media/rep/

Repositorium für die Medienwissenschaft

Hans-Martin Schönherr-Mann

Angelus novus in der digitalen Wirklichkeit

2020

https://doi.org/10.25969/mediarep/19933

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Schönherr-Mann, Hans-Martin: Angelus novus in der digitalen Wirklichkeit. In: Andreas Beinsteiner, Lisa Blasch, Theo Hug u.a. (Hg.): *Augmentierte und virtuelle Wirklichkeiten.* Innsbruck: Innsbruck University Press 2020, S. 77–88. DOI: https://doi.org/10.25969/mediarep/19933.

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

Philipps Universität Marburg

Angelus novus in der digitalen Wirklichkeit

Hans-Martin Schönherr-Mann

Zusammenfassung

Ausgehend von Husserls Lebensweltbegriff und Blumenbergs Kritik daran zeichnet der folgende Essay die Entwicklung von der Mathematisierung der Naturwissenschaften bei Galilei bis zur Digitalisierung nach, die beide die Lebenswelt performativ so gestalten, dass es zunehmend überflüssig wird noch von Virtualität zu sprechen, die längst in der Realität aufgegangen ist. Dergleichen bleibt auch nicht ohne Auswirkungen auf revolutionäre Hoffnungen, wie sie im Anschluss an die Digitalisierung Paul Mason formuliert. Vergeblich setzt Walter Benjamin 1921 solchen marxianischen Perspektiven messianische und anarchische entgegen, um 1940 zu einem Engel der Geschichte Zuflucht zu nehmen, der sich heute bei seiner musealen Tätigkeit selbstredend auf die Digitalisierung stützen würde. Heidegger behält Recht, dass an die Stelle des Denkens das Rechnen getreten ist, ja eine durchgehend digitalisierte Lebenswelt, wenn man Husserls Begriff gemäß der Kritik von Blumenberg, aber diese affirmativ liest. Wenn man dabei auf eine Anthropologie verzichtet, muss Heideggers Diktum nicht zur Warnung gereichen.

Der Begriff der Lebenswelt

„Gerade die Fragen schließt ‚die Wissenschaft' prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins" (Husserl 1954, S. 4), klagte Husserl 1935 in seiner Krisis-Schrift. Die modernen Wissenschaften, so Husserl, bewegen sich zunehmend in einem Elfenbeinturm, versuchen Physik und Mathematik sich aus sich selbst heraus jenseits der Alltagswelt zu begründen. Und just an deren Modell orientieren sich tendenziell bis heute beinahe alle Wissenschaften.

Doch auch die moderne Physik besitzt ihr Fundament nicht abgehoben in sich selbst, sondern letztlich in der Alltagswelt, die Husserl als Lebenswelt bezeichnet. Aus dieser vorwissenschaftlichen Welt erhält nicht allein die Physik ihren Sinn. So konstatiert Husserl: „Auch objektive Wissenschaft stellt nur Fragen auf dem Boden dieser ständig im Voraus, aus dem vorwissenschaftlichen Leben her, seienden Welt." (Husserl 1954, S. 113) Seither hat der Lebensweltbegriff in der Philosophie Karriere gemacht.

Aber gilt die Einschätzung noch, die Husserl 1935 aufschrieb? Haben sich die Wissenschaften wirklich von der Lebenswelt entfremdet oder haben sie diese im Anschluss an Jürgen Habermas vielmehr kolonialisiert? Heute erscheint die Lebenswelt jedenfalls weitgehend und zunehmend digitalisiert.

Hans Blumenberg gibt sich indes mit Husserls Perspektive nicht zufrieden. Sein Einwand könnte sogar Auswirkungen auf das Konzept der Kolonialisierung wie auch der Digitalisierung haben. Er schreibt nämlich in Texten aus dem Nachlass: „Arglos auch hat Husserl in der ‚Krisis'-Abhandlung das Attribut der Alltäglichkeit zu dem der Selbstverständlichkeit hinzugenommen und der Lebenswelt erteilt." (Blumenberg 2010, S.107) Doch just so selbstverständlich ist das nicht. Denn eigentlich – das ist Blumenbergs Einwand gegen Husserls späten Lebensweltbegriff – hat sich die Phänomenologie Husserls zum Ziel gesetzt, das Selbstverständliche verständlich zu machen, die Sache selbst, die kleinen Dinge: Wie nimmt man beispielsweise einen Briefkasten wahr? Sobald ich aber anfange, über diese Selbstverständlichkeit zu reflektieren, ist das alles nicht mehr selbstverständlich. Vielmehr muss ich es mir erst verständlich machen.

Denn Husserl – so Blumenberg – führt den Begriff der Lebenswelt nicht erst in seinem Spätwerk, der Krisis-Schrift in den dreißiger Jahren, ein. Er taucht explizit ab 1917 bei ihm auf, lässt sich aber indirekt der Sache nach auch zuvor diagnostizieren. Wahrscheinlich – so vermutet Blumenberg – entwickelt Husserl den Begriff der Lebenswelt, nachdem er mit den Begriffen des Lebens und des Lebensschwungs von Henri Bergson konfrontiert wurde.

Bergson stößt auch in Deutschland mit seinem 1907 erschienenen Buch *Die schöpferische Entwicklung* auf große Resonanz, die jedoch in der patriotischen Gesinnung des Ersten Weltkriegs verstummt. Husserl setzt sich aber just während des Krieges mit Bergson auseinander, nämlich als Roman Ingarden, einer der später bekanntesten, polnischen Philosophen, bei ihm über Bergson 1916/17 seine Doktorarbeit abschließt – bringt also ein polnischer Philosoph einen damals verpönten Dialog zwischen französischer Lebensphilosophie und deutscher Phänomenologie quasi über die Schützengräben hinweg wieder zustande.

Die Lebenswelt stellt aus der Perspektive der Phänomenologie das Ganze der Selbstverständlichkeiten dar, die selbstverständliche Voraussetzung der Wissenschaften, allemal keine raunende Tiefsinnigkeit, über die es dann auch nichts Tiefsinniges zu berichten gibt und über die man genauso wenig philosophieren kann. Blumenberg schreibt:

> „Der Ausdruck ‚Lebenswelt' hat, gerade in seiner schlichten Schönheit, eine gefährliche Disposition, Tiefgründigkeit und Höchstrangigkeit seiner Leistung vorzutäuschen. Jeder kann sich prüfen, der in eine Vorlesung mit dem Titel ‚Theorie der Lebenswelt' geht, ob er nicht offen oder insgeheim sich versprochen hat, sein Problem würde nun an die Reihe kommen." (Blumenberg 2010, S. 37)

Wenn man über die Selbstverständlichkeit der Lebenswelt reflektiert, indem man eine Theorie aufstellt, ist die Lebenswelt nicht mehr selbstverständlich, ist sie nicht mehr das, was sie für Blumenberg sein soll, nämlich die selbstverständliche Voraussetzung der Wissenschaften. Es kann also keine *Theorie der Lebenswelt* geben bzw. die *Theorie der Lebenswelt* ist keine: „Wir sprechen von der Lebenswelt, wie wir von der Gesundheit spre-

chen, indem wir sie nur als das Nichtbestehen der 40000 möglichen Krankheiten erfassen, von denen jede uns etwas über die Gesundheit als den prekären Zustand eines eben unendlich gefährdeten Wesens erkennen lässt.“ (Blumenberg 2010, S. 25)

Daraus bezieht Husserl nach Blumenberg jedenfalls entscheidende Anstöße, um aus seinen frühen Konzeptionen heraus etwa ab 1917 den Begriff der Lebenswelt zu entwickeln. Zu diesem Zeitpunkt birgt Husserls neuer Begriff für Blumenberg noch jene Selbstverständlichkeit, über die man keine Theorie schreiben kann, eine Selbstverständlichkeit, die im Spätwerk der Krisis-Schrift dann verloren gegangen ist und sich durch ominösen Tiefsinn aufzuladen droht. Peinlicherweise aber wird dieser Lebensweltbegriff der Krisis-Schrift später berühmt werden und nicht der vorhergehende, der der Phänomenologie zugrunde liegt. Jedenfalls braucht die Lebenswelt phänomenologisch betrachtet keine Philosophie. Und wenn man philosophiert, dann hat man in der Tat die Lebenswelt längst verlassen.

Dann erweist sich das Thema Lebenswelt, wie es Husserl in der Krisis-Schrift entwickelt hat, nicht als jenseits von Philosophie und Wissenschaft angesiedelt. Vielmehr entwerfen beide eine nicht phänomenologisch zu verstehende Lebenswelt gemäß ihrer Terminologien. Wie sollte Lebenswelt und Wissenschaft dann auseinandergetreten sein? Wie sollte sie kolonialisiert werden bzw. ist diese Kolonialisierung just die Lebenswelt selbst.

Die naturwissenschaftlich technische Performanz

Daher kann man heute nicht mehr wie Husserl 1935 darüber klagen, dass sich Wissenschaft und Lebenswelt voneinander entfremdet hätten. Im Gegenteil sie konstituieren sich gegenseitig, wie sie sich gegenseitig beleben. Die unerfreulichen Auswirkungen kann man dann Kolonialisierung nennen, die erfreulichen Humanisierung. Das bleibt allemal nicht ohne Konsequenzen für die jüngsten wissenschaftlichen Entwicklungen, die in bisher unbekanntem Ausmaß in die Lebenswelt eindringen, nämlich der Prozess der Digitalisierung. Die Lebenswelt selbst wird nachhaltig digitalisiert, sodass Virtualität längst zur Realität transformiert und es eigentlich keinen Sinn macht, noch von Virtualität zu reden!

Zwei Prozesse spielen hier zusammen. Wenn Technik immer schon die Lebenswelt prägt, nicht zuletzt weil sie, wie es Martin Heidegger formuliert, zu denken gibt bzw. denken lässt – was natürlich rechnen meint –, dann verdankt sich die Lebenswelt selbst der Technik. Denn Heidegger hat noch im Angesicht der Atomtechnologie darauf hingewiesen, „dass eines Tages das rechnende Denken als das einzige in Geltung und Übung bliebe“ (Heidegger 1988, S. 24). Dann wäre Husserls später Lebensweltbegriff nicht deshalb zu kritisieren, weil er die Selbstverständlichkeit des frühen phänomenologischen Lebensweltbegriffs aufgibt. Vielmehr entspricht der von Blumenberg so kritisierte gerade der Sachlage, die sich in ihm ausdrückt, nämlich eine immer schon – man denke an die Schrift – und unter moderner Technik nur um so stärker technisch geschöpfte Lebenswelt.

Freilich hat ihn Husserl so nicht verstehen wollen, stellt er diesen Lebensweltbegriff der Krisis-Schrift ja der Wissenschaft entgegen, tut also so, als handele es sich noch um jenen

frühen phänomenologischen. Husserl beklagt ja auch nicht, dass die Lebenswelt von Wissenschaften und Technologien geprägt wird. Nein, er stellt eine Entfremdung zwischen Wissenschaft und Lebenswelt fest, die deshalb tragisch ist – man könnte ja fragen: wo ist das Problem – weil sich das von Husserl so benannte europäische Menschentum seit der Neuzeit mit der Wissenschaft identifizierte.

Der Entfremdungsprozess hängt indes damit zusammen, dass die Galileische Naturwissenschaft ihre eigenen Ansprüche nicht einlösen konnte. Galileis Programm wollte die Natur adäquat erfassen. Denn Galilei unterstellte, dass die Natur aus Größenverhältnissen besteht, bzw. alles in der Natur einen quantitativen Index hätte, den man mathematisch adäquat messen könnte, sodass man dadurch die Natur gerade nicht nur aus einer subjektiven Sicht, nicht nur als Erscheinung erfasst. Daher kann Galilei konstatieren: „Die Natur (. . .) ist in mathematischer Sprache geschrieben“ (zit. bei Derrida 1983, S. 32) Galilei unterstellt dabei, dass Sprache ihre Sachverhalte adäquat ausdrückt, und damit keine Differenz, sondern eine mystische Identität zwischen der Mathematik und den Größenverhältnissen in der Natur besteht, die man just ob dieser Unio mystica auch nicht weiter begründen kann oder muss: Dann sind Mathematik und Natur identisch, unterscheiden sie sich nicht, sodass eine Adaequatio vorliegt.

Husserl wiederum weist in der Krisis-Schrift ausführlich nach, dass es sich um keine Adaequatio handeln kann, ja dass nicht mal die Mathematik an die Natur angepasst wird, dass vielmehr die Natur an die idealen mathematischen Größen angenähert wird. „In der Galileischen Mathematisierung der Natur wird nun diese selbst unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird – modern ausgedrückt – selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit.“ (Husserl 1954, S. 20) Dann liefern die modernen Naturwissenschaften gerade keine Natur an sich, wie sie wirklich ist, in deren Innerem Gesetze das Ganze der Natur zusammenhalten, die sich mathematisch adäquat erfassen lassen. Vielmehr entwerfen sie eine mathematisierte Natur. So weist Werner Heisenberg darauf hin: „Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.“ (Heisenberg 1955, S. 18)

Für Husserl liegt darin ein Grund dafür, dass die Naturwissenschaften auf lebensweltliche Fragen keine Antworten mehr geben. Wenn aber die Lebenswelt von den Naturwissenschaften seit ihren Anfängen und heute um so mehr geprägt werden, dann verschieben sich die Antworten bzw. bestimmen auch schon die entsprechenden lebensweltlichen Fragen. Beispielsweise kann man naturwissenschaftlich die Frage nach einem personalen Schöpfer nicht mehr stellen, auch nicht jene nach der Schöpfung als solcher. Höchstens lassen sich Fragen nach früheren oder vorhergehenden Zuständen bzw. Prozessen formulieren. Darauf bezieht sich gemeinhin die Klage darüber, dass die Naturwissenschaften die lebensweltlichen Sinnfragen nicht mehr beantworten, die nun mal innerhalb der Naturwissenschaften keinen Sinn machen.

Das wäre indes weniger dramatisch, wenn die Antworten sich letztlich adäquaten naturwissenschaftlichen Einsichten in die Natur verdanken würden. Doch wenn die Naturwissenschaften nach Husserl die ‚Füllen', also die natürlichen Prozesse, nur an die mathematischen Quantitäten approximieren, dann zeigt sich, dass die Naturwissenschaften die Natur nun mal gemäß ihrer quantifizierbaren Verfahren interpretieren, wie es ja auch Heisenberg unterstreicht. Dadurch verlieren sie ihr eigentliches Fundament in der Natur selbst, das Galilei noch unterstellte. Naturwissenschaftliche Antworten, ihre Theorien, Methoden und Techniken entwerfen Natur nicht nur nach ihrem quantitativen Bilde, sondern erlauben es, in lebensweltliche Prozesse einzugreifen, sie zu verändern und zu lenken. Propositionale oder deskriptive Aussagen, die für Max Weber noch der Garant von wissenschaftlicher Objektivität sind, besitzen immer schon einen performativen Charakter, der die Lebenswelt formt. Den Begriff der Performanz prägt John Austin 1962, als er beschreibt, wie Sprache nicht nur spricht, sondern handelt, bzw. dass Sprechen selbst Handeln ist:

> „Wenn ich vor dem Standesbeamten oder am Altar sage ‚Ja', dann berichte ich nicht, dass ich die Ehe schließe; ich schließe sie. (. . .) Ich schlage als Namen ‚performativer Satz' oder ‚performative Äußerung' vor. (. . .) Der Name stammt natürlich von ‚to perform', ‚vollziehen': man ‚vollzieht' Handlungen. (. . .) man fasst die Äußerung gewöhnlich nicht einfach als bloßes Sagen auf." (Austin 1972, S. 27)

In der Tat bezieht sich Austin mit dem Begriff der Performanz nur auf konkrete Sprechhandlungen. Auch John Searle setzt bei der Performanz eine bewusste Kontrolle des Sprechaktes voraus. Doch bereits Jacques Derrida, der Austins Sprechakttheorie zu „einem wichtigen theoretischen Ereignis, wohl einem der fruchtbarsten unserer Zeit" (Derrida 2004, 34) erklärt, kritisiert in den siebziger Jahren diesen engen Begriff der Performanz, dass nur Sprechakte direkte äußere Folgen bzw. Wirkungen nach sich ziehen.

Jean-François Lyotard erweitert den Begriff der Performanz 1979 in seiner Schrift *Das postmoderne Wissen* und überträgt ihn auf die Epistemologie in der zeitgenössischen Gesellschaft. Wissen legitimiert sich nicht mehr durch seine logischen oder narrativen Begründungen, sondern durch seine Effizienz, die es dann vor allem durch die Arbeitsweise von Erfindungen strukturiert. So bemerkt Lyotard: „Es sind dies also Spiele, deren Relevanz weder das Wahre, noch das Richtige, noch das Schöne usw. ist, sondern das Effiziente: Ein technischer ‚Spielzug' ist ‚gut', wenn er es besser macht (*fait mieux*) und/ oder wenn er weniger verbraucht als ein anderer." (Lyotard 1994, S. 130)

An der Effizienz orientiertes Wissen – gleichgültig ob wissenschaftlich oder technisch – wirkt in die Lebenswelt und zwar durchaus im doppelten Sinn. Einerseits greift es unmittelbar quasi instrumentell ein und gestaltet handelnd die Lebenswelt, wie es sich bereits in der alten industriellen Welt zeigte, die noch Husserl vor Augen hatte, und heute um so mehr in einer digitalisierten, die die Lebenswelt nicht nur extrem effizient hintergründig generiert und dabei andererseits das Verständnis der Lebenswelt so vorgibt, dass die Zeit-

genossen vergessen, dass sie nur noch technisch denken. So schreibt Heidegger: „Solange wir die Technik als Instrument vorstellen, bleiben wir im Willen hängen, sie zu meistern." (Heidegger 1978, S. 32). Denn das Wesentliche der Technik ist, dass sie den Menschen nur noch technisch, d.h. instrumentell denken lässt, ihm dadurch vorgaukelt, er sei Herr der Technik. Derart strukturiert sie das Denken, was nicht nur performativ wirkt, sondern auch ein Denken erzeugt, das selbst performativ operiert.

Das Ende der Virtualität in der digitalen Performanz

Zwischen beiden Tendenzen der Performanz bestehen natürlich enge Zusammenhänge, lassen sie sich stellenweise kaum auseinanderhalten. Denn sowohl die technische Lenkung als auch die technische Hermeneutik prägen das Leben gleichermaßen.

Das zeigt sich auch bei anderen Ereignissen und Diskussionen um die Digitalisierung, die Husserl und Heidegger antizipieren, später Lyotard weitgehend auf den Begriff bringt. Es geht um Performanz und ein digitales Denken, dessen ferne Grundlage in der Mathematisierung der Naturwissenschaften liegt und das die Kybernetik performativ umsetzt und auf den Weg brachte. Claude Shannon dachte sich während des Zweiten Weltkriegs die Null-Eins-Berechnung aus, nachdem sein Chef Norbert Wiener mit komplizierten Integralrechnungen vergeblich versuchte, für die Flugabwehr die Flugbahn von Bombern für kurze Augenblicke vorauszuberechnen. Als Wiener von Shannons Idee erfuhr, tönte er: „Shannon's just crazy; he thinks digitally." (zit. Kittler 2004, S. 86) Mag das ursprünglich nicht nur wirr, bestenfalls virtuell ausgesehen haben, so zeigt sich, dass die primitivste Form des Rechnens performativer wirkt als höchste Formen der Mathematik.

Die Approximation der Natur an die idealen geometrischen Gestalten könnte sich dabei sogar umgedreht haben, beispielsweise wenn die Chaos-Theorie Objekte exakt beschreiben kann, wiewohl sie sich dann nicht mehr vorausberechnen lassen. Exakt heißt hier auch keinesfalls adäquat. Aber selbst wenn dergleichen konstruktivistisch unwahrscheinlich erscheint, dann lässt sich digital die Lebenswelt immer intensiver gestalten. Aber nicht nur das. Sie wird auch zu verstehen gegeben.

Denn die Entwicklung hat bis zum heutigen Algorithmus geführt, der gegenwärtig in aller Munde ist und die Lebenswelt so performativ wie hintergründig aufmischt, wie man überall hört – digital eben, womit immer mehr gesteuert und kontrolliert wird. Beim Algorithmus handelt sich dabei um eine Handlungsvorschrift aus mehreren Einzelschritten, die damit in der Regel einem Programm dient. Es kann sich um ein Thermostat einer Heizung handeln oder um personalisierte Preise, die Internetshops für bestimmte Kunden anzeigen, über die sie Informationen gespeichert haben; oder auch nur um Animationspreise, die beim zweiten Aufruf teurer werden. Der Absturz zweier neuer Boeings 737 Max 8 könnte auch damit zu tun haben, dass Boeing bis zu diesem Flugzeug das Prinzip befolgte, dass die letzte Autorität immer der Pilot hat. Bald selbstfahrende Autos – U-Bahnen sind schon so weit – immer nutzerfreundlichere Geräte aller Art und Algorithmen, die die Zeitgenos-

sen im Internet immer mit jenen Informationen versorgen, für die sie sich immer schon interessieren, gestalten nicht nur die Lebenswelt, sondern geben vor, sie gleichfalls primär zu verstehen.

Diese Tendenz verschärft sich im Zuge der Digitalisierung der Lebenswelt, was so selbstverständlich erscheint, dass sich jener von Blumenberg gezeichnete, phänomenologische Anspruch der Selbstverständlichkeit in der Variante des Krisis-Schrift-Begriffs beinahe einzustellen scheint. Was ist heute für Kinder selbstverständlicher als eine App für das Smartphone? Ist Virtualität für diese etwas anderes als die Realität? Macht es noch Sinn, Virtualität von der Realität zu unterscheiden? So liefert denn die Computer-Tomographie auch keine virtuelle, sondern eine digitale Wiedergabe eines Organs. Denn sie ist keine Photographie, arbeitet sie nicht mit Röntgenstrahlen, sondern errechnet ihre Produkte. Daher lassen sich ihre Ergebnisse denn auch bearbeiten, somit verändern und eröffnen Manipulationsmöglichkeiten: Sozusagen die ‚Wahrheit eines Organs' wird interpretativ erreicht, was einen performativen Akt darstellt und selbstverständlich therapeutische Konsequenzen hat. Also greift die Computer-Tomographie digital interpretierend in die Lebenswelt ein. Man macht nicht nur, was die Puls und Blutdruck messende Uhr am Arm vorgibt, man fühlt sich gemäß solcher Vorgaben auch wohl oder nicht, ähnlich als wenn der Arzt eine radiologische Diagnose mitteilt, ohne dass man zuvor davon auch nur vage Symptome bemerken konnte.

Ob als Algorithmus oder als bewegtes Bild, die Digitalisierung bindet die Zeitgenossen an ihre Geräte, die obendrein durch Audioprogramme verstärkt werden, die dionysische, also rauschhafte Effekte entfalten. Gilles Deleuze und Félix Guattari betrachten bereits 1972 im *Anti-Ödipus* die Zeitgenossen als an große Gesellschaftsmaschinen angeschlossen. Doch dabei handelt es sich keineswegs um brachiale Unterwerfungsstrukturen, sondern darum, dass solche Anschlüsse von den Betroffenen gewünscht werden: „der Wunsch ist in der Produktion als gesellschaftlicher Produktion, wie auch die Produktion im Wunsch als Wunschproduktion ist." (Deleuze & Guattari 1979, S. 450) Wer will denn ständig mit Informationen versorgt werden, die ihn nicht interessieren, wenn die Möglichkeit besteht, immer schon die interessanten Informationen zu bekommen – und wenn es dabei nur um die Zeit geht, die niemand gerne vertrödelt. Manche Zeitgenossen stehen sogar Schlange, wenn ein neues Gerät auf den Markt kommt.

Damit avanciert die digitale Welt des Internet zur Wirklichkeit, wie sie der Zeitgenosse selber nicht nur erlebt, sondern erleben will. Die hunderte Freunde bei Facebook sind genau das, was sie sind, somit so wenig bloß virtuell, wie online Verkaufsangebote, selbst wenn sie plötzlich verschwinden. Trotzdem sind sie real, sogar noch und um so mehr in ihrem Entzug.

Vielleicht kann man von Virtualität bei Flugsimulatoren sprechen. Wenn aber die Simulation in Übungsprogrammen als Flugerfahrung gezählt wird, dann haben sie genau diese Realität und keine bloße Virtualität. Mag das Computer-Sex-Spiel als virtuell erscheinen, die durch den daran angeschlossenen und davon gesteuerten Vibrator erzeugte Lust lässt

sich schwerlich als virtuell bezeichnen, mögen Moralisten dergleichen Formen von sexueller Betätigung entweder als sündhaft oder als konsumistisch geißeln oder wenigstens als unkommunikativ. Aber manche halten Selbstgespräche für die höchste Form der Kommunikation. Letztlich müssen sich diese Kritiker auf eine Anthropologie berufen und setzen damit eine Metaphysik voraus.

Das Ende der Virtualität in der Revolution?

Wenn das Virtuelle real geworden ist, genauer wenn die Digitalisierung die Realität generiert, ist damit der „Traum von einer Sache“ (Marx 1972, S. 346) , wie es Marx 1843 an Arnold Ruge schrieb, ein Ausdruck, mit dem 1962 Pier Paolo Pasolini seinen Roman *Il sogno di una cosa* betitelte, also der Traum von einer humanen Gesellschaft ausgeträumt oder erhält er gar neue Nahrung? Einerseits könnte dieser Traum nämlich bestärkt werden, da nach Marx der Fortschritt der Produktivkräfte den Weg in eine humane Gesellschaft ebnen soll.

Doch wenn die Entwicklung der modernen Technologien gerade nicht an die Natur nachhaltig rückgekoppelt ist, wie es Husserl, Heidegger und Lyotard diagnostizieren, wenn diese Entwicklung autopoietisch verläuft, dann verliert der Traum sein materialistisches Fundament. Zwar lässt sich der technologischen Entwicklung eine gewisse Verselbständigung attestieren, aber letztlich nur in dem Sinn, dass sich nicht vorhersehen lässt, wohin die technologische Reise gerade im Zeichen der Digitalisierung sozial und politisch führt. Denn einerseits verlor das Proletariat im Zuge der ökonomischen Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert nicht nur gerade jene Stärke wieder, die Marx hypostasierte, hat es sich vor allem längst de facto aufgelöst. Andererseits scheint auch der Kapitalismus durch die technologischen Entwicklungen eher gestärkt als geschwächt worden zu sein.

Doch das hat sich nun endlich definitiv geändert – so Paul Mason 2015 in seinem Buch *Postkapitalismus*: Die Digitalisierung zerstöre definitiv die kapitalistische Wertschöpfung. Mason schreibt:

> „Der wesentliche innere Widerspruch des modernen Kapitalismus ist der zwischen der Möglichkeit kostenloser, im Überfluss vorhandener ‚gemeinschaftlich produzierter und frei nutzbarer‘ Allmendeprodukte und einem System von Monopolen, Banken und Regierungen, die versuchen ihre Kontrolle über die Macht und die Informationen aufrechtzuerhalten.“ (Mason 2016, S. 196)

Die Digitalisierung schafft eine Überflussproduktion, die keine materiellen Grenzen mehr kennt, sich daher auch nicht von der kapitalistischen Wertschöpfung mehr einfangen lässt, sodass der Zusammenbruch des globalisierten Kapitalismus bevorsteht.

Jedoch stellt sich dabei die Frage, ob aus dieser Asche der Phoenix einer humanen Gesellschaft aufsteigt oder ob die Asche neue Formen des Totalitarismus gebiert. Marx löste

dieses Problem, indem er dem Proletariat attestierte, die einzige wertschöpfende Klasse zu sein, die aus dieser ökonomischen auch ihre politische Stärke entwickeln sollte. Mason ist sich dieser Problematik durchaus bewusst. Aber auch er sieht eine ähnliche Klasse am Horizont aufsteigen: „Die vernetzten Bewegungen sind ein Beleg dafür, dass es ein neues historisches Subjekt gibt. Dieses Subjekt ist nicht einfach die Arbeiterklasse in neuem Gewand: Es ist die vernetzte Menschheit." (Mason 2016, S. 279) Einerseits bleibt das jedoch ein sehr vager Begriff, gibt es eigentlich keine besonderen Gründe, warum die Vernetzung eine ähnliche Macht entfalten soll, die Marx mal dem Proletariat zuschrieb und das noch dazu diese Macht nie zu entfalten vermochte.

Andererseits stützt sich Masons Konzeption dabei auf eine Form der Lebenswelt, die sich durch die Digitalisierung nachhaltig geprägt sieht – also just ein Begriff der Lebenswelt im Anschluss an Husserls Krisis-Schrift, den Blumenberg kritisiert, weil diese Lebenswelt ihre Einfachheit und Selbstverständlichkeit verloren hat, die vielmehr auch technisch generiert wird – Habermas könnte von Kolonialisierung sprechen. Aber dabei fehlt im Anschluss an Husserl und Heidegger natürlich wiederum jene Rückkoppelung an eine adäquat erfasste Natur.

Nur scheint sich Mason solche Probleme gar nicht zu machen. Im Gegenteil, Lebensform und Lebenswelt werden für ihn durch die Digitalisierung beinahe neu erfunden, wenn er schreibt: „Die gesammelten Daten unseres Lebens – zu denen in naher Zukunft unsere Fahrgeschwindigkeit, unsere Ernährungsgewohnheiten, unser Body-Mass-Index und unsere Herzfrequenz zählen werden – könnten selbst eine sehr wirksame ‚soziale Technologie' sein." (Mason 2016, S. 343) Damit bestätigt er – ohne es zu ahnen – die performative Kraft der Digitalisierung, die dann wirklich gar nichts mehr mit Virtualität zu tun hat, die sich vielmehr in Realität umsetzt, aber natürlich ohne Rückkoppelung an eine adäquat erfasste Natur, sondern autopoietisch, sodass sie digital die Welt generiert.

Die Digitalisierung durchzieht und prägt dabei alle Lebensbereiche: die Digitalisierung schafft ein neues historisches Subjekt, die vernetzte Menschheit; sie schafft eine neue humane Wirtschaftsordnung, den Postkapitalismus; sie avanciert zu einer nachhaltigen Lebensmacht, die totale medizinische Sicherung des Lebens der Individuen – man könnte es auch Kontrolle nennen, die aber von den meisten sogar ersehnt wird; und sie liefert vor allem dabei die Interpretationsraster dafür, wie man Geschichte, Ökonomie und Gesellschaft zu verstehen hat, und zwar als Fortschritt im Stil von Marx. So nimmt die Digitalisierung die Lebenswelt wie das Leben in ihre Hände. Ob eine solche gar nicht mehr virtuelle Wirklichkeit indes humane Züge gewinnt, darüber darf man streiten – Heidegger dreht sich jedenfalls im Grabe um, was nicht unbedingt mehr als die Friedhofsruhe in Meßkirch stören muss.

Denn wenn der technologische Fortschritt auch in Form der Digitalisierung primär eine nachhaltige Performanz entfaltet, mag er den Kapitalismus auch in Schwierigkeiten bringen, eine revolutionäre Perspektive im Sinn von Marx, jedenfalls zu einer humaneren Gesellschaft muss sich daraus trotzdem nicht ergeben. Dafür liegen schlicht zu wenige

Gründe vor. Vor allem kann man sich auf Grund der Inadäquatheit zwischen Natur und Digitalisierung jener Marxschen Einsicht in die Notwendigkeit nicht mehr rückversichern.

Ob Walter Benjamin diese Problematik 1921 erkannte oder ob er nur dem Marxismus damals noch distanzierter gegenüberstand als in den dreißiger Jahren, in seiner damaligen Schrift *Zur Kritik der Gewalt* kennt er nur eine humanisierende Kraft, die die Gewalt abbaut, auf die sich jeder Staat stützt, nämlich eine anarchisch anmutende Revolution, die den Staat als solchen aufhebt, die damit dem Leben wieder Entfaltungsmöglichkeiten verschaffen soll, dass Bürokratie und Recht durch Rationalisierungsprozesse ersticken. Diese anarchische Revolution stützt sich dabei offenbar nicht auf die technologische Entwicklung, die die Gewalt des Staates gemeinhin stärkt. Stattdessen vergleicht Benjamin die anarchische Revolution mit dem Eingriff Gottes im Alten Testament, dem es auch nicht um eine Bewahrung der Ordnung, sondern um das Leben selbst jenseits dieser Ordnung geht, entsprechend dem von Henri Bergson beseelten lebensphilosophischen Geist jener Jahrhundertwende. Für Benjamin ist der göttliche Eingriff „reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen" (Benjamin 1965 a, S. 59) ähnlich wie die anarchische Revolution, die beide die rechtliche Gewalt abschaffen wollen, ohne eine neue zu errichten. Benjamin argumentiert dabei rechtsphilosophisch, nicht ökonomisch oder soziologisch.

Damit spielt auch die Technologie gar keine Rolle mehr, gehört diese vielmehr wie der Staat mit seinen Gewalten zu den lebensfeindlichen Strukturen, womit Benjamin sich messianisch, nicht materialistisch positioniert eben gemäß der Lebensphilosophie Bergsons und jenem von Blumenberg so bezeichneten frühen Lebensweltbegriff Husserls, der selbstverständliche Grundlage von Wissenschaft und Technik ist, nicht aber von diesen bereits interpretiert wird.

Trotzdem lässt sich eine doppelte Parallele zu Mason und der Digitalisierung herstellen. Letztere soll ja die Ökonomie so beeinflussen, dass sie den Kapitalismus zerstört, um dadurch eine neue Lebenswelt ohne Kapitalismus zu ermöglichen, obwohl diese Lebenswelt dann ziemlich digitalisiert erscheint, was aber offenbar im Dienst des Lebens steht. Für Mason ist der Kapitalismus etwa so gewalttätig und lebensfeindlich wie für Benjamin der Staat. Die Kraft, die dagegen das Leben entfaltet, ist für Benjamin die anarchische Revolution, die er als quasi göttlichen Eingriff metaphysisch auflädt, was man indes auch als Kritik an der Revolutionstheorie von Marx interpretieren kann.

Für Mason im Anschluss an Marx entfaltet dagegen die Digitalisierung eine solche lebensfördernde Kraft. Im Fall von Benjamin geht es um eine mystische Kraft des Lebens selbst – anarchisch oder messianisch. Im Fall von Mason tritt an diese Stelle die Kraft der Digitalisierung, die ähnlich anarchische bzw. zumindest messianische Züge entfaltet: ‚die vernetzte Menschheit'. Mit Heidegger ist das Denken bei Mason Rechnen geworden, das aber den Weg in eine neue humane Lebenswelt ebnet und damit jenes aufklärerische Ideal reanimiert, dass technischer Fortschritt den humanen Fortschritt befördert. Es ist Rechnen und bleibt autopoietisch – mit Husserl im idealen Himmel mathematischer Ideen –, es entwickelt in der Digitalisierung eine Eigendynamik sowie eine Performanz, die die Le-

benswelt vom Kapitalismus befreit. Rechnen erscheint damit als das Leben selbst, das es generiert, ähnlich wie die anarchische göttlich beförderte Revolution, die das Leben von der Gewalt des Staates befreit. Durch die Digitalisierung erhält die Lebenswelt ihren humanen Charakter wie durch die anarchische Revolution.

Knapp 20 Jahre später wird Benjamin auf der Flucht vor den Nazis sowohl seine messianischen wie seine späteren marxianischen Träume weitgehend aufgeben. An die Stelle der anarchischen Revolution tritt der Engel der Geschichte aus Paul Klees Gemälde *Angelus Novus*, das Benjamin vom Maler erwarb und das später in den Besitz seines Freundes Gershom Scholem überging. So schreibt er in seinen *Geschichtsphilosophischen Thesen* aus dem Jahr 1940 über den Engel der Geschichte:

> „Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ (Benjamin 1965 b, S. 84)

Nicht nur die Geschichte der Sieger vermag der Engel der Geschichte nicht aufzuhalten, auch nicht den Prozess der Digitalisierung, gleichgültig ob er zukünftig kapitalistisch oder postkapitalistisch verläuft, ob man Digitalisierung apokalyptisch zeichnet oder hoffnungsfroh. Wenn sich indes gar alle historischen Wissenschaften längst der Digitalisierung bedienen, dann treibt just diese den *Angelus novus* nicht nur vor sich her, sie liefert ihm vielmehr seine eigenen dokumentarischen Werkzeuge, die dann als seine heilenden Kräfte erscheinen, die ihn rechnen und denken lassen. Das ist *Angelus novus* in der digitalen Wirklichkeit, der die Trümmer der Geschichte digital erfasst, d.h. wirklich und nicht virtuell.

Literatur

Austin, John Langshaw (1972): *Zur Theorie der Sprechakte* (*How to do things with Words*), Stuttgart: Reclam.

Benjamin, Walter (1965 a): *Zur Kritik der Gewalt* und andere Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ders. (1965 b): Geschichtsphilosophische Thesen; in: ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp

Blumenberg, Hans (2010): *Theorie der Lebenswelt*, Berlin: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1979): *Anti-Ödipus - Kapitalismus und Schizophrenie*, Bd. 1, 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Ders. (2004): *Marx & Sons*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1978): *Die Technik und die Kehre*, 4. Aufl. Pfullingen: Neske.

Ders. (1988): *Gelassenheit*, 9. Aufl. Pfullingen: Neske.

Heisenberg, Werner (1955): *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg: Rowohlt.

Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), Husserliana Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kittler, Friedrich (2004): *Unsterbliche. Nachrufe, Erinnerungen, Geistergesprüche, Paradoxien*. München: Wilhelm Fink.

Lyotard, Jean-François (1994): *Das postmoderne Wissen*, 3. Aufl. Wien: Edition Passagen.

Marx, Karl (1972): *Brief an Ruge*, September 1843, Deutsch-Französische Jahrbücher, Marx Engels Werke (MEW) Bd. 1, Berlin: Dietz.

Mason, Paul (2016): *Postkapitalismus – Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin: Suhrkamp.