

Selbstverwandlung

Das Ende des Menschen und seine Zukunft

Anthropologische Perspektiven von
Digitalisierung und Individualisierung

Herausgegeben von

Philip Kovce und Birger P. Priddat

Metropolis-Verlag
Marburg 2022

Inhalt

Vorwort	9
<i>Sibylle Anderl</i>	
Siri, warum bist du nicht so schlau wie wir? Über die Grenzen der Algorithmen	11
<i>Armen Avanessian</i>	
Miamification. Zwei Kapitel	17
<i>Dirk Baecker</i>	
Intuition im Kontext	33
<i>Roland Benedikter, Karim Fathi</i>	
Die Zukunft des menschlichen Bewusstseins: techno-anthropologische Hybridisierung?	47
<i>Stefan Brotbeck</i>	
In anderem Licht. Digitalisierung als Bewusstseinsfrage	71
<i>Martin Burckhardt</i>	
I, Me and Myself. Über das Dilemma der Selbstopтимierung	121
<i>Wolf Dieter Enkelmann</i>	
Verwandlungen der Verwandlung. Auf dem Wege zur Transformation von Freiheit in Technokratie?	131
<i>David Gugerli</i>	
Das Autonomieproblem digitaler Gesellschaften	155

<i>Roland Halfen</i>	
Illusion und Inspiration. Anthropomorphe und kryptoreligiöse Motive des Transhumanismus	167
<i>Byung-Chul Han</i>	
Die Totalausbeutung des Menschen. Hyperkapitalismus und Digitalisierung	179
<i>Stephan A. Jansen</i>	
Humanismus 5.0. Das postdigitale Zeitalter des Menschen. Eine Bricolage	185
<i>Eduard Kaeser</i>	
Unbegreifliche Maschinen. Über ein neues Zeitalter künstlicher Intelligenz	199
<i>Roland Kipke</i>	
Ignoriert, dementiert, kritisiert. Menschliche Selbstformung im Schatten der technischen Optimierungsstrategien	205
<i>Sebastian Knell</i>	
Gesteigerte Langlebigkeit und Posthumanität. Reflexionen zur Zukunft des Menschen im Zeitalter des Anti-Aging	241
<i>Salvatore Lavecchia</i>	
Ich will wollen wollen! Digitalminimalistische Betrachtungen	261
<i>Konrad Paul Liessmann</i>	
Traum und Albtraum. Bildung im Zeitalter des digitalen Wandels	275
<i>Steffen Mau</i>	
Zahlen machen Leute. Vom vermessenen Ich zum metrischen Wir	281
<i>Enno Park</i>	
Das Märchen vom Computer-Gott. Künstliche Intelligenz vs. menschliche Verantwortung	295

<i>Birger P. Priddat</i>	
Wie werden wir lernen, uns zu Automaten zu verhalten? Überlegungen zur Zivilisationsentwicklung der Mensch- Maschine-Hybride	297
<i>Robin Schmidt</i>	
Subjekt und Objekt im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Postdigitale Perspektiven	329
<i>Martin Seel</i>	
Lob der Einzelforschung. Auszüge aus dem Wörterbuch des universitären <i>juste milieu</i>	343
<i>Roberto Simanowski</i>	
«Whatever!» Wie postmodern ist das Grundgefühl des Internets?	357
<i>Michael Wimmer</i>	
Messianismus des Posthumanen	375
<i>Walther Ch. Zimmerli</i>	
Der analoge Mensch im digitalen Zeitalter. Drei Essays zur Epochenschwelle	415
<i>Jens Jessen</i>	
Statt eines Nachworts: Wiedersehen mit der Wirklichkeit	429
Quellen	437
Autoren	439

«Whatever!»

Wie postmodern ist das Grundgefühl des Internets?¹

Roberto Simanowski

Die «Tragödie der modernen Kultur», so notiert der deutsche Technikphilosoph Ernst Cassirer 1930, liege darin, dass «alle schöpferische Kultur in zunehmendem Maße bestimmte Sachordnungen aus sich herausstellt, die in ihrem objektiven Sein und Sosein der Welt des Ich gegenübertreten» (Cassirer 1985: 76). Referenzpunkt für Cassirers Zivilisationsverständnis ist Georg Simmels einflussreicher Aufsatz *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), der eine «kulturelle Logik der Objekte» und einen «innere[n] Zwangstrieb aller <Technik>» konstatiert, dem sich nachfolgende Generationen nur schwer entziehen könnten (Simmel 1919: 246). Der Mensch, so Cassirer und Simmel, schaffe sich im Erobern der Welt zunehmend unvorhersehbare Sachzwänge, die den Freiraum weiteren Handelns einschränken, und werde so zum Geschöpf seiner Schöpfung, wandle sich dem an, was er selbst zuvor schuf. In der Medienwissenschaft kursiert diese Dialektik in der Marshall McLuhan zugeschriebenen Formulierung: «*We shape our tools and thereafter our tools shape us.*»

Dieser anthropologischen Perspektive auf das Bedingungsgefüge von Technik und Gesellschaft steht die politische zur Seite, der zufolge die ökonomisch-politische Verfasstheit der Gesellschaft bestimme, wie die Werkzeuge, die anschließend den Menschen formen, zunächst von die-

¹ Dieser Beitrag greift Überlegungen auf, die ich in meinen Publikationen *Todesalgorithmus. Das Dilemma der künstlichen Intelligenz* und *Stumme Medien. Vom Verschwinden der Computer in Bildung und Gesellschaft* entwickle (vgl. Simanowski 2020, 2018).

sem geformt werden. Eine klassische Quelle dazu ist Adornos Vortrag *Über Technik und Humanismus* aus dem Jahr 1953, in dem es heißt:

«Ob die moderne Technik der Menschheit schließlich zum Heil oder Unheil gereicht, das liegt nicht an den Technikern, nicht einmal an der Technik selber, sondern an dem Gebrauch, den die Gesellschaft von ihr macht. Dieser Gebrauch ist keine Sache des guten oder bösen Willens, sondern hängt ab von der objektiven gesamtgesellschaftlichen Struktur» (Adorno 2003: 316).

Auch in diesem Falle sind die Techniker – jene, die der Technik erst ans Licht der Welt verhelfen, sie in diese «entbergen», wie Heidegger es nennt (Heidegger 1962: 12f.) – letztlich nicht die zentrale Figur, was ihnen durchaus gefallen dürfte, denn Erfinder ziehen es gewöhnlich vor, sich ganz dem Erfinden zu widmen und die Frage, wie ihre Erfindung genutzt wird, der Gesellschaft zu überlassen. Dass die Erfinder im *start-up*-Modell der Gegenwart ihre Erfindung oft zugleich vermarkten und dann selbst über die Art ihrer Nutzung entscheiden, ändert diese Konstellation, spricht aber keineswegs gegen Adornos These. Wenn sie ihre Produkte so schnell wie möglich – und ohne ausreichende Sicherheitsstandards – auf den Markt bringen wollen, ist das der Wettbewerbslogik geschuldet, die der gesellschaftlichen Struktur der freien Marktwirtschaft inhärent ist. Wenn Facebook seine Nutzer gegen deren eigenes Interesse mit aller Macht – und das heißt konkret vor allem mit sensationellen, unterhaltsamen, die eigenen Ansichten bestätigenden Meldungen – auf seiner Webseite halten will, dann ist das dem Geschäftsmodell geschuldet, das darauf zielt, den Werbekunden so viele Blickkontakte mit den Nutzern zu verkaufen wie nur möglich, und von den Nutzern möglichst viele Daten zu generieren, um die Adressierung der Werbung zu optimieren. Bei aller Weltverbesserungsrhetorik, mit der Mark Zuckerberg sein Werk anzupreisen nicht müde wird: Das Hauptanliegen eines börsenorientierten Unternehmens ist nicht der aufgeklärte Bürger, sondern der zufriedene Aktionär. Andere gesamtgesellschaftliche Bedingungen würden hier gewiss ein anderes Interaktionsschema zwischen den Menschen und ihrer Technik schaffen.

Auch dann wäre allerdings zu fragen, ob ein *non-profit*-Facebook tatsächlich wegen der anderen ökonomischen Interessenlage den *like*-Button nicht erfunden hätte, der durch Facebook zunächst als positiver Ausdruck individueller Empfindungen in Umlauf gebracht und später als


Dopamin-Feedbackschleife selbst von seinen Erfindern verurteilt wurde. Hätte ein alternativ geführtes Facebook das *news-feed*-Feature wirklich nicht eingeführt und auch keine Algorithmen eingesetzt, um die Posts so zu ordnen, dass die Nutzer vor allem das sehen, was sie vermutlich am meisten interessiert? Hätte man rechtzeitig erkannt, dass diese Filterung zu Echokammern führt und Polarisierungen generiert, die den Demokratisierungsprozess, den man durch Vernetzung in aller Welt fördern wollte, gefährden? Man hätte wohl früher Zusatzkräfte eingestellt, als das Facebook-Management angesichts erkennbarer Probleme bereit war, weil die Priorität nicht in der Profitmaximierung, sondern in der Optimierung der Kommunikationskultur liegen würde. Aber mit welchem Ziel? Um auf die Kommunikationsströme kontrollierend einzuwirken? Um freiwillig die Rolle des Zensors zu übernehmen, die Facebook später von außen aufgedrängt wurde? Um den *like*-Button zumindest dort zu sperren, wo zu viele das «Schlechte» gut finden?

Die Kritische Theorie fördert, so kritisch sie gegenüber den gesellschaftlichen Kräften auch einstellt, eine unkritische Haltung gegenüber der Technik, wenn sie dieser einen neutralen Charakter unterstellt und alle Macht, die die Technik über den Menschen hat, bei den Mächtigen unter diesen lokalisiert. Gibt es, so ist über die Kritische Theorie hinaus zu fragen, Technik, die *an sich* negativ ist – und also gar nicht erst erfunden werden sollte? Die Antwort ist einfach bei Zerstörungstechnologien wie der Wasserstoffbombe, die Robert Oppenheimer, der «Vater der Atombombe», prinzipiell verurteilte, weil sie auch in den Händen der «Guten» nicht gut sein könne. Komplizierter wird es bei einer Software wie *Faception*, die ein *start-up* aus Tel Aviv entwickelte, um in physiognomischer Manier Menschen auf einen Blick danach einordnen zu können, ob es sich um eine harmlose Person oder «*a potential pedophile, an aggressive person, or a criminal*» handelt (Faception o. J.). Kann eine solche Technik, von der wahrscheinlich das Management aller Sicherheitsdienste träumt, im *richtigen* gesellschaftlichen Umfeld eine «gute» Technik sein? Würde das durch Digitalisierung und Datafizierung von allem und allen mögliche quantifizierende Bewertungsverfahren – per *views, shares, likes*, Zitationen etc. – in anderen Gesellschaftsordnungen anders eingesetzt werden? Ist das *social scoring*, das auf dieser Basis in China von einem autokratisch regierenden System aus naheliegenden Gründen vorangetrieben wird, undenkbar im demokratischen Westen?

Oder ist es die unverhohlene Variante dessen, was für diesen als «Überwachungskapitalismus» konstatiert wird?

Diese nur halbwegs rhetorisch gemeinten Fragen verweisen auf die Komplexität des Bedingungs-zusammenhangs von Mensch und Technik. Niemand wird bestreiten, dass Medien eine kulturstiftende Wirkung haben. Die Frage ist, inwiefern diese Wirkung vorhergesehen und beeinflusst werden kann. Die Digitalisierung ändert den Menschen in einer Weise, die erst nach entsprechender Habitualisierungsdauer und mit der nötigen Distanz sichtbar sein wird. Derweil versuchen wir, zumindest die erkennbaren Phänomene zu deuten, und sind uns schon da nicht einig – wie das folgende Beispiel zeigt.

Shruggie

Das *shruggie* ist das Emoticon für einen Menschen, der mit den Achseln zuckt (englisch: *to shrug*): . Während manche diesem Zeichen, das inzwischen auch als Emoji verfügbar ist, noch kaum begegnet sein mögen, ist es für andere das wichtigste Emoticon unserer Zeit, weil es deren Ratlosigkeit mit dem nötigen Leichtsinn verbinde und eine perfekte Reaktion auf die Komplexität einer Gesellschaft darstelle, deren zentrale Fragen – vom Flüchtlingsproblem über die Digitalisierung bis zum generischen Maskulinum – kein «Masterplan» lösen könne. Das *shruggie* «ist das perfekte Symbol für eine plurale Haltung zur Welt. Es steht für Minderheitenschutz, für Toleranz und für einen ständigen Zweifel» (von Gehlen 2018).

Eine solche Lesart gemahnt an die postmoderne Perspektive, die skeptisch und selbstkritisch die sozialen und kulturellen Konstitutionsbedingungen der eigenen Haltung reflektiert und sich verbietet, diese als *die* Wahrheit zu setzen oder die abweichenden Ansichten anderer als falsch zu diskreditieren. Der italienische Philosoph Gianni Vattimo beschwor diese Perspektive Ende der 1980er Jahre unter dem Begriff des «schwachen Denkens» und sprach später gar von einer «nihilistischen Berufung der Hermeneutik», die im Verstehensversuch die Relativität der Verstehensfundamente offenbare. Vattimo – und mit ihm viele andere – vermutete, dass die handlungspragmatische Konsequenz der zelebrierten Verstehensirritation in der Beförderung von Multiperspektivität und To-

leranz für alternative Wahrheitsbehauptungen und Identitätsentwürfe liege:

«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» (Vattimo 1997: 66).

Der «Leitfaden des Nihilismus» definiert sich als «Verminderung der Gewalt, Schwächung der starken und aggressiven Identitäten, Akzeptanz des anderen bis hin zur ›Nächstenliebe‹» (ebd.: 109).

Dass in der Eloge auf das *shruggie* die Postmoderne kein einziges Mal vorkommt, ist vielleicht schon Ausdruck für den Instinkt, dass es besser sei, dieser Tage nicht mehr mit diesem Begriff zu operieren. Die Postmoderne ist in Verruf geraten. Ihr ironischer Gestus, dessen Ende spätestens mit dem Einbruch einer völlig ironiefreien Realität am 11. September 2001 erklärt wurde, hat die Grenzen seiner Erträglichkeit erreicht und ist längst einem «Bedürfnis nach ›starken Gedanken‹, nach Sicherheiten und nach ›Wahrheiten‹» gewichen (Riedweg 2014: 8; vgl. Randell 2011). Die *new-sincerity*-Bewegung macht – in Literatur und Kunst und immer dann, wenn es um Glaube, Familie, Umwelt, Heimat und zumal Identität geht – das Gefühlvolle, Authentische und Moralische wieder salonfähig (vgl. Fitzgerald 2017, 2012). Der «Kontingenz-Terror» des Konstruktivismus, so die zugespitzte Beschreibung des stattfindenden *backlash*, bringt eine «Sehnsucht nach Verbindlichkeit», eine «Verbindlichkeitsnostalgie» mit sich, die nicht zuletzt populistischen und fundamentalistischen Positionen Aufschwung gibt (Gumbrecht 2019).

Rettet sich die Postmoderne unerkannt ins *shruggie*, dessen Blick auf die Welt, wie es heißt, «pluralistisch und offen ist» (von Gehlen 2018)? Symbolisiert das «fröhliche Schulterzucken» (ebd.) des *shruggie* die heimliche, wenn auch im Anspruch geschrumpfte Rückkehr der Postmoderne, die ja selbst wiederum als eine Art «ironistische Erneuerung der Aufklärung» (Lüthe 2003: 95f.) zu verstehen ist? Verbindet das *shruggie* wie die Aufklärung die aufgeklärte Skepsis mit dem moralischen Anspruch der Toleranz? Was konkret bedeutet das, wenn es heißt, in der Geste des *shruggie* drücke sich das «Grundgefühl des digitalen

Zeitalters aus, das *default-internet-feeling*» (von Gehlen 2018)? Der Befund ist erstaunlich optimistisch für den Zeitpunkt, da es zu ihm kommt:

«Allein dass es das Internet gibt, kann man als Beweis dafür lesen, dass Rassismus und Ausgrenzung überholt sind. Wenn man so will, zeigt das Netzwerk der Netze, dass Brücken stärker sind als Mauern, dass Multi-Kulti wirksamer ist als Abschottung» (ebd.).

Erzieht das Internet den Menschen zur Postmoderne?

Links & Likes

Der Blick zurück zeigt, dass man sich die Zukunft durchaus so vorgestellt hat, wie sie nun anhand des *shruggie* beschrieben wird. Das kalifornische Technologiema­gazin Wired beschwört 1997 unter dem Titel *Birth of a Digital Nation* die Entstehung einer Gemeinschaft, die «*postpolitical*» und «*inherently tolerant*» ist und in vielerlei Hinsicht dem entspricht, was man sich unter einem aufgeklärten «*Whatever!*» vorstellen mag:

«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» (Katz 1997).

Die Stichwörter, die man rund zwei Jahrzehnte später mit dem Internet und speziell den sozialen Netzwerken verbindet, lauten bekanntlich nicht Toleranz und Pluralismus, sondern Hassreden und Filterblasen. Das Internet ist schlechter, als sein Ruf einst war. Die Enttäuschung resultiert nicht zuletzt aus einer fulminanten Fehleinschätzung, in welcher Weise das von uns geschaffene Werkzeug uns formen wird. Diese Fehleinschätzung beginnt lange vor jenem Wired-Artikel; sie betrifft bereits das Grundgerüst des *world wide web*: den Hypertext.

In den Anfangsjahren des *www* sah man in der Vernetzung, die der Hypertext ermöglichte, die technische Implementierung des Zweifels. Wenn jede Aussage sich im Geflecht ihrer Links behaupten muss, wie sollte sie da ihrer Relativierung entgehen? War es nicht völlig plausibel, in der Struktur der Vernetzung eine Stärkung der konstruktivistischen Wahrnehmungsperspektive gegenüber der objektivistischen zu sehen

(vgl. Landow 1997: 225), eine «*revolution*» gar hin zu Ironie und Skeptizismus (Aronowitz 1992: 133)? Lag es nicht nahe, den Hypertext mit seiner Rhetorik des Absprungs und der Multiperspektivität als Praxis postmoderner Theorie zu glorifizieren und in der Möglichkeit der Leser, durch den Text nach eigenem Geschmack entlang der angebotenen Links zu navigieren, den längst verkündeten «Tod des Autors» zu feiern – oder zumindest die Ermächtigung des Lesers zum Koautor bzw. «*wreader*» (aus *writer* und *reader*) (vgl. Landow 1999)?

Wie stürzte man sich – völlig frei von jener methodischen Skepsis, die man an der Postmoderne so schätzte – auf die naheliegende moralische Konnotation von «passiv» und «aktiv» und vermutete in der selbstbestimmten Navigation der Leserinnen durch den Text nicht weniger als deren Emanzipation zur eigenen Stimme! Heute weiß man: Die *passive* Lektüre eines wohlgedachten Textes erzeugt oft mehr kognitive *Aktivität* als das betriebsame Klicken zwischen Textsegmenten, die gerade aufgrund ihrer variablen Navigierbarkeit auf intellektuell anspruchsvolle Manöver verzichten müssen. Und man weiß: *Likes* sind stärker als *Links*. Das Internet hat die selbstironische Sowohl-als-auch-Perspektive durch das standpunktsichere Modell des Entweder-Oder ersetzt, das technisch durch den Dualismus der *like-/dislike*-Buttons und sozial durch den Zeitdruck, unter dem auf jedes Kommunikationsangebot reagiert werden muss, forciert wird.

Was heute im Internet zählt, sind Für- und Gegenstimmen, nicht ausgewogene Kommentare im Zeichen einer pluralistischen Weltsicht. Die Favorisierung nonverbaler (oder rudimentär verbaler) Kommunikationsformen, die nicht zwingen, Gedanken und Empfindungen begrifflich zu formulieren, unterläuft noch den Minimalstandard an Reflexion, den die Suche nach dem richtigen Wort garantiert. Das mag angesichts der Banalität des Großteils der Kommunikation in sozialen Netzwerken nicht weiter beunruhigen. Aber auch in diesen Fällen wird der Gestus der schnellen Ja/Nein-Entscheidung eingeübt, der, wenn es politisch wird, einer Urteilsfindung, die auf Reflexion statt Reflex baut, im Wege steht.

Die Skepsis gegenüber sich selbst beginnt damit, dem Handlungsimpuls zu widerstehen und sich auf das einzulassen, was der eigenen Sicht auf die Dinge widerspricht. Sie zehrt von einer Tugend, die das Internet nicht pflegt. Das Internet – und seine Gehilfen: die mobilen und sozialen Medien – schafft eine Kultur der *hyper attention* und *hyper stimulation*, in der Sofortbelohnung vor Lustaufschub geht. Die Folge ist, dass man

immer dann, wenn die Dinge komplex und kompliziert werden, ohne Verzug und Ehrgeiz zur nächsten Ablenkung klickt. Die *customization* der Kommunikation – die Anpassung des Informationsinputs an die Bedürfnisse des Individuums, bekannt als «Filterblase» und «Echokammer» – erhöht zusätzlich die Ungeduld gegenüber allem, was sich dem schnellen Verständnis und der vorbehaltlosen Identifikation entzieht. Es ist das Tempo der Kommunikation, das das Internet daran hindert, zu jenem Ort wahrer Toleranz zu werden, den man sich einst von ihm versprach.

Man verfehlt allerdings die Komplexität des Problems, registrierte man es lediglich als Zerstreuungssucht oder Konzentrationsschwäche. In der Ungeduld des Lesers, im Unwillen der Zuhörer:in steckt der Drang zum Sprechen. Man lehnt es ab, «passiv» zuzuhören und sich «folgsam» auf einen längeren Text einzulassen, weil man viel zu sehr selber Sender sein will. Den Neologismus «*wreader*», der im Kontext der Hypertext-Technologie auftrat, beerbt ein Jahrzehnt später im Kontext der Web-2.0-Kultur ein anderes viel zu hoch gehandeltes Kofferwort: «*producer*» (aus *producer* und *user*). Der Wunsch, Produzent zu sein statt «nur» Nutzer, Sender statt «nur» Empfänger, wird von den Internet-Enthusiast:innen heute ebenso als Emanzipation zur eigenen Stimme zelebriert wie vor einem Vierteljahrhundert der Hypertext als Erziehung zur Ironie. Die Sache ist auch diesmal komplizierter und widersprüchlicher als die verkürzte Gegenüberstellung von «passiv» und «aktiv» damals suggerierte.

Was lange Zeit als Befreiung von den Gatekeepern und als Aufstand gegen die Expertokratie begrüßt wurde, entpuppt sich zunehmend als Alibi einer Selbstgerechtigkeit, die keinem Einspruch mehr zugänglich ist. Das sokratische Proportionalitätsparadox der Erkenntnis – je mehr ich weiß, desto mehr weiß ich, dass ich nicht weiß – verkehrt sich zum Stammtischmodell: Je weniger ich weiß, umso mehr bin ich überzeugt, Bescheid zu wissen. Der Zweifel, der bei Sokrates und allen, die ihn verinnerlichen, konstitutiv für den kritischeren Blick und ein verlässlicheres Wissen (das man dennoch weiterhin infrage stellt) wird, steht unter den in vielerlei Hinsicht ja tatsächlich emanzipativen Kommunikationsbedingungen des Internets nicht hoch im Kurs. Das Internet ist keineswegs so postmodern, wie es einst erhofft und noch heute im Zeichen des *shruggie* suggeriert wird.²

² Ich diskutiere diesen Zusammenhang ausführlich im Kapitel *Das Ende der Experten* in meinem Buch *Stumme Medien* (vgl. Simanowski 2018: 36-56).

Gott töten

In Friedrich Nietzsches Sammlung aphoristisch-essayistischer Kurztexte *Die fröhliche Wissenschaft* sucht der «tolle Mensch» am hellen Tag mit einer Laterne auf dem Markt Gott und stellt fest: «Gott ist tot» – und «wir haben ihn getötet». Was folgt, ist kein Vorwurf bezüglich der Tat, sondern eine Sorge bezüglich ihrer Folgen, nämlich die berühmte Frage, wohin man nun, nach dieser Tat, unterwegs sei:

«Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? [...] Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? [...] Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?» (Nietzsche 1959: 166f.)

Was Nietzsches Zeitgenossen Gott war, dessen Existenz im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend in Zweifel stand, ist uns die Wahrheit, deren Erkennbarkeit unter postmodernen, konstruktivistischen Theorien zunehmend misstraut wird. In Reaktion darauf versucht der Mensch, zu Gott zurückzukehren – oder selbst Gott zu werden.

Die Wiederbelebung erfolgt durch philosophische Strömungen wie den Spekulativen Realismus oder den Neuen Realismus, die Nietzsches Aussage, es gebe keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen, sowie das daran (und schon an Immanuel Kant) anschließende Grundtheorem der Postmoderne – dass Wirklichkeit nur aus der Perspektive der Betrachter und ihrer kulturellen Konstitutionsbedingungen wahrnehmbar sei – auf einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen Ebene zu widerlegen suchen (vgl. zur Kritik an Nietzsches Aussage Ferraris 2014a: 16). Der Einspruch resultiert zum Teil aus ernst zu nehmenden, lange bekannten theorieinternen Aporien – wie der, dass die Ablehnung eines objektiven Wahrheitsanspruchs konsequenterweise selbst keine objektive Geltung reklamieren könne; zum Teil beruft er sich auf Trivialitäten – wie die, dass auch der unterschiedliche Kontext der Beobachter (historisch, geographisch, ethnisch, ideologisch usw.) nichts daran ändere, dass Wasser nicht brennt und ein Tennisball nicht in eine Weinflasche passt (vgl. zum Beispiel des Wassers Ferraris 2014b: 81; zum Beispiel des Tennisballs Detmer 2003: 26).

Natürlich geht es beim «schwachen Denken», zu dem Vattimo ermuntert, nicht um Tennisbälle, sondern um Weltanschauungen. Es geht nicht darum, empirische Erfahrungen zu leugnen, sondern darum, die (jeweils

unterschiedliche) soziale Konstruktion und (mithin unvermeidliche) kulturelle Relativität von Werturteilen aufzudecken. Es geht beim «schwachen Denken» nicht zuletzt auch um jenes Lachen über sich selbst, zu dem Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* rät – darum, «aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen» (Nietzsche 1959: 34).

Sobald die Dekonstruktion des Wahrheitsanspruchs selbst das naturwissenschaftliche Wissen erfasst, ergibt sich allerdings in der Tat die Frage, ob dies nicht Begriffen wie «alternative Fakten» oder «postfaktisches Zeitalter» den Boden bereitet und jene mit Munition beliefert, die einerseits Verschwörungstheorien folgen und andererseits Aussagen zum Klimawandel als wissenschaftlich ungesichert anzweifeln.³ Der deutsche Soziologe Ulrich Beck gab schon 1986 zu bedenken, dass die Anwendung des methodischen Skeptizismus auf sich selbst die Wissenschaft «wahrheitsunfähig» (Beck 1986: 271) mache und die Gefahr einer «Refeudalisierung» (ebd.: 257) der Erkenntnispraxis durch pragmatische Interessen und gesellschaftliche Macht mit sich bringe. Der italienische Philosoph Maurizio Ferraris bezeichnet in diesem Sinne rund 30 Jahre später die Verabschiedung der Wahrheit durchaus zutreffend als ein «Geschenk ohne Gegenleistung, das man der <Macht> macht» (Ferraris 2014a: 82).

Abgesehen davon, dass normative Einwände ein schwaches Argument gegen erkenntnistheoretische Aussagen sind, tut Unterscheidung auch in diesem Falle gut. Es ist nicht das gleiche, ob man aufzeigt, wie scheinbare Gewissheiten (oder «Fakten») aus einer anderen Perspektive anders gelesen werden können, oder ob man den Selbstzweifel der Wissenschaft zum Anlass nimmt, alternative Sichtweisen (oder «Fakten») mit Gefühlen zu begründen. Wenn Statistik (zum Beispiel der Kriminalitätsrate) mit Empfindung (dass die Bedrohung zugenommen habe) ausgehebelt wird, operiert man nicht mehr postmodern (indem man die Konstitutionsbedingungen einer Position analysiert), sondern postulierend: «Statt sich in erster Linie um eine richtige Darstellung der gemeinsamen Welt zu bemühen, wendet der einzelne sich dem Versuch zu, eine aufrichtige Darstellung seiner selbst zu geben» (Frankfurt 2006: 47).

³ Vgl. zu dieser Selbstkritik und dem Ruf nach einem neuen Realismus und Empirismus Bruno Latour, der schreibt: «[C]onspiracy theories are an absurd deformation of our own arguments, but, like weapons smuggled through a fuzzy border to the wrong party, these are our weapons nonetheless» (Latour 2004: 230).

Man behauptet auf der Basis, dass es keine verbindliche Wahrheit mehr gebe, selbst die maßgebende Wahrheit zu sein – und entzieht sich so dem Anspruch des Disputs in die Privatsphäre der «Authentizität». Die Relativierung der Wahrheit führt dann nicht zu Selbstzweifel, aus dem Offenheit für Gegenpositionen resultiert, sondern zu Selbstgerechtigkeit, die, ob individuell oder kollektiv gebunden, sich jeder Argumentation verschließt. Die politischen Repräsentanten einer solchen Selbstgerechtigkeit sind Figuren wie Putin und Trump. Sind sie die Götter, von denen Nietzsche toller Mensch spricht?

Der Nietzsche-Spezialist Vattimo kommentiert die Wiederkehr des Religiösen Ende des 20. Jahrhunderts mit Bezug auf Nietzsche:

«Auf das Problematische und Chaotische der spätmodernen Welt mit einer Rückkehr zu Gott als dem metaphysischen Fundament zu reagieren bedeutet, um mit Nietzsche zu reden, sich der Herausforderung des Übermenschentums nicht zu stellen» (Vattimo 2001: 111).

In der psychologischen Analyse von Verschwörungstheorien wird diese Verfehlung des Übermenschen mit dem Begriff der Bedürfnisebene umschrieben: Die Anhänger solcher Theorien treibt das Bedürfnis nach einer eindeutigen Erklärung für Vorgänge, die sich nur komplex oder gar nicht erklären lassen. Für Vattimo liegt die angemessene Reaktion weder in einem neuen Realismus noch in der Selbstherrlichkeit egozentrischer Politiker, sondern in der Stärke des schwachen Denkens, die sich allemal als eine Art «philosophischer Gott» der Postmoderne figurieren ließe.⁴ Das intendierte Subjekt ist ein Mensch des Zweifels und der Selbstkritik, das Gegenteil also von Putin und Trump.

«Whatever!», «Anything goes!»

Warum heißt es trotzdem, mit Putin und Trump sei die Postmoderne zur politischen Praxis geworden (vgl. Schumatsky 2016; Swaim 2016)? Weil die Postmoderne die Möglichkeit von Wahrheit bezweifelt und die

⁴ Vattimo diskutiert den Tod Gottes als Ende der Metaphysik und entwirft eine Art dekonstruktive Religiosität (vgl. Vattimo 2004). Nietzsches Übermenschen versteht Vattimo als «Mensch des über» (Vattimo 1986: 49), des Übergangs und Überschreitens im Sinne des schwachen Denkens.

Orientierung an Gewissheiten diskreditiert habe. Eine solche Erklärung bestimmt Postmoderne als Beliebigkeit – was möglich scheint, nachdem ihr *enfant terrible* Paul Feyerabend jenen, die kaum mehr Texte zur postmodernen Theorie gelesen haben als Putin oder Trump, die Losung «*Anything goes!*» an die Hand gab. Versteht man die Postmoderne im Sinne Vattimos als Aufforderung, sich selbst infrage zu stellen, wird hingegen schnell klar: Trump ist weniger ihr Vollstrecker als eine Reaktion auf sie.

Trumps Triumph ist nicht die Praxis der Postmoderne, sondern die Abwehr ihres unpraktischen Ansinnens permanenter Selbstdekonstruktion. Trumps Erfolg ist nicht das Resultat der Postmoderne, wohl aber des Internets, das entgegen all der Anfangshoffnung eben *nicht* postmodern operiert. Denn Trump macht, das sei wiederholt, mit der Politik, was das Internet mit dem Politischen macht:

«Er verdrängt Geduld und Anstrengung mit Spaß und Intensität, er überspielt Inkompetenz mit grobschlächtiger Meinungsbereitschaft [...]. Er hat keine Angst, «Ich» zu sagen, und er ermuntert alle, die genauso ignorant sind wie er, zum Mut, den eigenen Verstand zu benutzen, und komme er noch so sehr aus dem Bauch» (Simanowski 2016).

Aber auch wenn Trumps Position nicht die Toleranz, Offenheit oder «Überforderungsbewältigungskompetenz» (von Gehlen 2018) verkörpert, die dem *shruggie* nachgesagt wird, sie bleibt diesem durchaus verbunden. Denn die verbale Grundlage des *shruggie* (*to shrug something off*) ist, so *emojipedia.org* (31.10.2021), nicht nur als Zeichen der Toleranz zu verstehen, sondern auch als Ausdruck von Desinteresse: «*a lack of knowledge about a particular topic, or a lack of care about the result of a situation*». Diese Defizite an Kenntnis und Interesse kennzeichnen auch Trump – und scheinen sich in gewisser Weise sogar an die glorreiche Lesart des *shruggie* als heimliches Signal der Postmoderne rückbinden zu lassen: Ist nicht Gleichgültigkeit eine gute Voraussetzung dafür, anderen Weltansichten die gleiche Gültigkeit einzuräumen? War nicht genau dies das Versprechen, das man sich schon in den Anfangstagen des *www* von der dort entstehenden «*Digital Nation*» machte?

Man irrt, wenn man im Gestus der Gleichgültigkeit das Fundament der Gelassenheit vermutet. Die Losung der Toleranz lautet nicht «*Whatever!*» oder «*I don't care!*» – und Melania Trump, die mit der Jackenauf-

schrift *«I don't care, do u?»* im Juni 2018 Kinder illegaler Migranten besuchte (und ebenso *careless* ein Jahr zuvor die Opfer des Hurrikans Harvey in *stiletto heels*), ist sowenig postmodern wie ihr Ehemann. Der Gestus des «Whatever!»-Achselzuckens eignet sich nur für sonnige Sonntagnachmittage in großen Stadtparks, wenn jeder seinem Vergnügen nachgeht und keiner dem anderen in die Quere kommt. Wenn die politische Wetterlage sich verdunkelt, ist Gleichgültigkeit keine Option: Nachhaltige Toleranz beruht nicht auf Indifferenz, sondern auf Interesse.

Auch wenn Aussagen verschiedener Beobachter in Relation zu ihrem jeweiligen Konstruktionskontext zu sehen sind, können sie auf ihre Plausibilität innerhalb sowie ihre Überzeugungskraft jenseits dieser Kontexte hin befragt werden. Im besten Falle gelangt man zur Einsicht, dass man an der Stelle des anderen die gleichen Einwände gegen die eigene Position vorbringen würde. Das heißt nicht notwendig, die eigene Position aufzugeben, vielleicht aber, sie behutsamer zu vertreten. Solche Einsichten, solche Empathie, bedingt jedoch die Geduld des Zuhörens. Die Versachlichung der Kommunikation basiert maßgeblich auf deren Entschleunigung, was eine gewisse Mediendiät erfordert. Die Qualität der Informationsverarbeitung kann, in tiefgreifender Weise, nur durch eine reduzierte Quantität an eingehender Information erhöht werden.

Das Zuhören lässt sich durchaus technisch erzwingen, wenn man dem Zugang zur Kommentarfunktion ein kurzes Quiz zum Inhalt vorschaltet, um sicherzustellen, dass die Kommentatoren den Beitrag überhaupt gelesen haben (vgl. Chin 2017). Auch die Versachlichung der Kommunikation lässt sich technisch erzwingen, indem emotional aufgeladene Begriffe («Flüchtlingsschwemme», «Wutbürger», «Wertekatastrophe») oder hasserfüllte Kommentare herausgefiltert werden (vgl. Wakabayashi 2017). Allerdings ist die Nachhaltigkeit solch automatisierter Trollbremsen von fraglicher Natur. Man kann das Internet nicht zwingen, sich so postmodern zu verhalten, wie man es einst von ihm erwartet hatte.

#NichtEgal

Man muss – unabhängig von den digitalen Medien und gegen deren technische und soziale Dispositionen – eine Kultur entwickeln, in der das Meinen vorsichtiger, skeptischer, selbstkritischer, also postmodern im besseren Sinne des Wortes vonstattengeht. Dies beginnt – in der Schule,

in der Gesellschaft – mit Projekten wie *Jugend debattiert*, wo man lernt, seine Meinung engagiert, aber nicht engstirnig, überzeugend, aber offen für Widerspruch vorzubringen, oder mit Experimenten wie #D17 von der Wochenzeitung *Die Zeit*, die zur Bundestagswahl 2017 gezielt Menschen miteinander ins Gespräch brachte, die politisch gegensätzlicher Meinung sind. Die Entwicklung einer toleranten, offenen Diskussionskultur braucht Initiativen wie #NichtEgal, die mit Workshops in deutschen Schulen Respekt und Toleranz im Umgang miteinander vermitteln will.

Das Ziel solcher Projekte ist nicht, Teenagern den Selbstzweifel postmoderner Erkenntniskritik zu vermitteln, sondern sie für die Einsicht zu sensibilisieren, dass auch andere ein Recht auf ihre Meinung haben und widersprechende Ansichten nicht einfach als falsch oder minderwertig abgetan werden können. Das Ziel ist letztlich die Schärfung des Bewusstseins, dass in politischer, ethischer oder religiöser Hinsicht mehrere, durchaus einander widersprechende Positionen ihre Berechtigung haben. Es geht, auch wenn der Begriff instinktiv vermieden wird, um ein postmodernes «*framing*» – ohne dem Fehler postmoderner Dogmatik zu verfallen.

Vielleicht sollte es besser heißen: Es geht um eine «produktive Dialektik» zwischen Postmoderne und (Neuem) Realismus, wie sie inzwischen gelegentlich zur gegenseitigen Korrektur der jeweiligen «Diskursgifte» – der «achselzuckend-gleichgültige» Wahrheitsrelativismus einerseits, die «blutig-ideologische Wahrheitsempfänger» andererseits – gefordert wird (Pörksen 2014). Wenn in diesem Zusammenhang Gelassenheit und situatives Entscheiden gegen Diskursdominanz empfohlen wird, bedeutet das auch, an der Notwendigkeit der Diskursethik festzuhalten und zugleich auf der Unausweichlichkeit des Lebens im Dissens zu bestehen – statt beide Positionen gegeneinander auszuspielen.

Die «Überforderungsbewältigungskompetenz», die der zitierte Text dem *shruggie* nachsagt, wird beschrieben als «Fähigkeit, sich von der eigenen Ratlosigkeit nicht deprimieren zu lassen – sondern an eine gestaltbare Zukunft zu glauben» (von Gehlen 2018). Ganz gleich, wie sich dieser Befund 2018 zur Empirie verhielt, ganz gleich, wie überzeugend es drei Jahre später – in Zeiten der Pandemie und Verschwörungstheorien – noch wäre, im *shruggie* das «*default-internet-feeling*» auszumachen, die Hoffnung, die sich hier ausdrückt, verweist eher auf das Bemühen des #NichtEgal-Projekts als auf den «*Whatever!*»-Gestus des *shruggie*-Emoticons. Die Hoffnung liegt nicht im Achselzucken, sondern im Ausrufe-

zeichnen, das sich infrage stellt. Zur Anzeige dieser Haltung braucht es alternative Zeichen. Das *thinking face* scheint sich hier anzubieten, auch das *winking face* könnte passen: also :-? oder ;-) statt _(ツ)_/.

Literatur

- Adorno, T. W. (2003): Über Technik und Humanismus. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 20: Vermischte Schriften I, Frankfurt am Main, S. 310-317.
- Aronowitz, S. (1992): Looking Out. The Impact of Computers on the Lives of Professionals. In: Truman, M. C. (Hg.): Literacy Online. The Promise (and Peril) of Reading and Writing with Computers, Pittsburgh, London, S. 119-137.
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main.
- Cassirer, E. (1985): Form und Technik. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. Ernst Wolfgang Ort u. John Michael Krois, Hamburg, S. 39-91.
- Chin, J. (2017): NRKbeta Forces Readers To Pass Quiz Before Leaving A Comment On Articles. URL: https://www.huffpost.com/archive/ca/entry/nrkbeta-comment-quiz_n_15135440 (31.10.2021).
- Detmer, D. (2003): Challenging Postmodernism. Philosophy and the Politics of Truth, Amherst, New York.
- Faception (o. J.): Public Safety & Safe City. URL: <https://www.faception.com/hls-and-public-safety> (31.10.2021).
- Ferraris, M. (2014a): Manifest des Neuen Realismus. Aus dem Italienischen v. Malte Osterloh, Frankfurt am Main.
- Ferraris, M. (2014b): Politik und Philosophie von der Postmoderne zum Neuen Realismus. In: Riedweg, C. (Hg.): Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft, Basel, S. 61-82.
- Fitzgerald, J. D. (2017): Not Your Mother's Morals. How the New Sincerity is Changing Pop Culture for the Better, RosettaBooks.
- Fitzgerald, J. D. (2012): Sincerity, Not Irony, Is Our Age's Ethos. URL: www.theatlantic.com/entertainment/archive/2012/11/sincerity-not-irony-is-our-ages-ethos/265466 (31.10.2021).
- Frankfurt, H. G. (2006): Bullshit, Frankfurt am Main.
- Gumbrecht, H. U. (2019): Alles, was ist, könnte auch anders sein: das Geschlecht, die Stimmung, das Begehren. Wie zwei große Denker von der Sprache zur Welt zurückfinden. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/rorty-gadamer-die-welt-koennte-auch-ganz-anders-sein-ld.1456986> (31.10.2021).
- Heidegger, M. (1962): Die Frage nach der Technik, Stuttgart.

- Katz, J. (1997): Birth of a Digital Nation. URL: http://archive.wired.com/wired/archive/5.04/netizen_pr.html (31.10.2021).
- Landow, G. P. (1999): Hypertext as Collage Writing. In: Lunefeld, P. (Hg.): *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, Cambridge (MA), London, S. 150-170.
- Landow, G. P. (1997): *Hypertext 2.0. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore, London.
- Latour, B. (2004): Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. In: *Critical Inquiry*, Jg. 30, Nr. 2, S. 225-248.
- Lüthe, R. (2003): *Der Ernst der Ironie. Studien zur Grundlegung einer ironistischen Kulturphilosophie der Kunst*, Würzburg.
- Nietzsche, F. (1959): *Die fröhliche Wissenschaft*, München.
- Pörksen, B. (2014): Es braucht den Tanz des Denkens. URL: www.zeit.de/2014/21/neuer-realismus-dogmatismus (31.10.2021).
- Randell, E. (2011): The «Death of Irony» and Its Many Reincarnations. URL: www.theatlantic.com/national/archive/2011/09/death-irony-and-its-many-reincarnations/338114 (31.10.2021).
- Riedweg, C. (2014): Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft*, Basel, S. 7-21.
- Schumatsky, B. (2016): *Der neue Untertan. Populismus, Postmoderne, Putin*, Salzburg, Wien.
- Simanowski, R. (2020): *Todesalgorithmus. Das Dilemma der künstlichen Intelligenz*, Wien.
- Simanowski, R. (2018): *Stumme Medien. Vom Verschwinden der Computer in Bildung und Gesellschaft*, Berlin.
- Simanowski, R. (2016): Das Internet hat seinen ersten Präsidenten. URL: <https://www.nzz.ch/international/amerika/trumps-triumph-bei-den-us-wahlen-das-internet-hat-seinen-ersten-praesidenten-ld.127667> (31.10.2021).
- Simmel, G. (1919): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: *Philosophische Kultur*, Leipzig, S. 223-253.
- Swaim, B. (2016): Clinton vs. Trump: Modern vs. postmodern. URL: www.washingtonpost.com/blogs/post-partisan/wp/2016/09/27/clinton-vs-trump-modern-vs-postmodern/?utm_term=.4b86a0e2a0e0 (31.10.2021).
- Vattimo, G. (2004): *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München.
- Vattimo, G. (2001): Die Spur der Spur. In: Derrida, J., Vattimo, G.: *Die Religion*, Frankfurt am Main, S. 107-124.
- Vattimo, G. (1997): *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Vattimo, G. (1986): *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Graz, Wien.

- von Gehlen, D. (2018): Eine Anleitung für das digitale Leben: Mehr Ratlosigkeit wagen. URL: www.deutschlandfunk.de/eine-anleitung-fuer-das-digitale-leben-mehr-ratlosigkeit.1184.de.html?dram:article_id=419306 (31.10.2021).
- Wakabayashi, D. (2017): Google Cousin Develops Technology to Flag Toxic Online Comments. URL: www.nytimes.com/2017/02/23/technology/google-jigsaw-monitor-toxic-online-comments.html?_r=0 (31.10.2021).