

Ich als Netzeffekt

Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung

Kurzer Prolog aus der Zukunft

Im Jahr 2365, Sternzeit 42761, fand der erste bekannte Kontakt zwischen der Föderation der Vereinten Planeten und den Borg statt. Der mysteriöse und nahezu allmächtige Q beförderte die USS Enterprise NCC-1701 D unter dem Kommando von Captain Jean-Luc Piccard in einen weit entlegenen und bis dato unbekanntem Teil des Universums – direkt in die Flugbahn eines Raumschiffs der Borg. Die Borg sind eine biokybernetisch hochgerüstete humanoide Spezies; ihre Mitglieder, mit je unterschiedlichen Fähigkeiten ausgestattet, stehen über ein weit entwickeltes Subraumkommunikationsnetz in permanentem Kontakt miteinander. Gemeinsam bilden sie das Borgkollektiv, in dem das einzelne Individuum gänzlich bedeutungslos ist; ja, jede Äußerung von Individualität wird als störend empfunden und sogleich eliminiert. Das Kollektiv jedoch ist nicht nur außerordentlich intelligent und enorm anpassungsfähig – es ist zugleich hemmungslos aggressiv; und seine Effizienz ist beispiellos. Die Borg verfolgen nur ein Ziel: die vollständige Assimilation fremder Rassen und Kulturen. Im Kollektiv der Borg begegnete die Föderation nicht nur ihrem schlimmsten Feind – sie begegnete auch der Schreckensvision ihrer eigenen Idee der universellen Gemeinschaft und ihres unbegrenzten Fortschrittsglaubens.

Das Ich und das Netz

Die Figur der Borg weist als Vexierbild der Vision einer friedlich vernetzten Gemeinschaft technisch und wissenschaftlich hochgerüsteter Zivilisationen, wie sie Gene Roddenberrys Saga „Star Trek“ bekanntlich formuliert, zugleich und aktuell über die literarische Fiktion hinaus: Das Schreckliche des Borgkollektivs ist wesentlich der Verlust der Autonomie des Selbst im biokybernetischen Netz. Damit zeichnet die Science Fiction ein Horrorszenerario, das klassi-

sche Topoi der Neuzeit – von La Mettries *L'homme machine* zu Nietzsches Herdenmenschen – mit Metaphern der zeitgenössischen Wissenschaftsrhetorik aus Neurowissenschaft, Informatik, Bio- und Gentechnologie verknüpft. Das Bild, welches sich hierbei ergibt, liest sich wie die Skizze einer weiteren jener narzisstischen Kränkungen, mit der das fortschreitende Erkenntnisinteresse die stolze Hybris der Menschen immer wieder konfrontiert: verbannt aus dem Zentrum der Welt, der gottähnlichen Einzigartigkeit beraubt und als Herr aus dem eigenen Hause verbannt, droht dem Ich nunmehr die vollständige Auflösung in ein anonymes Netz, gewoben gleichermaßen aus biochemischen und digitalen Informationen; ein Netz, in dem alles eins – und ein Einzelner nichts ist. Diese Skizze wiederum spiegelt einerseits in literarischer Überzeichnung aktuelle Ängste bezüglich der vielfachen Vernetzungsstrategien der techno-wissenschaftlichen Avantgarde wider; und sie liest sich andererseits wie ein Analogon jener apokalyptischen Prophezeiungen, mit denen Teile der kulturkritischen Humanwissenschaften das fortschreitende Ausgreifen der hard science in und auf die individuellen Lebenswelten schon immer kommentiert haben: Heideggers „Man“ klingt hier ebenso an wie Adornos Rede vom „Immergleichen“; und auch der Teiresias der zeitgenössischen Soziologie, Jean Baudrillard, formulierte bereits vor einigen Jahren:

„Das Ganze des menschlichen Wesens, seine biologische, muskuläre, tierische Körperhaftigkeit ist in die mechanischen Prozesse übergegangen. Nicht einmal mehr unser Gehirn ist in uns verblieben, sondern flottiert in den unzähligen Hertzchen Wellen und Vernetzungen, die uns umgeben.“

Und er präzisiert in adornitischem Geiste kurz darauf, dass das Resultat dieser Vernetzungen „ein Effekt“ sei, „mit dem das Gleiche ans Gleiche unvermittelt angeschlossen wird; ein Effekt, der damit zugleich seine Intensität an der Oberfläche und seine Bedeutungslosigkeit in der Tiefe bezeugt“.¹ Derart als bloß technischer Netzefekt verstanden, unterschieden die Menschen im Grunde bereits heute nur noch biokybernetische Konstruktionsdetails von den gruseligen Kreaturen der Borg; die Frage nach individueller und autonomer Selbstbestimmung personaler Identität wäre schlichtweg obsolet. In diesem Sinne lässt sich auch die These von Norbert Bolz lesen, der behauptet, „dass alle Identitätsprobleme der humanistischen Kultur aus den Anforderungen einer neuen Mensch-Maschi-

1 Jean Baudrillard, „Videowelt und fraktales Subjekt“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Philosophien der neuen Technologie*, Berlin: Merve Verlag 1989, S. 113–131, hier: S. 114 und 120.

ne-Synergie resultieren. [...] Der Mensch ist nicht mehr Werkzeugbenutzer sondern Schaltmoment im Medienverbund.“²

Thesen wie diese klingen nicht nur allzu modisch; sie sind auch in einem hohen Grade irreführend. Ihr Irrtum – den Stefan Rieger völlig zurecht als die „Obsession, mit der Medientheoretiker den Menschen durch die Apparate kassieren lassen“ identifiziert³ – resultiert, wie ich meine, nicht zuletzt aus einer unzulässig einseitigen Perspektive der zugrundeliegenden Beobachtungen und Beschreibungen der realiter allerdings (und keineswegs nur im Bereich der Medien) zunehmenden Vernetzungstendenzen und der hieraus tatsächlich resultierenden Effekte, welche die Lebenswelten zu Beginn des 21. Jahrhunderts konfigurieren.

Das kann man auch anders sagen: Natürlich benötigen wir nicht die Radikalfolie einer Science Fiction Utopie, um zur Feststellung zu gelangen, das wir heutzutage in der vernetztesten aller bisherigen Welten leben. Stichwort: Internet. Das Internet leistet seinen Beitrag zur Zivilisationsgeschichte – die, wie Hermann Lübbe einmal richtig formuliert hat, immer schon eine Geschichte zunehmender Netzverdichtung ist⁴ – dadurch, dass es durch seine Gegenwart den auf uns lastenden Druck der Gegenwärtigkeit zumindest erheblich mindert. Im *Netz der Netze* ist alles immer gleich präsent – und der User kann kommen und gehen wann und woher er will. Diesen Satz freilich kann man auch umkehren: Nicht nur ist im Internet alles immer gleich präsent – auch das Netz selber ist, wo und wann wir auch immer es nutzen, immer schon da. Ja, es scheint mir ebenso legitim wie sinnvoll zu sein, eine der Kernthesen der poststrukturalistischen Philosophie Derridas, das zentrale Credo der Grammatologie: „Il n’y a pas d’hors texte“, im Blick auf die strukturelle Vorgängigkeit unserer Netzwelt auszuweiten. Aus der umformulierten These: „Es gibt kein *Außerhalb* des Netzes“ folgt dann allerdings mitnichten der Schluss: „Es gibt nichts *als* das Netz“.

-
- 2 Norbert Bolz, „Computer als Medium – Einleitung“, in: ders., Wolfgang Coy, Friedrich Kittler, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994, S. 9–16, hier: S. 13.
 - 3 Stefan Rieger, *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 19.
 - 4 Vgl. Hermann Lübbe, „Netzverdichtung. Zur Philosophie industriegesellschaftlicher Entwicklungen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, Januar–Juni 1996, S. 133–150. Vgl. kritisch dazu meine Entgegnung „Im Dickicht der Netze“, in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur* (<http://www.heise.de/tp>).

Ich werde im Folgenden versuchen plausibel zu machen, inwiefern auch der Schluss von der (m.E. richtigen) Beschreibung des Ichs als Netzeffekt zu der weitergehenden These, das Ich sei *nur* ein Effekt der Netze, ein non sequitur darstellt. Dabei werde ich auch, aber eben nicht nur (ja, nicht einmal überwiegend) auf das Internet eingehen. Und der Grund dafür ist simpel: Netze sind nicht nur in vielfacher Weise *konkrete* Bedingungen unserer gegenwärtigen Existenz. Der Terminus „Netz“ ist darüber hinaus eine starke Metapher – deren Verführungskraft im Kontext der Beschreibung personaler Identität vor allem darauf beruht, dass sie auf ebenso triftige wie stimmige Weise eine grundlegende Erfahrung des modernen Selbst in ein Bild bannet – die Erfahrung nämlich, dass das Ich sich weder ganz auf sich reduzieren noch allein aus sich erklären lässt.

Das Ich und (s)ein Anderer

Die Philosophie – und nicht nur sie – hat (spätestens seit Kierkegaard) auf diese Erfahrung immer wieder mit dem Hinweis reagiert, dass das Ich nicht ohne die Kategorie des „Anderen“ zu verstehen sei. Die Pointe der Beschreibung vom Ich als Netzeffekt besteht, wie ich nun zunächst kurz zeigen will, darin, dass sie als Hinweis auf die Tatsache, dass jedes Selbst immer schon in Strukturen eingebunden ist, die seiner Identität ebenso konstitutiv wie seiner Kontrolle entzogen sind, eine sinnvolle Reformulierung der appellativen Rede vom „Anderen“ erlaubt, die ihre unterschiedlichen Dimensionen verknüpft (man möchte sagen: vernetzt) und richtige Einsichten, die sich in ihr artikulieren, für zeitgenössische Diskurse anschlussfähig macht.

Auf zwei unüberwindbare Grenzen stößt jede Selbsterfahrung – und an beiden Grenzen stößt sie auf den Anderen: die eine ist das eigene Ich, die andere seine Gegenüber. Auf der Ebene des Selbstbezugs lautet die Formel: „Ich *ist* ein Anderer“ – auf der Ebene des Fremdbezugs: „Ich ist nicht *ohne* Andere“. Jede dieser Formeln lässt sich als ein Motto verstehen, das die Auseinandersetzungen mit dem Problem der Identität des (modernen) Subjekts seit dem 19. Jahrhundert in zahlreichen Variationen durchzieht.

Bleiben wir zunächst auf der Ebene des Selbstbezugs: hier artikuliert die Rimbaudsche Sentenz „Je est un autre“ als Leitmotiv kritischer Selbstreflexion pointiert die Erfahrung der Fremdheit, die das sich bewusst erfahrende Selbst mit sich selbst zu machen nicht umhin kann. Für diese Erfahrung hat die Moderne seit Hegels Reflexion über das „unglückliche Bewusstsein“ nicht nur immer neue Namen gefunden – sie hat vor allem immer neue Begründungen

ihrer Unabweisbarkeit geliefert: sei es (und hier müssen einige Beispiele genügen) mit dem Hinweis auf die jede rationale Selbstreflexion übersteigende pragmatische Dimension des Leiblichen bei Nietzsche⁵; durch den Aufweis der jeder bewussten Selbsterfahrung entzogene psychische Dimension des Unbewussten durch die Freudsche Psychoanalyse; oder – um die gegenwärtig avancierteste Theorie des Selbstbewusstseins, die der Neurophysiologie, zu zitieren – durch den Nachweis der Tatsache, dass jeglicher Aktion unseres Selbst eine biochemische Aktivität unseres Gehirns immer schon vorausgeht. Dabei stoßen wir in den theoretischen Szenarien der zeitgenössischen Neurobiologie nicht nur auf eine gänzlich unmetaphorische Verwendung des Begriffs des Netzes – weil das Gehirn als ein Organ verstanden wird, dessen *modus operandi* der einer hochkomplexen Vernetzung einzelner Bestandteile ist; hier erscheint dann zugleich auch das Ich im literalen Sinn als ein Netzeffekt – insofern sich die Aktivitäten des neuronalen Netzes empirisch als „kausale Verursachung von Bewusstseinzuständen“⁶ identifizieren lassen. Aus dieser Perspektive wiederum lässt sich das Netz als eine originäre Form der Selbstorganisation beschreiben, die somatische wie psychische Aspekte einschließt und dem (bewussten) Selbst prinzipiell unzugänglich bleibt. Wenn, wie es der amerikanische Hirnforscher Michael Gazzaniga pointiert formuliert, unser selbstbewusstes Ich „die letzte Instanz [ist], die erfährt, was in uns wirklich los ist“⁷, aber bleibt auch aus der Perspektive der Hirnforschung auf der Ebene des Selbstbezugs die Fremdheitserfahrung des Ichs sich selbst gegenüber unabweisbar.

Verlassen wir diese Ebene für einen Moment – und wechseln auf diejenige des Fremdbezugs. Im Prozess individueller Selbsterfahrung stößt das Ich, so hatte ich eben bereits angedeutet, nicht nur auf intrinsische Grenzen. Die konstitutive Bedeutung, die der Einbindung in soziale Kontexte für die Identität jedes Einzelnen zukommen, ist seit Aristoteles ontologischer Definition des Menschen als „*zoon politikon*“ immer wieder neu und immer wieder anders erläutert worden. Im Laufe der Moderne ist das zitierte Motto „Ich ist nicht ohne Andere“ innerhalb der Humanwissenschaften

-
- 5 „Ich' sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Band 4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter: 1988, S. 39.
 - 6 Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 188f.
 - 7 Zitiert nach Gerhard Roth, a.a.O., S. 370.

schließlich zu einem Gemeinplatz avanciert, und es ist dabei auch philosophisch vielfach variiert worden – man denke, um nur ein prominenteres Beispiel zu zitieren, an seine phänomenologischen Interpretationen bei Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre oder Emmanuel Lévinas! Die für mein Vorhaben interessanteste Deutung allerdings ist die der Sprachphilosophie, und zwar derjenigen des späten Wittgensteins.

In seinen *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt Ludwig Wittgenstein bekanntlich eine ebenso prominente wie in der Folge kontrovers diskutierte Argumentation gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache – eine Argumentation, die, verstanden als Kritik am Solipsismus⁸, der Angewiesenheit des Einzelnen auf Andere eine der m. E. immer noch plausibelsten Begründungen liefert. Holzschnittartig lässt sich das Privatsprachenargument auf zwei Thesen reduzieren. Die erste lautet: Eine private Sprache, würde es sie geben, wäre sinnlos – denn sie fügte dem, was ihr Sprecher denkt oder empfindet, nichts sinnvolles hinzu. Die zweite und weitergehende These lautet: Eine Sprache, die tatsächlich in dem starken Sinne privat wäre, dass nur ihr Sprecher sie verstehen *könnte*, ist schlicht unmöglich – denn Sprache ist als ein notwendigerweise (zumindest: *irgendwie*) regelgeleitetes Kommunikationsmedium per definitionem erlernbar, und d.h.: sie ist in einem intrinsischen Sinne intersubjektiv. (*Jede* Sprache, so heißt es dann auch bei Wittgenstein, „beruht [...] auf Übereinkunft“.⁹) Wir sind, noch einmal anders gesagt, auch wenn wir uns „nur“ auf unsere eigenen Gedanken und Empfindungen beziehen, immer schon in das Netz der Sprache verwoben – und wir sind dabei eben als sprechende Einzelne zugleich immer schon eingebunden in eine (logisch vorgängige) Gemeinschaft anderer Sprecher.

Die These von der Unhintergebarkeit der Sprache, die darin anklingt, ist ein weiterer verschiedentlich durchdeklinierter Topos der Moderne; ein Topos, der z.B. auch in Derridas bereits zitierter These: „il n’y a pas d’hors texte“ wieder auftaucht. Dabei meint die dekonstruktivistische Rede vom Text im Grunde nichts anderes als diejenige vom Netz – den Hinweis nämlich, dass die Sprache, die für uns unhintergebar ist, ein System darstellt, dessen einzelne Ele-

-
- 8 Auf die verschiedenen Lektüren des Privatsprachenarguments kann ich in diesem Rahmen verständlicherweise nicht näher eingehen; ich kann nur en passant erinnern an die heftige Debatte, die Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts Saul A. Kripke mit seinem Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition* dadurch ausgelöst hat, dass er das Argument statt als Kritik am *Solipsismus* als eine Kritik am *Skeptizismus* gelesen hat.
- 9 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, § 354, S. 393.

mente wiederum intern auf eine äußerst komplexe (und für uns prinzipiell nie einholbare) Weise miteinander verknüpft sind. Aus der Perspektive dessen, was die pragmatische und die poststrukturalistische Sprachphilosophie eint, lässt sich dann die Metapher vom Netz hier mobilisieren, um die originäre Form jeder Kommunikation zu beschreiben.

Die Analogie zur Neurophysiologie aber liegt dann auf der Hand¹⁰: Sowohl auf der Ebene des Selbstbezugs als auch auf derjenigen des Fremdbezugs lässt sich die Grenzerfahrung, die das Ich im Versuch, sich zu verstehen unweigerlich macht, beschreiben als die Erfahrung des unlösbaren Eingebundenseins, ja der undurchschaubaren Verstrickung in ein – wenn auch je anders beschaffenes – Netz. Sowohl das Hirn, verstanden als Netz, als auch die Sprache, beschrieben als Netz, zeichnen sich dabei durch eine Dynamik stets noch weiter wachsender, und zudem nicht-hierarisch strukturierter Verschaltungen aus. Das macht den Versuch, sich in der eigenen Verstricktheit in sie zu Recht zu finden, nicht einfacher: Hirn und Sprache sind gewissermaßen Netze „höherer Ordnung“¹¹ – Netze ohne Zentrum und, bezogen auf den Grad ihrer Vernetzung, ohne definierbare Grenzen. Weil wir der Verstrickung nicht entgehen können, erleben wir sie als Unterwerfung – unter neurobiologische Prozesse dort, unter soziale Normen und grammatische Regeln hier. Pointiert könnte man hier auch sagen: In der Vorgängigkeit der biochemischen Vernetzungsprozesse des Gehirns stößt das Selbstverständnis auf ein Zuviel an Körper – in der Abhängigkeit von den abstrakten Regeln der sprachlichen Kommunikation auf ein Zuwenig an Körper. In beiden Fällen aber erlebt das Selbst sich als Effekt einer Dynamik, die individuell nicht kontrollierbar ist – und so bleibt das Ich sich entzogen, fremd; es bleibt sich, anders gesagt, ein Anderer.

Der Umweg über Neurophysiologie und Sprachphilosophie führt an dieser Stelle zunächst zu den kulturkritischen Thesen des Anfangs und des dort zitierten Grundproblems zurück – ja, dieses Problem

10 Wie zulässig diese Vernetzung disparater Diskurse tatsächlich ist, muss hier dahingestellt bleiben. Wie wenig originell sie ist, will ich zumindest eingestehen: Schließlich haben Gilles Deleuze und Felix Guattari mit ihren Studien zum Rhizom auf höchstem Niveau vorgemacht, wie sich mit einer Netzmetapher unterschiedliche theoretische Paradigmen in eine brillante philosophische Skizze fügen lassen.

11 Vgl. Dirk Baecker, „Die Kunst der Unterscheidungen“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Im Netz der Systeme*, Berlin: Merve 1990, S. 7–39, hier: S. 20, der hierfür das von Warren McCulloch entlehnte „Prinzip der Heterarchie“ stark macht.

scheint noch einmal verschärft: Denn wenn bereits die biologische und soziale Natur des Menschen die Konstitution seines Selbst als Effekt vorgängiger Vernetzungsstrategien aufweist – wie sollte dieses Selbst sich dann als ein individuelles und eigenständiges Ich verstehen können, wenn es sich darüber hinaus in einem immer noch zunehmenden Maße beispielsweise in die digitalen Netze unserer medialen Realität eingewoben sieht?

Die Situation ist – scheinbar – aporetisch: wir verstehen uns zwar als Individuen; je mehr wir uns verstehen, als desto weniger individuell verstehen wir uns dabei. Scheinbar allerdings ist diese Aporie, weil sie, ich habe dies bereits angedeutet, die Tatsache, dass das Ich ein Netzeffekt *ist*, als die Behauptung missversteht, dass das Ich *nur* ein Netzeffekt ist.

Dieses Missverständnis nun übersieht, dass die Einsicht in die konstitutive Bedingtheit der individuellen Identität – zum Beispiel durch die skizzierten Vernetzungsstrategien – keineswegs gegen die Möglichkeit spricht, diese Identität – in all ihrer Bedingtheit – individuell zu erfahren und zu gestalten. Die Lösung des scheinbar aporetischen Problems ergibt sich dann freilich erst durch eine Verschiebung der Perspektive des Blicks auf die Frage der Identität – einer Perspektive, in der die Tatsache, dass das Ich ein Netzeffekt ist, statt als Endpunkt des Selbsterfahrungsprozesses als Ausgangspunkt eines Prozesses der Selbstaneignung erscheint. Es ist diese Perspektive, die ich nun im folgenden einnehmen werde, indem ich die Konstitution von Identität konkreter als einen Prozess virtueller Selbsterschließung beschreibe.

Identität, virtuell

Der Begriff des Virtuellen ist von zweifelhafter Popularität – denn seiner in den letzten Jahren geradezu inflationärer Verwendung in den unterschiedlichsten Disziplinen korrespondiert, vorsichtig gesagt, eine gewisse Unklarheit darüber, was er eigentlich meinen soll. Aus diesem Grund scheint eine kurze Präzisierung hier angebracht: Wenn ich im weiteren von „virtuell“ oder „Virtualisierung“ rede, so orientiere ich mich an der Bedeutung, die der Terminus zuerst im angloamerikanischen Sprachraum zur Beschreibung spezifischer Eigenschaften der digitalen Technik angenommen hat – d.h. konkret, ich orientiere mich daran, wie das Wort „virtual“ in Komposita wie „virtual memory“, „virtual machine“ – aber auch: „virtual reality“ zu verstehen ist. Ganz allgemein meint Virtualisierung hier die (digital realisierte) Fähigkeit, etwas als etwas zu nehmen (zu sehen, zu gebrauchen), das es (eigentlich) nicht ist. So bezeichnet „virtual memory“ beispielsweise die Verwendung eines Teils

der Festplatte des Computers als Arbeitsspeicher; „virtual reality“ wiederum ist der Name für computergenerierte, multimediale Environments, die sich idealiter – zumindest in der subjektiven Wahrnehmung ihrer Benutzer – von der realen Welt nicht mehr unterscheiden lassen.

Gerade die virtuellen Realitäten stellen damit ein für die Diskussion des Problems vernetzter Identität hochinteressantes Phänomen dar¹²; ich komme gleich darauf zurück. Zuvor gilt es aber erst zu erläutern, wie sich der Begriff des Virtuellen sinnvoll zur Beschreibung des Prozesses der Selbstaneignung des Ichs verwenden lässt. Der Ausgangspunkt hierfür, so habe ich eben gesagt, ist die Einsicht in die konstitutive Fremdbestimmung des bewussten Selbst durch interne und externe Faktoren – wie die Aktivitäten unseres Hirns oder die Regeln unserer Grammatik. Die daraus resultierende Einsicht, dass unser Ich faktisch ein Netzeffekt ist, nun korreliert allerdings mit der widersprüchlichen Tatsache, dass wir uns kontrafaktisch gleichwohl als individuell und selbstbestimmt erleben. Dann täuschen wir uns eben, so könnte man erwidern – und die Hirnforschung, um im Kontext meines Beispiels zu bleiben, würde diesem Einwand zustimmen: mit dem (kantianischen) entscheidenden Zusatz freilich, dass dieser Selbstbetrug durch die Konstruktion des Ich-Gefühls eine für uns als agierende Subjekte schlechthin notwendige Täuschung erzeugt. Dieses Ich-Gefühl aber lässt sich dann tatsächlich als Resultat eines Virtualisierungsprozesses im dargestellten Sinne beschreiben – denn es erlaubt uns, unser Selbst als etwas wahrzunehmen, das es (eigentlich) nicht ist. Entsprechend heißt es beim Neurophysiologen Gerhard Roth, dass es sich beim Ich um einen „virtuellen Akteur“ handelt – den man, auch wenn er nur eine Illusion ist, „nicht als Epiphänomen“ beschreiben sollte; denn:

„Ohne die Möglichkeit zu virtueller Wahrnehmung und zu virtuellem Handeln“, so Roth weiter, „könnte das Gehirn nicht diejenigen komplexen Leistungen vollbringen, die es vollbringt. Die Wirklichkeit und ihr Ich sind Konstruktionen, welche das Gehirn in die Lage versetzen, komplexe Informationen zu verarbeiten, neue, unbekannte Situationen zu meistern und langfristige Handlungsplanung zu betreiben“¹³.

12 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Virtuellen Realität“ vgl. im vorliegenden Band die Kapitel „Was heißt eigentlich: «Virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum jüngsten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff. und „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff. Wichtige Korrekturen und Ergänzungen meines Konzeptes verdanke ich Gesprächen mit Gundolf Freyermuth.

13 Gerhard Roth, a.a.O., S. 340.

Die Virtualisierungsleistungen, die das Selbst im Prozess der Konstitution einer eigenen Identität immer wieder neu vollbringen muss, umfassen all jene (in einem weiten Sinne narrativen) Konstruktionen, die das Element des Anderen am Selbst zum Eigenen machen; die Unter- und Überkomplexitäten kompensieren; Kontingenzen in Kausalzusammenhänge umdeuten; dem Bewusstsein derart erfolgreich Freiheit suggerieren, dass es diese aktiv auszudeuten vermag – die, m. a. W., das Ich als Ich erst inszenieren. Insofern aber ist die Konstitution von Identität *immer schon* als der Prozess einer virtuellen Selbstaneignung zu verstehen.

Aus dieser Virtualität unserer Identität können wir sowenig aussteigen wie aus den Netzen, die uns bedingen. Wir können jedoch die unterschiedlichsten Strategien virtueller Selbstinszenierung nicht nur theoretisch differenzieren (beispielsweise indem wir ihre historischen oder kulturellen Bedingungen analysieren); wir können uns auch pragmatisch zu ihnen verhalten – indem wir uns aus dem Fundus des historisch und kulturell Verfügbaren die eine oder die andere Strategie zu Eigen machen. Die Entscheidung für eine bestimmte Strategie zur Inszenierung der eigenen virtuellen Identität aber markiert dann gewissermaßen den ersten Schritt der kontrollierten Individualisierung eines Selbst, das a priori in individuell nicht kontrollierbare Vernetzungsstrukturen eingebettet ist. Man kann auch sagen: Erst, indem wir uns für eine Virtualisierungsstrategie unseres Selbst entscheiden, können wir aus der Fremdheitserfahrung, die wir im Prozess des Selbstverstehens unweigerlich machen, für das weitergehende Projekt einer persönlichen Selbstwertung Kapital schlagen.

Ein Beispiel: Es war Friedrich Nietzsche, der seinen Zarathustra den für dieses Projekt berühmt gewordenen Imperativ ausrufen ließ: „Werde, der Du bist!“ Die scheinbare Tautologie, die diese Forderung ausspricht, löst sich auf, wenn man die Bedingung hinzunimmt, die Nietzsche an anderer Stelle nennt: „Dass man wird, was man ist“, so schreibt er, „setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist“¹⁴. Der Weg zu sich, den Nietzsche dann skizziert (und den ich hier aus verständlichen Gründen nur in unzulässiger Verkürzung streifen kann), ist derjenige der Stilisierung der eigenen Existenz. Im Bewusstsein der reflexiv uneinholbaren Dimension des Leiblichen einerseits¹⁵ und der apriorischen Unterwerfung unter die Regeln der Sprache andererseits¹⁶ wird der Prozess

14 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, a.a.O., Band 6, S. 293.

15 S.o., Anm. 5.

16 „Wir hören auf zu denken“, schreibt Nietzsche beispielsweise, „wenn wir es nicht in sprachlichen Zwängen tun wollen.“ (Zitiert nach dem für diese Lek-

der Selbsterkenntnis für Nietzsche zu einem Verfahren der Selbsterschaffung, dessen Modus ein Aphorismus aus dem Zarathustra vorgibt: „Niemand erzählt mir Neues. So erzähl ich mir mich selber.“¹⁷ Die Selbstermächtigung über den Weg der narrativen Selbsterschaffung ist dabei durchgängig orientiert am Modell des Künstlers, und zwar genauer: des Dichters. Natürlich ist auch der Künstler niemand, der die Verstrickung in die präetablierten Bedingungen der individuellen Existenz aufzulösen vermöchte – er ist jedoch einer, so Nietzsche, der „in Ketten tanzt“¹⁸. Für das dichtende Selbst bedeutet dies konkret den Versuch, auf die Einbindung in das Netz der Sprache mit einer, wenn schon nicht Neuschöpfung, so doch zumindest individuellen *Verwendung* der Sprache zu reagieren – und damit ein (wie auch immer kontingentes und fragiles) Selbst sich erst zu erschreiben¹⁹.

Dieses Modell der Stilisierung des eigenen Ichs wiederum ließe sich – als ein Beispiel für mögliche Strategien zur Inszenierung eines virtuellen Selbst – keinesfalls nur bei Nietzsche nachweisen²⁰: als Gegenbewegung zur Erfahrung zunehmender Fremdbestimmtheit stellt die Konstruktion der ästhetischen Existenz bekanntlich spätestens seit dem Geniekult der Romantik, der bei Nietzsche nachhallt, einen die Moderne in immer wieder neuen Variationen perennierenden Topos dar. Doch so verbreitet dieser Topos auch ist – er ist keineswegs das einzige, ja zumindest derzeit nicht einmal das bevorzugte Modell virtueller Selbstinszenierungen. Schließlich zeichnet sich gerade unsere Gegenwart dank der oft zitierten Pluralisierung der Lebensstile durch eine fast inflationäre Steigerung des Angebots möglicher Virtualisierungsstrategien aus. Dabei gilt gleichwohl: so vielfältig die Angebote auch sind, beliebig sind sie nie. Vielmehr bleibt die Wahl einer Strategie der Selbstinszenierung konstitutiv gebunden an kulturell, soziologisch und technologisch konkret bestimmbarere Bedingungen: Im Spektrum je verfügbarer

türe Nietzsches immer noch grundlegenden Buch von Alexander Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl 1991, S. 127.)

17 KSA 4, S. 246.

18 KSA 2, S. 612.

19 Vgl. dazu die Nietzsche-Lektüre von Richard Rorty, „Die Kontingenz des Selbst“, in: ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 52–83, hier: S. 59ff. sowie die luzide Kritik daran von Dieter Thomä, „Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität“, in: Thomas Schäfer, Udo Tietz, Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 292–318, bes. 310 ff.

20 – sondern, nebenbei bemerkt, z.B. gerade auch als die eigentliche Pointe hinter Rimbauds spielerischer Formel „Je est un autre“; vgl. dazu: Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 166f.

„Technologien des Selbst“ (Foucault) spiegelt sich die historische Realität der Welt, in der wir leben.

Das Ich im Netz

Das für unsere aktuelle Wirklichkeit vielleicht prägnanteste Beispiel aber ist immer noch das der medialen Inszenierungen des Selbst innerhalb der virtuellen Welten der digitalen Netze – d.h. jene *exemplarische* Formen der Virtualisierung des Selbst, die (nicht nur) im Sprachgebrauch medientheoretischer Diskurse zumeist *als* „virtuelle Identität“ schlechthin thematisiert werden. Gemeint ist damit konkret das gesamte Spektrum der unterschiedlichsten Selbstdarstellungspraktiken in den elektronischen Enviroments des Internet – von den textbasierten Kommunikationsräumen der Online-Foren und Chatrooms zu den multimedialen Spielwelten der MUDs und MOOs –, deren Popularität sich nicht zuletzt der Tatsache verdankt, dass der einzelne User unter dem Schutz der Tarnkappe der telematischen Anonymität auftauchen kann als wer oder was er will: als Mann, als Frau, als Beides, Werwolf, Einhorn oder sprechender Kühlschrank. In den virtuellen Welten des Cyberspace erscheint der Prozess der Selbstinszenierung als ein Spiel der fiktiven Selbsterfindung²¹, dessen Rückbindung an unser „tatsächliches“ Selbst nahezu unmöglich, und dessen Grenze fast ausschließlich durch unsere Erfindungsreichtum definiert ist.

Die Diskussion der Selbsterfindungsstrategien innerhalb der elektronischen Netze verläuft zwischen zwei konträren Polen. Der virtuelle Raum erscheint, zugespitzt formuliert, entweder als idealer Ort für identitätsstiftende Experimente mit dem eigenen Selbst, da wir im Netz den materiellen Beschränkungen unserer realen, leiblichen Existenz enthoben sind – oder er gilt als letztlich ungeeignet zur Selbsterkundung, weil eine digitale Inszenierung von Identität gerade aufgrund ihres immateriellen Charakters uns über unser tatsächliches Selbst keine Auskunft geben kann. So konträr diese beiden Positionen auch sind, so teilen sie doch zwei Grundannahmen: Beide gehen, zumindest implizit, davon aus, dass die virtuelle Realität der digitalen Netze eine nicht-materielle Umgebung darstellt, in der wir als Akteure nur gleichermaßen immateriell agieren würden. Diese Unterstellungen jedoch sind m.E. beide falsch – aus ihnen Konsequenzen abzuleiten, mithin irreführend. Das doppelte Missverständnis, das ihnen zugrunde liegt, habe ich an einer ande-

21 Zur Bedeutung des spielerischen Charakters virtueller Selbstinszenierungen vgl. die Studie *Spielfiguren in virtuellen Welten* von Natascha Adamowsky, Frankfurt a.M.: Campus 2000, S. 166–235.

ren Stelle als immaterialistischen Fehlschluss diskutiert²². Falsch ist die Folgerung, dass die virtuelle Welt, mit deren Daten wir im Zuge der digitalen Selbstinszenierungen interagieren, auch nur aus Daten bestünde – weil diese Folgerung die Tatsache übersieht, dass Daten immer erst maschinell erzeugt und immer wieder materiell prozessiert werden müssen. Falsch ist es aber auch, aus der Tatsache, dass wir innerhalb der virtuellen Welt ausschließlich mit Daten interagieren, zu schließen, dass wir deswegen nur immateriell agieren – weil dieser Schluss ignoriert, dass noch jede Aktion unseres virtuellen Alter Egos im Cyberspace das Resultat einer ebenso realen wie materiellen, sprich: körperlichen Aktion des Selbst ist, das vor dem Bildschirm Maschinen bedient.

Vielmehr gilt: Nichts, auch nicht das (digitale) Netz, verhilft uns dazu, uns im Umgang mit uns selbst über die materielle Bedingtheit unserer Identität und der uns umgebenden Welt hinwegzusetzen. Gerade am Beispiel der Virtualisierungen des Selbst in den digitalen Netzen jedoch lassen sich damit noch einmal einige Grundprobleme von Identitätsbildung exemplarisch diskutieren.

Das Ich, so hatte ich argumentiert, ist zunächst zu verstehen als ein Effekt von unterschiedlichen Netzstrukturen, die jeder bewussten Aneignung seines Selbst apriori vorausgehen – weswegen sich dann Identitätsbildung deswegen immer schon als Prozess einer virtuellen Selbstinszenierung beschreiben lässt, weil sie dem Selbst das Ich als etwas (zum Beispiel: selbstbewusst) erscheinen lässt, was es aus anderen Perspektiven nun einmal nicht ist. Wenn die biochemischen Prozesse im Hirn und die grammatischen Regeln der Sprache in ihrer jeweiligen Vernetzung allgemeine und schlechthin unhintergehbare Bedingungen (menschlicher) Identität darstellen, so muss die technologische Basis der digitalen Netze als konkrete Bedingung für die Konstitution einer virtuellen Identität im Cyberspace gelten. In jedem dieser Fälle aber gilt die – mehr oder weniger metaphorisch zu lesende – Formel: Das Netz ist als konstitutive Bedingung von Identität zugleich das Spielfeld ihrer Entfaltung.

Vor dem Hintergrund dieser Formel aber lässt sich auch die These, wonach die Grenzen der Selbstdarstellungen in den virtuellen Realitäten der Computerwelten fast ausschließlich durch unseren Erfindungsreichtum definiert ist, in einem entscheidenden Sin-

22 Vgl. meinen Vortrag „Die Wirklichkeit aus der Perspektive ihrer digitalen Reproduzierbarkeit. Skizzen zu einer philosophischen Ästhetik virtueller Realitäten“, gehalten auf der Fachtagung *Medienphilosophie* der Akademie des Bistums Mainz am 21. Februar 2001 (publiziert im Tagungsband *Medienphilosophie. Medienethik. Zwei Tagungen – eine Dokumentation*, hrsg. von Günter Kruck und Veronika Schlör, Ffm. u.a.: Peter Lang 2003, S. 29–43), in dem ich diese Argumentation ausführlicher entwickelt habe.

ne präzisieren: Denn wenn es auch tatsächlich in den meisten Fällen beliebig sein mag, als wer oder was wir uns hier inszenieren²³, so gilt dies doch keineswegs zugleich für die Art und Weise, wie wir diese Inszenierung realisieren. Ja, man muss vielmehr festhalten, dass der Modus der Selbstinszenierungen der virtuellen Identitäten im digitalen Netz zumindest derzeit noch wenig ausdifferenziert ist. Wir realisieren unser virtuelles Alter Ego zumeist qua Tastatur – indem wir schreiben; und manchmal per Mausclick – etwa wenn wir uns graphische Avatare basteln; in jedem Fall bedienen wir uns dabei technisch vorgegebener Mittel. Der prima facie schier unendlichen Pluralität von Inszenierungsmöglichkeiten des virtuellen Selbst steht damit eine stark eingeschränkte Auswahl verfügbarer Optionen seiner Realisierung geradezu konträr gegenüber.

Die Tatsache, dass der technische Zugang das Spiel mit dem eigenen Selbst im Netz unter konkrete Bedingungen stellt, wird im Zuge des immaterialistischen Fehlschlusses von euphorischen Apologeten des Cyberspace gerne ignoriert. Mit anderen Worten: Nur derjenige, der die technische Bedingtheit der Selbstinszenierungen im digitalen Raum übersieht, kann die narrative Beliebigkeit der virtuellen Identitätszuschreibung zugleich als utopische Freiheit einer bedingungslosen Selbsterfindung missverstehen²⁴.

Wenn aber bereits die technischen Bedingungen des Eintritts in die virtuelle Realität der digitalen Netze die Parameter jeder virtuellen Selbstinszenierung definieren – sind wir dann hier nicht von vornherein jeder Möglichkeit der individuellen Ausbildung einer eigenen Identität beraubt? Anders gefragt: Kann man überhaupt etwas anderes tun oder sein, als das Netz einen tun oder sein lässt? Oder sind wir am Ende doch – und hier taucht das kritische Szenario wieder auf, das ich eingangs zitiert habe – im Anschluss an das Netz

23 Auch hier gibt es Ausnahmen, die sich durch Regeln, vor allem die Konventionen der sog. „Netiquette“ definieren: mich beispielweise in einem antifaschistischen Forum zur Diskussion der Probleme rechtsradikaler Ideologie als Adolf Hitler zu inszenieren, wäre wahrscheinlich von kurzer Dauer. Und auch diese Einschränkung ist – natürlich – technisch definiert: Schließlich gilt im Netz, dass es in jeder Ebene immer einen Administrator oder Sysop (System Operator) gibt, der meinen Zugang jederzeit sperren – und meine virtuelle Identität damit schlicht löschen kann.

24 Vgl. die in diesem Sinne analoge und ausführlichere Argumentation in Barbara Beckers Aufsatz „Elektronische Kommunikationsmedien als neue ‚Technologien des Selbst‘? Überlegungen zur Inszenierung virtueller Identitäten in elektronischen Kommunikationsmedien“, in: Eva Huber (Hrsg.), *Technologien des Selbst. Zur Konstruktion des Subjekts*, Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld 2000, S. 17–29, hier: S. 24f.

zum Teil einer kollektiven Maschinerie geworden, die in permanenter Wiederholung nur sich selber prozessiert?

Nun dürfte jedoch aus den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sein, dass sich das grundlegende Problem keineswegs erst bezüglich der Reflexion über den Status des Selbst innerhalb der digitalen Netzwelten stellt. Die Frage nach dem verfügbaren Spielraum individueller Selbstgestaltung unter den individuell nicht kontrollierbaren Bedingungen der digitalen Technik thematisiert vielmehr noch einmal exemplarisch die Grundstruktur von Identitätsbildung überhaupt. Im Blick auf das Beispiel der Sprache lässt sich das Problem dann auch analog reformulieren – die Frage lautet dann: Kann man überhaupt etwas anderes sagen, als die Sprache uns sagen lässt? Und die Antwort hier lautet zunächst schlicht: Nein. Wir können, das war die Pointe des Wittgenstein-Arguments, weder in der Sprache etwas sagen noch (so lässt sich ergänzen) im digitalen Netz etwas tun, dass in dem emphatischen Sinne anders wäre, dass es nur einem Einzelnen eigen wäre. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Sprache uns spricht oder das Netz uns macht. Es benennt jedoch den Grund dafür, warum utopische Konzeptionen, die das Verständnis vom Selbst über die Grenzen der biologischen, sozialen und technischen Bedingungen von Identität zu erweitern versuchen, notwendig scheitern müssen. Nur, wer zumindest implizit eine solche utopische Konzeption des Selbst vertritt, kann in der Einbindung des Ichs in die Strukturen der verschiedenen Netze a priori eine Gefahr für die individuelle und autonome Selbstbestimmung sehen. Im Festhalten an einer solchen Utopie des Selbst treffen hier ungewollt der Visionär und der Kritiker der Netzwelt aufeinander.

Für das skizzierte Problem aber ergibt sich die einzig richtige Lösung am Schluss durch das Zurückweisen der Frage: Ob wir etwas ganz anderes sagen bzw. tun können, als die vernetzten Strukturen von Sprache oder digitaler Technik uns sagen oder tun lassen, ist eine im Grunde uninteressante Frage. Entscheidend ist vielmehr die pragmatische Tatsache, dass wir das, was wir in einer konkreten Situation, off- oder online, sagen bzw. tun, in den meisten Fällen auch hätten anders sagen oder tun können. Auch unter den Bedingungen konventioneller und technischer Strukturen, die wir nicht hintergehen können, bleibt uns die Möglichkeit, das je vorgegebene Material in einer selbstbestimmten Weise zu nutzen – und uns so in konkreten Situationen performativ als Individuum zu situieren. Ja, mehr noch: Sowenig wir uns aus unserer Verstrickung in die unterschiedlichen (biologischen, sprachlichen oder digitalen) Netzen befreien können, sowenig entlasten uns diese von der Notwendigkeit zu denken, zu sprechen und zu handeln. Diesseits der Schreckens-

version eines biokybernetischen Kollektivs, in dem dies alles anders sein mag, gilt immer noch: Kein Netz (weder das Gehirn, noch die Sprache – und schon gar nicht das Internet) schreibt vor, was als Nächstes kommt. Das müssen wir, als seine Effekte, schon selber tun.