zum Begriff »ecology of collaborating« notiert N. Katherine Hayles: »the humanities can-

not continue to take the quest for meaning as an unquestioned premise for their ways of doing business« (Cognition Everywhere (wie Anm. 143), S. 217 und 199). Ich diskutiere das Thema Digital Humanities und das Verhältnis der Geisteswissenschaften zu den digitalen Medien ausführlich in meinem Essay *Medienbildung*, der 2017 bei Matthes & Seitz erscheinen wird.

<sup>235</sup> Michael Hagner, Erich Hörl (Hg.): *Transformation des Humanen*, Frankfurt am Main 2008; zu »nonconscious cognition« und »distributed cognition environments« vgl. Anm. 143.

<sup>236</sup> Alle Zitate in Erich Hörls Vortrag am MECS Lüneburg im Juli 2014 »Milieus der Modulation. Zur Aktualität von Gilbert Simondons spekulativer Ökologie« ([www.youtube.com/watch?v=GehfVn-MYJM](http://www.youtube.com/watch?v=GehfVn-MYJM); 20:00 ff. Min.). Zur »vierten Kränkung« vgl. die Einleitung von Michael Hagner und Erich Hörl zu ihrem Sammelband *Transformation des Humanen*, ebd. S. 10. Die Gleichsetzung der kybernetischen »Kränkung« mit dem von Foucault deklarierten »Tod des Menschen« (ebd.) ignoriert den psychologischen Unterschied zwischen der Einsicht, nicht die souveräne Quelle seiner Gedanken (oder eben das Zentrum des Universums) zu sein, und der souveränen Weitergabe des Denkens an andere Aktanten. Kränkung ist Letzteres (jenseits der trivialen Kränkung der Machtdifferenz *unter* den Menschen etwa zwischen Programmierer, Betreiber und Objekt einer Überwachungstechnologie) nur als Unfall, wenn man die Eigendynamik der angestoßenen Entwicklung unterschätzt und die Kontrolle über die gerufenen »Geister«, wie es in Goethes *Zauberlehrling* heißt, verloren hat – in diesem Sinne und mit Verweis auf Goethes Ballade beschreibt Johannes Rohbeck die »technologische Kränkung« (*Technologische Urteilskraft – Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt am Main 1993, S. 10). Die Folgezitate zur »Korrektur« der »Kybernetik« ebenfalls in Hörls Vortrag.

<sup>237</sup> Zum Nancy-Zitat vgl. Anm. 210. Die gegensätzlichen Perspektiven auf das aktuelle Vabanquespiel lassen sich in der deutschsprachigen Medienwissenschaft auf den Disput zwischen Erich Hörl und Dieter Mersch destillieren, die die Frage »Wie die technische Gegenwart verstehen? Kybernetik, Ökologien und die

Herrschaft des Mathematischen« in einem Gespräch am 6. November 2014 in der Berliner Akademie der Künster verhandeln ([www.youtube.com/watch?v=PoZ3GjVXcFo](http://www.youtube.com/watch?v=PoZ3GjVXcFo)). Für Mersch, der die technologische Bedingung gegen Hörls Willen auf ihren mathematischen Grund zurückführt, wohnt der kybernetischen Entmachtung des Menschen keineswegs eine listige Dialektik, sondern nur ein »>antihumanistischer< Impuls« inne, der mit einem Verzicht auf die Souveränität, die hegemoniale Macht des Menschen über die Gegenstände der Welt und damit auch des Menschen über den Menschen einhergeht. Wie Mersch betont: »Wir haben es dann mit alternativen Schauplätzen des Sozialen zu tun, in denen die Technik prinzipiell den gleichen oder einen gleichberechtigten Platz neben den übrigen kulturellen Formationen besetzt, ohne durch Zwecke oder Gebrauchsweisen dominiert zu werden, die einzig dem »Befehl« des Menschen zu genügen scheinen.« (Ordo ab chao (wie Anm. 8), S. 17 und 18.) Genau dieser Machtverlust des Menschen über den Menschen und die alternative Regelung des Sozialen sind freilich das Versprechen, das aus gegensätzlicher Perspektive der technologischen Konstellation des neuen Vabanquespiels zu entnehmen wäre. Ein Medienwissenschaftler literaturwissenschaftlicher Herkunft ist, das sei angemerkt, freilich schon über den Spieleinsatz unglücklich und erhofft die Lösung des Problems (Nancys Problem und alle Probleme der Menschheit) naturgemäß im Modell des Narrativen statt der Mathematik.

<sup>238</sup> Zur Rechts- und Links-Kybernetik vgl. Mersch, ebd. S. 77–85.