2 Flussers Kulturkritik

> Man kann die Kulturgeschichte auch verkürzt erzählen. Zuerst hat der Mensch in der ihn angehenden Welt gehandelt, dann hat er geschaut, um zu handeln, dann hat er gefingert und hingehört, um zu sehen und dann handeln zu können, und gegenwärtig tastet er ab, um überhaupt etwas befingern und hören zu können, um es dann nachher vielleicht anschauen und behandeln zu können.
> FLUSSER/1995D, 19

Der Kulturkritiker und Kommunikationstheoretiker Vilém Flusser (1929-1991) diagnostiziert in den siebziger und achtziger Jahren, in denen er durch zahlreiche Essays und Vorträge im Rahmen der Diskussion zu den »Neuen Technologien« (Ars Electronica 1989) in Europa bekannt wurde, einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel. Für ihn befindet sich die gegenwärtige Kultur in einer Übergangsphase zwischen der bisherigen »Welt der Texte« und der anbrechenden »Welt der Computer« (Flusser 1995d, 12). Computer verweisen in diesem Zusammenhang auf eine neue Daseinsform: »Beim Druck auf die Computertaste kommt eine neue Einstellung zur Welt, eine neue Daseinsform zum Ausdruck.« (Flusser 1995d, 23). Diesen Wandel unserer Daseinsform, der Art und Weise, wie wir zur Welt »eingestellt« sind, denkt Flusser geschichtlich und verortet seine Gegenwart, und damit seine Sprechposition, an der Schwelle zu einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte. Einzug und Verbreitung der Computer markieren, neben anderen Dingen, den Wandel unserer Kultur. Diesen Wandel arbeitet er sowohl historisierend als auch spekulierend und prognostizierend heraus. Dabei legt er seine Diagnose im Großmaßstab an: Die Kultur als Ganzes stelle sich um. Flussers Computerbetrachtungen fügen sich demzufolge in solch eine indirekte Perspektive, wie sie in der Einleitung skizziert wurde, die aus ihren Überlegungen zum Computer vornehmlich den Wandel von Kultur und Men-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

schenbild demonstrieren und plausibilisieren wollen. Innerhalb dieses theoretischen Gerüsts kommt Computern eine ausgewiesene Position zu, welche sie sich allerdings mit anderen Dingen wie Fotoapparaten, Fernsehern, Verwaltungsapparaten und dem Kommunikationscode, den Flusser den Code der »Technobilder« (Flusser 1995d, 23) nennt,[11] teilen. Der Schlüssel zu Flussers Computerkonzept ist daher einerseits die Position der Computer, welche sie im Rahmen seiner Diagnose einnehmen und andererseits das, was sich inhaltlich aus Flussers Analyse zu Computern festhalten lässt. Da Flusser die Frage nach dem Sosein von Computern nicht stellt, finden sich keine direkten Antworten hierzu, sondern müssen herausgearbeitet werden.

2.1 Diagnose eines historischen Wandels

Anstelle einer Computertheorie entwirft Flusser in seiner Kulturkritik, typisch für den Diskurs des Digitalen, ein Panorama eines historischen Wandels, in dem Computer eine prominente Rolle spielen.

2.1.1 Computer in Flussers Schriften

Computer sind in Flussers Texten präsent, ohne sie zu strukturieren. Da er Computer weder systematisch betrachtet noch in ihnen seinen primären Untersuchungsgegenstand findet, verstreuen sich Wort und Sache »Computer« wie willkürlich in Flussers Texten. Der Ausdruck »Computer« schmückt nur wenige Titel seiner Essays (Flusser 1995c, 1998a). Freilich spricht er nicht nur von Computern, wenn er »Computer« sagt, sondern referiert mit einer Vielzahl von Motiven, wie »Komputieren«, »Streuen und Raffen«, »Digitaler Schein«, »Kalkulieren«, »Abstrahieren«, »Projizieren«, um nur einige zu nennen, auf das Ding namens Computer. Diese inhaltlich motivierte Ausdrucksvielfalt weist darauf hin, dass Computer seinerzeit keineswegs so selbstverständlich im Alltag sichtbar waren wie heute. Zwar hatten sich erste interaktiv bedienbare PCs in den achtziger Jahren auf dem Markt etabliert, einen rasanten Anstieg erhielten die Verkaufszahlen allerdings erst mit der Verbreitung des Internets ab den neunziger Jahren (Friedewald 2007; Siegert 2008), somit nach Flussers Tod.

11 | Gemeint sind in erster Linie technische Bilder im engeren Sinne, wie Fotografien, Plakate, Fernsehbilder, Film, Computerbilder u. ä. Im weiteren Sinne bezeichnet der Code der Technobilder jedoch eine Kodifizierungsform, in der nach Flusser alle Dinge der sogenannten Nachgeschichte verschlüsselt (kodifiziert) sind.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Dank dieses Umstandes gilt Flusser im Mediendiskurs als einer der Vordenker, als einer »der Ersten, die spürten, dass sich mit der Wende zur Digitalisierung eine fundamentale Zäsur im Kulturellen anbahnen würde« (Mersch 2006, 136). Flusser wird somit rückblickend an den Anfang des Diskurses des Digitalen gestellt.

Da Flussers Hauptinteresse einer Auslegung des behaupteten Wandels gilt und Computer in erster Linie als Beleg dieser Behauptung fungieren, sind Computer zumindest in indirekter Form überall dort thematisch oder mitgedacht, wo Flusser diesen Wandel beschreibt. Es gibt somit keine spezifische Auswahl seiner Schriften zum Thema Computer. Im Zweifel finden sich dort relevante Aussagen, wo explizit gar nicht von Computer die Rede ist. So spricht Flusser in dem Vortragstext »Gedächtnisse« etwa über eine neue Form der Speicherung und Weitergabe von Informationen, den »elektronischen Gedächtnissen« oder »elektronischen Gehirnen« (Flusser 1989b) und referiert damit auf die funktional gedachte Analogie zwischen menschlichem Gehirn und Computer. In dieser Analogie werden Computer mittels einem »metaphorische[n] Hin und Her zwischen Zentralnervensystem und Computer« (Flusser 1998a, 212) bestimmt. Diese wechselseitige Metaphorik ist deswegen für Flusser interessant, weil er in dem Gebrauch dieser Metaphorik eine neue Deutung unserer Wirklichkeit sieht. Sein Interesse gilt nicht einer Kritik dieser Metaphorik, sondern *den Folgen dieser Einschätzung*. Seine Frage lautet: Wenn wir in einer Welt leben, in denen wir uns unsere Gehirne mittels Computer (Computermodellen) und unsere Computer mittels Gehirnen (Modellen vom Gehirn) erklären, bzw. beides anders und möglicherweise besser verstehen als zuvor, in was für einer Welt leben wir dann? Wie verstehen wir unter diesen Vorzeichen unsere Welt und uns selbst?

Wie meine kritische Neulektüre im Folgendem zeigt, lassen sich alle Überlegungen Flussers konsequent als Versuch einer Vermessung dieser, wie er annimmt, als bereits faktisch geltenden neuen Deutungsform verstehen. Er lotet diese Deutung durch einen Kontrastziehung zwischen der Welt der Texte und der Welt der Computer aus. Flussers Überlegungen setzten somit die Wirklichkeit eines historischen Wandels sowie die Tatsache, dass dieser historische Wandel als Übergang von der Welt der Texte in die Welt der Computer begriffen werden muss, voraus:

> »Das historische kausale Denken ist einem kalkulatorischen statistischen gewichen. Das elitäre Denken hat sich von der diskursiven Struktur unserer Sprache emanzipiert, und es erkennt, erlebt und wertet die Welt und sich selbst nicht mehr als Prozesse, sondern als Komputationen, etwa als Ausbuchtungen von Relationsfeldern.« (Flusser 2005a, 53)

Flusser antwortet auf seine an sich selbst gerichtete Frage (ein häufiges Stilmittel seiner Essays) nach dem kulturellen Wandel angesichts des Einbruchs der Compu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ter folglich mit einem Vergleich zwischen der vorherigen Welt der Texte und der kommenden Welt der Computer, d.h. der Welt des historischen kausalen Denkens und der des kalkulatorischen statistischen Denkens. In der Auslegung dieses Übergangs variiert Flusser unaufhörlich seine Terminologie. Den Stimmen, die das Ende der Geschichte verkünden (Niethammer 1989), folgend formuliert Flusser seine Zeitdiagnose als Übergang aus der »Geschichte« in die »Nachgeschichte« (Flusser 1990e). Häufig spricht er ebenso vom »Ende« oder der »Krise der Linearität« (Flusser 1992b) und dem Übergang ins »Universum der Technobilder« (Flusser 1990d). Um auf die beiden Pole der Flusser'schen Diagnose zu referieren, lege ich mich terminologisch auf »Geschichte« und »Nachgeschichte« fest. Flusser befindet sich beim Beschreiben dieses historischen Wandels in der misslichen Lage, Geschichte und Nachgeschichte nicht aus einer historischer Distanz heraus vergleichen zu können, sondern mittendrin, in der Phase der Umstellung unserer Einstellung zur Welt zu stehen. Das bedeutet, er kann die Welt der Nachgeschichte nur als Abweichung von der Welt der Geschichte beschreiben. Seine Nachgeschichte (Computerwelt) ist daher prospektiv-hypothetisch. Er widmet sich der Aufgabe, aus den Beobachtungen seiner Gegenwart, die er als Symptome einer Abweichung von der Geschichte begreift, ein neues Menschen- und Weltbild aufzustellen, das der kommenden Nachgeschichte gerecht wird. »Eine neue Anthropologie muß ausgearbeitet werden« (Flusser 1989b, 52). Flussers Texte stehen daher, noch bevor sie eine Medientheorie entwerfen, in der Absicht, eine Anthropologie des Menschen der Nachgeschichte oder, überspitzt formuliert, eine Computeranthropologie auszuarbeiten. Die Bedeutung der Computer liegt für Flusser zunächst foglich darin, augenfälliges Symptom einer Abweichung zur Epoche der Geschichte zu sein: Sie sind so markant, dass sie zum Chiffre jener neuen Einstellung zur Welt werden. Computer stehen für ihn aus diesem Grund grundsätzlich in einem historisierenden Vergleich, der zugleich eine kulturelle Zäsur, einen »Paradigmenwechsel«, behauptet, wie es Rainer Guldin nennt:

> »Seine intensive Beschäftigung mit Film, Fotografie, Video und Computer hat damit zu tun, daß gerade anhand derer Analyse der Paradigmenwechsel, der für Flusser mit dem Eintritt in die Nachgeschichte stattfindet, am deutlichsten nachgewiesen werden kann.« (Guldin 2005, 11)

Guldins Einschätzung gibt hier einen wichtigen Hinweis. Flusser setzt sich vornehmlich mit den ›Neuen Medien‹ Fotografie, Fernsehen und Video auseinander. Dies ist kein Zufall. Vielmehr stehen diese Techniken in einem Verwandtschaftsverhältnis mit Computern, das darin gründet, das sie allesamt post-historische, post-textuelle Techniken des Welterschließens sind. In dieser Gemeinsamkeit fungieren sie als Legitimatoren der Flusser'schen Diagnose eines Wandels, mit dem sie nicht explizit in einem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

kausalen Verursachungs- oder Folgeverhältnis gestellt werden, den sie aber notwendig einzuleiten scheinen. Fotografie, Fernsehen, Video und Computer ist gemein, dass sie auf dem Code der »Technobilder« basieren. Mit ihnen kommen die Technobilder in unsere Welt, die die Zäsur zur Geschichte, der Einstellung zur Welt, die auf dem Code der Texte basiert, markieren.

2.1.2 Zu Flussers Schriften und ihrer Rezeption

Die Schriften Flussers sind in mehrfacher Hinsicht heterogen. In Deutsch, Portugiesisch, Englisch und Französisch verfasst, sind sie durch Flussers facettenreichen Werdegang von verschiedenen Kontinenten und Ländern aus veröffentlicht und editiert worden. Dabei sind einige Texte von ihm mehrsprachig verfasst bzw. übersetzt. Diese Mehrsprachigkeit und die Übersetzungsarbeit machen es zunächst unübersichtlich, will man von Flussers »Werk« sprechen. Hinzu kommt, dass viele seiner Texte noch nicht publiziert oder editiert sind. Meine Lektüre orientiert sich an der deutschsprachigen Rezeption Flussers.

Der deutschsprachigen Leserschaft wurde Flusser mit seiner Schrift »Für eine Philosophie der Fotografie« (1983) und daran anknüpfend »Ins Universum der technischen Bilder« (1985) ein Begriff, woraufhin er hierzulande als Philosoph der neuen Technologien gehandelt wurde (Flusser 1989b) und als Inspirationsquelle in Design und Architektur orientierten Foren kursierte (Flusser 1991).[12] Nach diesem Erfolg verlegte der Fotograf Andreas Müller-Pohle die erste Edition der Schriften Flussers in deutscher Sprache.[13] Unter diesen Vorzeichen wurde der Kulturkritiker in einer ersten Rezeptionswelle vor allem als Medienphilosoph gelesen und in den Kanon der medientheoretischen Klassiker aufgenommen (Klock und Spahr 1997; Pias, Engell, Vogl und Neitzel 1999; Lagaay und Lauer 2004; Mersch 2006). In diesem Rezeptionsstrang stellt man ihn noch heute in eine Reihe der »Gründerväter der Medientheorie«, z.B. neben Walter Benjamin, McLuhan und Niklas Luhmann (Fahle, Hanke und Ziemann 2009b). Inhaltlich gesehen hat diese Rezeption seine Schriften dahingehend überformt, dass der *Begriff des Mediums* bei Flusser weder besonders dominant

12 | So z.B. in der Achitekturzeitschrift »archplus«, die seit 1968 vierteljährlich in Papierform erscheint und teilweise im Online-Archiv einsehbar ist. Herausgegeben von Sabine Kraft, Nikolaus Kuhnert und Günther Uhlig, gehört die Zeitschrift zum »dokumenta-12-Magazin Verbund«; http://www.archplus.net/home.php, (17.04.2009).

13 | Vgl. den Webauftritt der Zeitschrift und des gleichnamigen Verlages »European Photography« von Müller-Pohle: http://www.european-photography.com/labor/lab_vf_edi.shtml, (20.04.2010).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ist noch den Ausgangspunkt seiner Kulturkritik bildet. In jüngster Zeit hinterfragt die Medientheorie diesen Zugriff, wenn etwa Joachim Michael Flussers »Kommunikologie« als eine »Medientheorie ohne Medien« liest (Michael 2009) und betont wird, dass Flusser eigentlich eine Kommunikationstheorie verfasst hat, von der aus die abendländische Kultur kritisiert wird (Fahle et al. 2009a).

Die menschliche Kommunikation stellt durchaus das Thema dar, welches sich wie ein roter Faden durch Flussers Schriften zieht (Fahle et al. 2009a, 9). Noch vor der »Philosophie der Fotografie« müsste dementsprechend seine »Kommunikologie« (Flusser 2007a, 2007b) als eines seiner Hauptwerke gelten, denn dieser Band enthält zwei Vorlesungsmanuskripte, welche eine Theorie der Kommunikation entwerfen, die Flusser »Kommunikologie« nennt. Die in den siebziger Jahren niedergeschriebenen Manuskripte »Umbruch der menschlichen Beziehungen« (1973-74) und »Vorlesungen zur Kommunikologie« (1977) wurden deutschsprachig erst postum im Jahr 1998 in einer zweiten Edition der Flusser'schen Schriften von Stefan Bollmann herausgegeben. Zu seiner »Kommunikologie« hielt Flusser auf Portugiesisch, Französisch und Deutsch Vorlesungen, zuerst in São Paulo, wohin er aus Prag während des Zweiten Weltkrieges emigrierte, nach seiner Rückkehr aus Brasilien nach Europa in Marseille, Aix-en-Provence, Paris und zuletzt auf Einladung Friedrich A. Kittlers in Bochum. Aus dem Mitschnitt der »Bochumer Vorlesungen« erstellte das Flusser-Archiv[14] unlängst eine weitere Veröffentlichung zur Kommunikologie (Flusser 2009), die die erste ergänzt. Wie Silvia Wagnermaier (2009), die die Vorlesung gemeinsam mit Siegfried Zielinski herausgab, in ihrem Nachwort darlegt, war Flussers seit den sechziger Jahren andauerndes Bemühen, im deutschschprachigen Raum als Schriftsteller Fuß zu fassen, erst kurz vor seinem Tod im Jahr 1991 von Erfolg gekrönt.

Die Rezeption seines Werkes ist gemessen an dem Nachlass, mit vielen unveröffentlichten und unübersetzten Schriften, sicherlich noch unabgeschlossen. Während

---

14 | Das nomadische Flusser-Archiv, im Jahr 1992 von der Witwe Edith Flusser in Den Haag gegründet, und das über München und Köln nach Berlin übersiedelte, verwaltet Flussers Publikationen, seine Reisebibliothek und Korrespondenzen, Bild- und Tondokumente, sowie die Bochumer Vorlesungen von 1991. Das Archiv arbeitet an der Edition noch unveröffentlichter Skripte und versteht sich als »Knotenpunkt der internationalen Flusser-Forschung«. Geleitet von Siegfried Zielinski an der Hochschule der Künste Berlin, betreut das Archiv darüber hinaus wissenschaftliche wie künstlerische Arbeiten und Projekte aus dem Medien- und Kunstbereich mit Bezug zu Flusser, http://www.flusser-archive.org, (22.05.2010). Gemeinsam mit der »Transmediale« verleiht das Archiv seit dem Jahr 2008 einen »Vilém Flusser Theory Award«, http://www.transmediale.de/de/node/12943, (28.06.10).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

der Mediendiskurs oder der Diskurs des Digitalen Flusser neuerdings als einen Medienphilosophen liest, der eigentlich eine Kommunikationstheorie geschrieben hat (was dem Ansehen seines Gründungsstatus nur eine andere Bildunterschrift verleiht), hat sich der Rezeptionskreis um die beiden Publikationsorgane der »Flussers Studies« und den »International Flusser Lectures« einer breiteren Lesart verpflichtet.[15] Aus diesem Kreis stammt der bis dato umfassendste Einblick in die Flusser'sche Gedankenwelt. So beabsichtigt Guldin in seiner Sichtung des Gesamtwerkes seinem Leser »einen neuen Zugang zu einem weitgehend noch zu entdeckenden Essayisten, Philosophen, Kulturanthropologen, Phänomenologen, Schriftsteller, Ironiker und Fabelnerzähler zu ermöglichen« (Guldin 2005, 7). In dieser Absicht macht Guldin weniger bekannte Texte zugänglich und schlüsselt diese in zwei Hinsichten auf: Zum einem geht es ihm darum, die »erstaunliche innere Kohärenz« (Guldin 2005, 9) von Flussers Schriften nachzuweisen, zum anderen kontrastiert er sie, wenn auch spärlich, mit Flussers Inspirationsquellen. Damit stellt sich Guldin explizit nicht nur gegen die »eindimensionale« Rezeption als Medienphilosophen,[16] sondern ebenso gegen die tatsächlich vorschnelle Einordnung Flussers zu jenen Denkern, » die sich mit dem

15 | Neben der Herausgabe der »International Flusser Lecture« des Flusser Archivs bildet das seit November 2005 zweimal im Jahr erscheinde e-Journal »Flusser Studies« eine weitere, internationale Rezeptionsplattform, http://www.flusserstudies.net (14.05.2010). Die drei Herausgeber Rainer Guldin (Lugano, Schweiz), Anke Finger (Connecticut, USA) und Gustavo Bernado Krause (Rio de Janeiro, Brasilien) setzen außerdem in ihrer Einführung zu Flusser Impulse für eine breitere Rezeption (2009).

16 | Eine deutliche Position gegen diese einseitige Rezeption vertritt ebenfalls Andreas M. Ströhl, einer der Redakteure des e-Journals Flusser Studies, der eine einführende Zusammenstellung verschiedener Texte Flussers dem englischsprachigen Raum zugänglich gemacht hat (Flusser 2002): »In Deutschland hatte vor allem die editionspolitische Akzentsetzung des Bollmann Verlags verschuldet, daß Flusser vor allem als spekulativer Medientheoretiker wahrgenommen wurde, daß er jedoch nur unzureichend als Philosoph zur Geltung kam und als Phänomenologe völlig unterschätzt blieb: Die Etikettierung und Vermarktung Flussers als eines ›Propheten der Mediengesellschaft‹ sorgte zweifellos für höhere öffentliche Aufmerksamkeit – und bessere Verkaufszahlen – als es eine Präsentation Flussers als phänomenologisch orientierter Kommunikationsphilosoph vermocht hätte« (Ströhl 2009, 125). Ausgehend von dieser Kritik erklärt Ströhl, der 1991 bis 1997 Referent des Kulturprogramms des Goethe Instituts in Prag war und in dieser Funktion das alljährliche Flusser-Symposium in Prag veranstaltete, in seiner Dissertationsschrift zu Flusser auf Grundlage seiner intensiven Auseinandersetzung mit Werk und Person endlich die fehlende, fundierte Einführung in Flussers Werk zu liefern (Ströhl 2009, 8-16) – ohne dabei näher auf Guldins Studie (Guldin 2005) einzugehen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Vorsatz des ›nach‹ – wie in ›nachgeschichtlich‹ – als nicht mehr eindeutig lokalisierbar verstehen, sich vielmehr in einem nicht zielgerichteten, einem ›unsystematischen‹ Prozeß offenen Denkens ständig an ihren Gegenstand annähern« (Rosner 1997, 77). Mit diesem Etikett stellt man Flusser in die Ecke des in irgendeiner näher zu bestimmenden Weise ›chaotischen‹ oder von der (wissenschaftlichen) Norm abweichenden postmodernen, wilden Denkens, welches interessanterweise ein Sammelsurium für genau den Schlag von Medientheorien bietet, die sich der Zäsur des Digitalen verschrieben haben – bzw. so kanonisiert werden (Mersch 2006, 131-135). Inwiefern das Denken, welches um eine Zäsur des Digitalen bzw. um die Nachgeschichte kreist, unsystematische Züge trägt, kann hier nicht behandelt, sondern nur mit einem skeptischen Fragezeichen versehen werden. Was Flusser betrifft, verfehlt diese Zuschreibung den philosophischen Kern seiner Kulturkritik, der keineswegs so postmodern ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Auch wenn Flusser nicht mit akademischer Strenge arbeitet, so denkt er letztlich doch begrifflich und bleibt an das Medium der Sprache gebunden. Offenkundig sind seine Texte nicht nur inspiriert von Klassikern der Philosophie und dem Diskurs der Moderne, sie sind durchdrungen von Topoi, Motiven und Konzepten der intellekutellen Debatten des frühen und mittleren 20. Jahrhunderts.[17] Interessanterweise bemüht sich die Flusserforschung der letzten Jahre um eine Aufarbeitung dieser Quellen. So steckt beispielsweise Guldin ein Feld ab,

»[...] von dem aus sich Flussers Denken entwickelt und entwirft: der Existenzialismus, hauptsächlich deutscher Prägung (Heidegger und Jaspers), die Sprachphilosophie in der Nachfolge Wilhelm von Humboldts (Finck, Voßler, Cassirer, Hartmann, Weißgerber, Rickert), die Phäno-

17 | Nach Kenntnis Guldins verzichtet Flusser in den Schriften, die seit den achtziger Jahren auf Deutsch erscheinen, auf jede Literaturangabe und Bibliographie. Umso interessanter für die Flusserrezeption ist die »Quellenangabe« eines Manuskripts aus den fünfziger Jahren mit dem Titel »Das XX. Jahrhundert«, die Guldin zugänglich macht. Guldin geht diesen Bezügen in seiner Einschätzung von Flussers Werk nach, indem er vor allem die Textstellen aus Flussers mehrsprachigen, heterogenen Nachlass nennt, an denen er sich explizit auf andere Autoren bezieht. Für eine textbezogene Aufarbeitung dieser Bezüge Flussers, und damit inhaltlich der Einschätzung wann und wie Flusser kanonische Topoi umformt und weiterdenkt, ist damit eine erste Landkarte entworfen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ebenfalls eine aufgelistete Auswahl aus Flussers »Reisebibliothek« in der Ausgabe der Bochumer Vorlesungen (Wagnermaier 2009, 285-292). An dieser Stelle findet sich auch eine Übersicht zu Flussers internationalen Veröffentlichungen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

menologie Husserls, die analytische Sprachphilosophie (Carnap, Russell, Whitehead, Wittgenstein), Schopenhauer, Nietzsche, Kant.« (Guldin 2005, 40)

Doch welche Ernte kann ein solches Feld im Fall Flussers, dem es nicht um begriffliche Klärung, sondern um Provokation ging, einfahren?[18] Meine These lautet, dass Flusser mit seinen Grundbegriffe durchaus eine kohärente Zeitdiagnose vorträgt. Weil er diese jedoch nicht in Frage stellt und unreflektiert verallgemeinert, kommt es zu extreme Verkürzungen einerseits und naiven Thesen auf der andererseits.

2.1.3 Zum Vorgehen

Um Flussers Computerkonzept herauszustellen, lege ich zunächst die Architektonik der Flusser'schen Kulturkritik frei und fixiere in dieser Position und Funktion der Computer. Anschließend kann an diese Verortung der Computer in Flussers Kulturkritik die Frage gerichtet werden, was für eine Computervorstellung dabei eigentlich konstruiert wird. Meine Leitfrage an Flussers Texte lautet damit: Was für eine Art von Ding namens Computer zeichnet sich in der Perspektive ab, in der Computer aus einer Diagnose des historischen Wandels heraus bestimmt werden? Um diese Computervorstellung Flussers sichtbar zu machen, gehe ich meinerseits somit indirekt vor, indem ich über seine Zeitdiagnose auf die Rolle der Computer darin und anschließend auf die Computervorstellung, die sich hiernach ergibt, hinarbeite. Ich verstehe dieses Vorgehen als ein Zuspitzen der indirekten Perspektive Flussers. Hierbei werde ich jedoch nicht gemäß der Motivation Guldins dem breiten Spektrum seiner Inspirationen nachgehen, sondern konzentriere mich auf die vier, meiner Ansicht nach, zentralen,

18 | Guldins »Aufarbeitung« versucht Flussers Gesamtwerk in den philosophischen Kanon einzuordnen. Den Beitrag, den Flusser hierzu liefere, sieht Guldin in einer Weiterentwicklung der »phänomenologischen Methode« Edmund Husserls, wobei Flusser hier die »sprachliche Seite« der Phänomene, die Husserl übergehe, in seine Betrachtung integriere. Flussers Variationen zu einem Thema sei in diesem Sinne eine Époche nicht eines Wahrnehmungsphänomens, sondern eines Sprachphänomens (Guldin 2005, 164-165). Zwar liefert Guldin bedenkenswerte Einsichten in die Herangehensweise Flussers, inwiefern diese jedoch mit Husserls Époche verwandt ist, müsste genauer, insbesondere unter stärkerer Berücksichtigung der Texte Husserls, gezeigt werden. Auch Ströhls Untermauerung dieser Einschätzung liefert keine überzeugenden Argumente (Ströhl 2009, 125). Mikroskopischer in der Aufarbeitung der Bezüge operiert die Skizze Oliver Bildos von »Flussers Rekurs auf Martin Buber« (Bidlo 2009), Matthias Kroß' Aufspüren der Anleihen Flussers an Martin Heideggers Technikbegriff (Kroß 2009) oder Michael Hankes Hinweis auf Flussers Kritik an McLuhans Medientheorie (Hanke 2009).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

argumentativen Grundpfeiler seiner Diagnose (Kap. 2.2) und nehme dann (Kap. 2.3) Flussers Sprechposition unter die Lupe. In Kapitel 3 »Von der Textwelt zur Computerwelt« systematisiere ich die Flusser'sche Kulturkritik in Hinsicht darauf, was sich laut seiner Zeitdiagnose beim Übergang in die Nachgeschichte ändern soll. Die prognostizierte neue Daseinsform in der Nachgeschichte führt Flusser als ein Dasein in einer Computerwelt vor. Ich werde aufzeigen, dass Computer für die Art und Weise dieses neuen »In-der-Welt-Seins« als formgebend erachtet werden. Die neue Einstellung, in der wir in der Nachgeschichte zur Welt stehen (die unsere Welt zur Computerwelt macht) korreliert für Flusser mit der Hervorbringung eines neuen Bewusstseins, welches er das kalkulatorische Bewusstsein nennt. Flusser will hier auf ein neues Selbst- und Weltverständnis hinaus, welches sich mit dem Übergang in die Nachgeschichte zwangsläufig aufdränge. Diese gilt es zu dekonstruieren. Anschließend werde ich in Kapitel 4 »Flussers Computerkonzept« zeigen, dass Computer bei Flusser in mehrfacher Hinsicht als Modell fungieren. Computer sind zugleich Modell unserer Erkenntniskategorien, unserer Arbeitskategorien wie auch unserer Moralkategorien. Flussers Computerwelt erweist sich zwar als in sich konsequenter Entwurf, bleibt jedoch wegen prinzipieller Schwierigkeiten in theoretischer Hinsicht unhaltbar und in praktischer Hinsicht naiv. Dieses den Teil zu Flusser abschließende Kapitel resümiert darüber hinaus, welche Funktion ›Computer‹ in der Flusser'schen Kulturkritk erfüllen.

2.2 Architektonik der Kulturkritik

Die Architektonik der Flusser'schen Kulturkritik, und damit seiner Perspektive auf Computer, nimmt die These des Übergangs in die Nachgeschichte zum Ausgangspunkt. Seine Kulturkritik fußt hiermit auf einer geschichtsphilosophischen Modellierung seiner Gegenwart. Es sind im Wesentlichen vier philosophische Theoreme, aus denen sich seine Deutung der Gegenwart zusammensetzt und die das Grundgerüst seiner Texte bilden.

2.2.1 Anthropologie des Todes

Als erstes Theorem lässt sich Flussers Menschenbild anführen. Er bestimmt den Menschen als ein endliches Wesen, welches sich dieser Endlichkeit bewusst ist. Über diesen bekannten und an sich nicht dramatische Befund fällt Flusser ein harsches Urteil, von dem aus das Wissen um die eigenen Endlichkeit zu einer anthropologischen Erklärungsfigur der Vergemeinschaftung der Menschen einerseits und der Kulturge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

schichte der Menschheit andererseits vereinnahmt wird. Warum leben wir in Gemeinschaften? Weil wir das Wissen um den Tod, den eigenen und den der anderen, nicht ertragen können. Was ist Kultur? Der Ausdruck des Bemühens, den Tod zu vergessen. Mit dieser Operationalisierung des Wissens um die menschliche Endlichkeit erklärt Flusser den Verlauf von Geschichte. Das gemeinsame Interesse und praktische Bemühen, den Tod zu vergessen, sei der eigentliche Motor des historischen Wandels. Tod denkt Flusser als Problem des Einzelnen. Weil der Einzelne dieses Problem in den Anderen wiedererkennt, schließt man sich zusammen. Kultur ist in diesem Sinne Ausdruck einer kollektiven ›Vergessensbemühung‹:

»Die menschliche Kommunikation webt einen Schleier der kodifizierten Welt, einen Schleier aus Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Religion um uns und webt ihn immer dichter, damit wir unsere eigene Einsamkeit und unseren Tod, und auch den Tod derer, die wir lieben, vergessen.« (Flusser 2007a, 10)

Der Mensch zeichnet sich folglich dadurch aus, dass er die Gemeinschaft mit anderen zum Überleben braucht:

»Kurz, der Mensch kommuniziert mit anderen, ist ein ›politisches Tier‹, nicht weil er ein geselliges Tier ist, sondern weil er ein einsames Tier ist, welches unfähig ist, in Einsamkeit zu leben.« (Flusser 2007a, 10)

Wegen dieser Ausgangslage ist der Mensch bei Flusser zur »Politik« verdammt, d. h. zum Engagement am Miteinander, das dazu dient, in Teamarbeit der Welt eine Bedeutung zu geben. Eine Störung dieses Miteinanders gleicht einem Angriff auf das Wesen des Menschen. Flusser kokettiert hier mit den Wesensbestimmungen des Menschen, die sich bei Aristoteles finden lassen und deutet diese um. Traditionell wird das Wesen des Menschen durch eine Abgrenzung vom Tier auf der einen und von Gott auf der anderen Seite bestimmt. Als das, was weder den Tieren noch Gott, sondern dem Menschen allein zukommt, wird seit der griechischen Antike das *Denken und Handeln* angesehen. Oder wie es Aristoteles in seiner Politik formuliert, ist der Mensch ein politisches Wesen, ein *physei politikon zôon* und ein mit Logos begabtes Wesen, ein *zôon logon echon*. Wer außerhalb einer Gemeinschaft lebt, ist entweder ein wildes Tier oder ein über den Dingen thronender Gott. In seiner Untersuchung der realen Polis findet Aristoteles das Spezifische des Menschen im Vergleich zu anderen politischen Tieren in dem Streben nach Glückseligkeit. Das Leben von Bienen, Wespen, Ameisen und Kranichen, die ebenfalls ein Leben in Gemeinschaft organisieren, ist auf das Überleben ausgerichtet. Der Mensch strebt in der Gemeinschaft dagegen zu

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

einem gelingenden Leben im Ganzen. Zweifelsohne richtet sich menschliches Tätigsein auch auf das Überleben. Darüber hinaus kann es jedoch erstens mit Hilfe des Verstandes dieses Überleben technisch organisieren, indem es Teilziele definiert und diese effektiv und effizient mit technischen Mitteln verfolgt und so auf Nützlichkeiten aus sein. Zudem vermag der Logos zweitens dieses Verfolgen von Nützlichkeiten zu transzendieren und hiervon ausgehend nach einem nicht nur nützlichen, bequemen, sondern *einem gelungenen Leben zu streben* (Aristoteles Pol. I 2). Erst im politischen Zusammenschluss und in der technischen Organisation des Staates, die es erlaubt, über das für das Überleben Notwendige und Nützliche hinaus sich den spezifischen menschlichen Angelegenheiten zu widmen, kann sich diese charakteristische Leistung des Menschen entfalten. Gegenüber Flussers Dramatisierung der Sterblichkeit, deutet Aristoteles den Staat eher optimistisch als Bedingung der Möglichkeit von Glück im Sinne eines gelungenen Lebens. Bei Flusser schließen sich die Menschen dagegen nicht aus dem Streben nach Glück, sondern zum Zweck des Vergessens ihrer Endlichkeit zusammen. Gemeinschaft steht hiernach unter kulturpessimistischen Vorzeichen, wobei die Kennzeichnung der menschlichen Existenz als eines Daseins »zum Tode« an Heideggers Existentialismus erinnert (Heidegger 1967, 245).[19]

Bereits an dieser Weichenstellung der Flusser'schen Philosophie gibt sich ein prägender Zug seiner Gegenwartsinterpretation zu erkennen: Kultur wird primär symbolisch gedeutet, als Ausdruck einer Nötigung unserer anthropologischen Grundverfassung. Kultur als die gebaute Welt, die zweite Natur, in der wir uns eingerichtet haben, interessiert Flusser weniger in ihrer Materialität oder deren Struktur, sondern primär in symbolischer Hinsicht, als Ausdruck des menschlichen Kampfes gegen die Verdammnis zum Tode. Auf dieser symbolischen Ebene verändert sich die Funktion von Kultur im Laufe der Geschichte nicht, sondern einzig die Art und Weise, wie sich dieses kollektive Verdrängen vollzieht. Um diese Formänderung geht es letztlich in Flussers Interpretation unserer Kulturgeschichte. Folglich erscheint es schlüssig, wenn er unsere Kulturgeschichte bevorzugt mit dem Kriterium des *Codes*, als der Grammatik der symbolischen Kommunikation (oder allgemein des miteinander Sprechens), in Epochen unterteilt (s. Kap. 3.1).

Im Gegensatz zum heutigen Verständnis der Anthropologie oder auch im Gegensatz zu Aristoteles, verfährt Flusser nicht allein deskriptiv und fällt in einen »An-

19 | Dass Heidegger (1967) in »Sein und Zeit« (Orig. 1927) die Vorstellung vom Sein als eine Substanz kritisiert und das Sein als Zeitwort entlarvt hat, ist das, was Flusser ihm zu Gute hält (Flusser 2009, 66), während er sonst an den wenigen Stellen, an denen er sich auf ihn bezieht, gegen Heidegger polemisiert (Flusser 2009, 83).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

thropologismus« (Thies 2004, 16). Er begeht zwei gängige Fehlschlüsse, einen genetischen und einen Sein-Sollen-Fehlschluss. Der genetische Fehlschluss besteht in der Verwechslung einer erklärenden Rekonstruktion zur Beschreibung eines Phänomens mit der Begründung ihrer Geltung; der Sein-Sollen-Fehlschluss schließt von einem deskriptivem Befund auf eine Norm. Flusser begründet sein anthropologisches Theorem nicht, er erklärt nicht einmal, wie er dazu gekommen ist, sondern führt es schlicht als allgemein gültige Wahrheit vor. Zweifelsohne ist der Befund unserer Endlichkeit plausibel, aber diese Deskription bedeutet weder automatisch, dass wir deswegen einsam sind, noch dass wir danach streben (müssen), den Tod zu vergessen. Schon gar nicht erklärt sich hierdurch der Zusammenschluss zu Gemeinschaften. Den Sein-Sollen-Fehlschluss begeht Flusser damit, dass er aus dem suggerierten Bedürfnis, den Tod zu vergessen, zugleich einen Imperativ macht, der sich sowohl an den Einzelnen richtet (Vergiss den Tod, indem du möglichst viel mit anderen kommunizierst!) und an die Menschheit als Gattung; er fungiert als normativer Imperativ der Kulturgeschichte, wenn Flusser diese eben als Ausdruck der Bemühungen, den Tod zu vergessen, deutet. Dieser Anthropologismus dient Flusser als universale Erklärungsfigur. Diese pessimistische Grundstimmung in Flusser Kulturkritik erhöht sich mit Flussers zweitem Theorem, welches die Struktur unseres Verhältnisses zur Welt betrifft.

2.2.2 Tragische Dialektik

Auch dieses Theorem setzt sich aus einem strukturellen Befund und einer kulturpessimistischen Wertung dieses Befundes, die als solche nicht kenntlich gemacht wird, zusammen. Den Ausgang bildet eine subjektphilosophische Überlegung, die auf dem Cartesi'schen Dualismus von Sein und Denken fußt. Im Anschluss an René Descartes' Unterscheidung von res exestensa und res cogitans (Descartes 2009) debattiert die neuzeitliche Subjektphilosophie nicht nur über das Verhältnis von Leib und Seele, sondern parallel über das Verhältnis von Welt und Bewusstsein. Flusser nimmt diesen Diskurs auf und stutzt ihn sich in seiner knappen Erzählung der ›Menschwerdung‹ zurecht, die er zugleich anthropologisch und geschichtsphilosophisch auslegt. Das anthropologische Spezifikum des Menschen stellt sich historisch mit dem ›Vorgang der Menschwerdung‹ ein, d.h., Flusser projiziert es auf den Beginn der Menschheitsgeschichte. In diesem Vorgang kommt die Gattung Mensch zu Bewusstsein, und zwar zum Bewusstsein über das eigene Dasein sowie über das Dasein der Objektwelt. Zugleich stellen sich zwei entscheidende Erkenntnisse ein: der Mensch erkennt seine eigene Endlichkeit und sieht sich selbst der Welt der Objekte gegenüber gestellt; er erkennt, dass er mit der Welt nicht mehr eine Einheit bildet, sondern von dieser getrennt

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ist. Als Anfang der Geschichte der Menschheit konstruiert Flusser eine Verlusterfahrung, den Verlust einer Einheit. Die Idee der Einheit des Menschen mit der Welt geht mit der Vorstellung von Ewigkeit einher. Beides wurde mit der »Menschwerdung« (Flusser 1998b, 169-173) verloren.

Diese Überlegung hat einen plausiblen Kern, den Befund des Vermittelt-Seins. Jeder unserer Weltbezüge ist ein vermittelter, überhaupt stehen wir in keinem unmittelbaren Verhältnis zur Welt. Diese Einsicht, die von einigen gerne als Initialleistung der jüngeren Medienphilosophie in Stellung gebracht wird (Krämer 2007), betrifft Denken und Handeln gleichermaßen, sowohl unseren Bezug zur Welt als auch unseren Bezug zu Anderen. In-der-Welt-Sein meint überhaupt, dass unser Weltverhältnis vermittelt ist, dass wir in keinem unmittelbaren Verhältnis zu irgendetwas stehen. Für die Moderne hat diese Einsicht in umfassender Weise Georg W. F. Hegel entfaltet, an den Flusser in seiner neomarxistischen Lesart anschließt, hierbei aber folgenschwere Verkürzungen vornimmt. Diesen Umstand des ›Im-Verhältnis-zu-X-Stehens‹ greift Flusser im Begriff der Dialektik auf, den Hegel als methodischen Begriff für die Reflexion unseres Vermitteltseins in Anschlag gebracht hatte. In der »Phänomenologie des Geistes« (PhG) ist die dialektische Methode selbst das Medium, in dem Hegel den Weg des Geistes zum absoluten Wissen darstellen kann. Nach der Lesart Hubigs erkundet Hegel hier, nach welchen Regeln der Geist sich in theoretischer und praktischer Hinsicht Welt erschließen kann (Hubig 2001). In seinen systemphilosophischen Schriften universalisiert Hegel diesen Zugang, wenn es sich hier nicht allein um die Frage nach idealtypischen Weltbezügen handelt, sondern um eine Selbstentfaltung der Vernunft als solcher, um zu einem System ihrer Bestimmungen zu gelangen, wie etwa in der »Wissenschaft der Logik« (WL). Spricht Flusser von Dialektik, meint er weniger eine Methode der Reflexion, als den Befund des Vermittelt-Seins, den er jedoch zugleich pessimistisch bewertet. Mit dieser Bewertung deutet Flusser unsere Kulturwelt nicht nur als Ausdruck, den Tod vergessen zu wollen, sondern darüber hinaus als eine Art instinktanalogen Reflex auf den Verlust einer ursprünglichen Einheit, als eine Art triebhaftes Urbedürfnis des Menschen, die verlorene, ursprüngliche Welt zurück zu gewinnen:

»Der Mensch ist ein ›verfremdetes‹ Tier, muß Symbole schaffen und sie in Codes ordnen, will er den Abgrund zwischen sich und der ›Welt‹ zu überbrücken versuchen. Er muß zu ›vermitteln‹ versuchen, er muß versuchen, der ›Welt‹ eine Bedeutung zu geben.« (Flusser 2005h, 23)

Das Mittel der Wahl, diese in unsere Gattung eingeschriebene Verlusterfahrung, die man laut Flusser in der Philosophie mit dem Begriff der »Existenz« und in der Theo-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

logie mit dem Begriff des »Sündenfalls« benennt, zu bekämpfen, ist für ihn die Kommunikation:

»Am ›Ursprung‹ des Menschen klafft ein Abgrund zwischen ihm und der Welt und Symbole sind Instrumente, um diesen klaffenden Abgrund zu überbrücken – es sind Mediationen.« (Flusser 2007a, 76)

Kommunikation und Symbole sind Mediationen, sie sind Vermittler; Mittel, die uns die Welt vermitteln. Mit dieser grundsätzlichen Überlegung führt Flusser einen traditionellen, weiten Medienbegriff in seine Kulturkritik ein (Flusser 2007b, 271-271). Medien sind all das, was uns die Welt vermittelt und die Gesamtheit dieser Vermittlung, die sich vergegenständlicht hat, nennt er Kultur. Flussers Medienbegriff ist zunächst ganz im Hegel'schen Sinne dialektisch. Im Prozess des Vermittelns treten die Medien selbst in den Hintergrund und ermöglichen so allererst überhaupt einen Bezug auf das durch sie Vermittelte. Das Mediale bedingt das Wirkliche und verbirgt sich in den Effekten, die es ermöglicht. Hegels Überlegungen zum Werden des Wissens, dessen logische Struktur er in der Phänomenologie des Geistes entfaltet, wurden häufig resultativ gelesen, als Frage danach, wie man zu einem gewissen Wissen kommt, in dem Sinne, das man dieses gesicherte Wissen wie einen Standpunkt einnehmen könnte und dann besitze. Hegels Terminologie oder seine Beschreibung seiner Phänomenologie, wie z.B. in seiner Selbstanzeige im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung, als eine Darlegung der »verschiedenen Gestalten des Geistes als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird« (PhG, 593) lässt eine solche Auslegung möglicherweise zu. Plausibler scheint jedoch, ohne diese Debatten an dieser Stelle nachvollziehen zu können, dass es Hegel nicht um das Erreichen eines absoluten Wissens im Sinne eines Endpunktes ging, da er bereits in seiner Vorrede ausführlich betont, dass »die Sache nicht in ihrem Zwecke erschöpft [ist], sondern in ihrer Ausführung«, und ebenso wenig »das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden« (PhG, 13) ist. Die dialektische Struktur, die Hegel hier vorführt, ist *eine logische, keine historische*. Eine Kritik, die Hegel diesbezügliche historische Naivität vorhält (Bloch 1985), verfehlt den logischen Sinn seiner Überlegungen. Andersherum läuft eine historische Lesart der Hegel'schen Dialektik leicht Gefahr, in naive Plausibilisierungen zu verfallen. Flusser ist hierfür ein Paradebeispiel und für die Medienphilosophie der ersten Stunde nicht ungewöhnlich, wie Dieter Mersch (2006, 44-45) festhält .

Das – aus meiner Sicht – schiefe Bild, das Flusser für seine Verwendung des

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Dialektikbegriffs anbietet, ist das der Brücke, die zugleich eine Mauer ist.[20] Gemeint ist etwas, das dadurch, dass es zwei Dinge miteinander verbinden will, diese zugleich voneinander trennt:

»Diese ›Kultur‹ genannte Hülle ist ihrem Wesen nach dialektisch: sie ›vermittelt‹ zwischen Mensch und Welt, indem sie die Welt für den Menschen bedeutet und ihn zugleich von sich abschirmt. Das Wort ›vorstellen‹, in seinem doppelten Sinn von ›einführen‹ und ›dazwischenstellen‹, erfaßt die Funktion der kodifizierten Welt: sie steht zwischen Mensch und Welt zugleich wie ein Wall und wie eine Brücke.« (Flusser 2007a, 74)

Schief ist das Bild der Brücke deswegen, weil eine Brücke zu etwas hinzukommt, was bereits vorher für sich bestand. Außerdem verbinden Brücken zwar zwei Ufer, trennen diese aber nicht. Nur weil eine Brücke fehlt, heißt es nicht, dass man gar nicht von einem zum anderen Ufer kommen kann. Problematisch daran, Kultur als Brücke zu denken, erweist sich die Suggestion einer Welt und eines Bewusstseins, die vermeintlich wie die beiden Ufer jeweils für sich und ohne Verbindung zueinander bestehen. Als sei Kultur etwas nachträglich zwischen Mensch und Welt Geschobenes, gar Geplantes, Konstruiertes, gebautes wie eine Brücke! Genau dies meint der Begriff der Dialektik gerade nicht. Erstens geht es nicht um eine Nachträglichkeit, oder überhaupt um ein zeitliches Verhältnis, sondern um ein topologisches. Das dialektische Verhältnis betrifft ein ›immer schon‹ und ein ›überhaupt‹. Zeit ist als Faktor für das Im-Verhältnis-Stehen nicht relevant. Insofern der Begriff der Dialektik eine grundlegende Struktur unserer conditio humana erfassen will, bezieht er sich eben auf das Menschliche und nur auf dieses; d.h., auf unser Vermittelt-Sein. Ein Jenseits dieses ›In-Verhältnissen-Stehens‹ betrifft den Begriff nicht und er impliziert auch keine Idee eines Davors oder Danachs als eine Vor- und Nachgeschichte der Menschheit, in welcher der Mensch in einem unmittelbaren Verhältnis zur Welt war bzw. sein wird. Diese Eschatologisierung der Dialektik folgt aus einer religiösen oder romantischen Deutung unseres Daseins. Sie suggeriert nicht nur einen zeitlichen Einstieg in die Welt und die Erwartbarkeit eines Ausstieg aus der Welt in der (meist nahen) Zukunft,

20 | Guldin sieht in der Brücke die Leitmetapher Flussers. Insofern Flussers »Methode« das Verfahren eines permanenten, sich auf dem Sprung von Standpunkt zu Standpunkt befindlichen, Übersetzens ist, ist die Brücke die Metapher dieser Methode: »Das Modell all dieser Brücken ist die Sprache, welche einen Versuch darstellt, die phänomenale Welt in linguistische Symbole zu übersetzen. Das Wort schlägt eine prekäre Brücke vom Gedanken zum Dasein. Worte, so Nietzsche, auf den sich Flusser in diesem Zusammenhang stillschweigend bezieht, sind Regenbögen, Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem.« (Guldin 2005, 206).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

sondern hat gleichermaßen eine räumliche Komponente, indem sie ein ›Versetztsein‹ der wahren Welt nahelegt. Als würde sich die wahre Welt hinter der dazwischengeschobenen Kultur verstecken und ab und an ›schelmisch‹ durch den Schleier der Kultur zu uns hinüber ›grinsen‹.

Kultur denkt Flusser sonach als Vermittlungsprozess zwischen zwei an sich nicht erfahrbaren, unabhängig bestehenden Welten: der in historischer Perspektive ursprünglichen Welt sowie in epistemologischer Hinsicht wahren Welt, die sich hinter der Kultur verbirgt. Als wären ›Welt‹ und ›Bewusstsein‹ empirische Begriffe einer verlorenen Zeit. Meine Kritik soll an dieser Stelle nicht auf die radikal-idealistische These hinauslaufen, dass ohne unsere Wahrnehmung keine Welt existiere, sondern betonen, dass wir die beiden ›Ufer an sich‹ nur in Form von Modellen denken können, eben weil Welt und Bewusstsein keine empirischen Begriffe sind, sondern transzendentale. Wie Immanuel Kant in seiner transzendentalen Dialektik zeigt, meinen die Ausdrücke ›Welt‹ und ›Bewusstsein‹ (bei Kant »Weltbegriff«, »Weltganzes«, »denkende Natur«, »Seele«) Schemata einer systematischen Einheit aller Erscheinungen der äußeren Sinne bzw. des inneren Sinnes. Welt und Bewusstsein sind deswegen keine konstituierenden Ideen, sondern regulative, die unseren »empirischen Vernunftgebrauch« leiten (KrV, insb. A 680-687). Flussers Problem liegt darin, dass er den Modellcharakter unseres Zugriffs auf Welt und uns selbst nicht hinreichend bedenkt. Bei Flusser steht Erfahrung nicht nur unter den systematischen Vorzeichen regulativer Prinzipien im Sinne Kants, sondern ist im normativen Sinne sekundär gegenüber einer fingierten direkten Erfahrbarkeit der eigentlichen, ursrpünglichen, wahren Welt. Alles, was wir erfahren, ist für Flusser in diesem Sinne sekundär. Und wir wissen, dass Kultur eine »Überschreibung« der ursprünglichen, eigentlichen Welt ist (Flusser 2005h). Kultur steht damit unter dem Verdacht des Betrügens, sie ist mehr Schein als Sein.

Um Kultur als Schein zu denken, benötigt Flusser eine Kontrastfolie, vor der sie sich als Schein erweist. Da alles, was wir erfahren können, Kultur ist (oder sein soll), findet er diese Kontrastfolie in der Fiktion. Sein Freund Abraham Moles bezeichnet Flussers Ansatz daher treffend als »Philosophiefiktion« (Moles 1990). Problematisch an Flussers Deutung der Kultur ist nicht der Befund des ›Immer-schon-Vermitteltseins‹, sondern die wertenden Implikationen, die er in diesen Befund hineininterpretiert. Die Vorstellung von einer ursprünglichen bzw. wahren Welt und einem ursprünglichen bzw. wahren Menschen sind Fiktionen, die unsere Wirklichkeit grundsätzlich verfehlen müssen. Um sich dies zu verdeutlichen ist es hilfreich, die Frage nach der Vermittlung von einer geschichtsphilosophischen Lesart zu lösen, sie eben nicht historisch, sondern logisch aufzufassen. Die Frage, wie die Welt vor der Entstehung des Menschen (als mit Vernunft und Bewusstsein begabten, politischen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Wesen) verfasst war, richtet sich dann auf ein anderes Interesse und betrifft den Befund des Vermitteltseins in keinster Weise. Eine logisch verstandene Frage nach diesem Befund betrachtet ganz im Sinne der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes unsere idealtypischen theoretischen und praktischen Weltbezüge, sprich unser Denken und Handeln, ohne diese von der Fiktion eines nicht- bzw. prä-menschlichen Weltbezuges aus deuten zu wollen, wie es Flusser versucht. Mit seiner geschichtsphilosophischen Überlastung des Befundes, dass wir zur Welt in einem dialektischen Verhältnis stehen, engt Flusser diese Grundeinsicht in dreifacher Hinsicht ein: Erstens denkt er Vermittlung im Register des Textes (s. Kap. 4.3.3). Paradigma des Vermitteltseins ist unser symbolisches Begreifen der Welt mittels Sprache (Mersch 2006, 131-135). Zweitens beurteilt er diesen Umstand des notwendigen Vermitteltseins als einen Verlust von etwas, was wir einmal gehabt haben sollen; als Verlust einer ursprünglichen Einheit, den wir als Preis für unser Vermögen der Reflexion bezahlen müssen. Flusser bewertet diesen Verlust durchweg negativ. Menschsein ist für ihn eine Tragödie. Während andere Philosophen, z.B. Gottfried W. Leibniz (1996a) und im Anschluß hieran Kant (KrV) in der menschlichen Endlichkeit die Bedingung unserer Freiheit gesehen haben und dies ganz optimistisch, als Bedingung der Möglichkeit zum moralisch wertvollen Handeln einschätzen, ist für Flusser das irdische Leben immer schon nur zweitrangig gegenüber dem verloren geglaubten Paradies. In der Bewertung unserer Endlichkeit bleibt Flusser der christlichen Lehre des Sündenfalls verhaftet (Neswald 1998) und macht die Befreiung der Philosophie aus der Magdstellung der Theologie durch die Aufklärung nicht mit. Drittens, auch hier fällt Flusser hinter die Subjektphilosophie Kants und Hegels zurück, hält er diese Verlusterfahrung für überwindbar, und zwar in dem unmöglichen Sinne, dass wir tatsächlich in ein zweites Paradies gelangen können, und zwar in ein irdisches, dessen Reich mit dem Übergang in die Nachgeschichte beginnen soll.

Ernst genommen, läuft Flussers Entwurf der Nachgeschichte auf eine Aushebelung der für ihn tragischen, dialektischen Struktur unseres Weltverhältnisses hinaus. Diese neue Unmittelbarkeit soll sich mit dem Übergang in die Nachgeschichte als eine Art des Umschlagens der Entwicklungstendenz in der Epoche der Geschichte einstellen. In der Epoche der Geschichte entfernt sich die Menschheit nämlich mit der Zeit immer weiter von der ursprünglichen Welt, was Flusser in einer Variation des Musters der Entfremdung artikuliert. Je mehr wir versuchen, zu der ursprünglichen, eigentlichen Welt zurückzugelangen, desto mehr entfernen wir uns von ihr.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Dies sei die Tragik unseres Daseins, welche sich im Laufe unserer Kulturgeschichte als fortschreitende Entfremdung von der Welt verschärft.[21]

Tragisch ist die Flusser'sche Dialektik auch deswegen, weil sie letztlich nie ihrem eigenen Anspruch, den Tod zu vergessen bzw. den Eingang ins zweite Paradies zu finden, gerecht werden kann. Je mehr wir versuchen, die Kluft zwischen uns und der Welt zu überbrücken, desto größer wird der Abstand zwischen uns und der vermeintlich ursprünglichen Welt. Dieser sich vergrößernde Abstand macht sich darin bemerkbar, dass wir in immer abstrakteren Kategorien die Welt beschreiben und zu fassen versuchen. Flusser schreibt in seine Kulturgeschichte eine fortschreitende Abstraktion ein. Je mehr Kultur wir uns schaffen, desto fremder sind wir der ursprünglichen Welt, der Natur. Kultur ist in dieser tragischen Deutung eine Ersatzbefriedigung, auf die Flusser anspielt, wenn er den Topos von einer Welt zweiter Ordnung aufgreift, einer zweiten Natur.[22] Flusser denkt unser Weltverhältnis demnach erstens dialektisch im Sinne von ›vermittelt‹; bewertet es aus seinem Anthropologismus heraus zweitens als tragisch und drittens stellt er hiermit sogleich die Forderung, daran mitzuwirken, den Tod zu vergessen, was er allerdings nicht als Forderung formuliert, sondern als eine Art universales Triebbedürfnis deklariert. Dieses Auflehnen gegen den Tod ist letztlich zum Scheitern verurteilt, weil es die Zwangsläufigkeit des Sterbens nicht aufheben kann. Die Einstellung zur Welt, deren Wandel Flusser beschreiben will,

---

21 | Diese kulturpessimistische Diagnose erinnert an die These einer »Tragödie der Kultur« von Georg Simmel. Vgl. zu dessen Diagnose, die wenn auch problematisch dennoch differenzierter als die Flussers ist, Busche (2004).

22 | Laut dem Historischen Wörterbuch der Philosophie bezieht sich die Rede von einer zweiten Natur in der Antike zunächst auf die Vorstellung von Gewohnheit, die »etwas der Natur Ähnliches sei«. Cicero versteht diese Gewohnheit als Hervorgebrachte, also etwas Hergestelltes. »›nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur‹ (schließlich versuchen wir, durch unserer Hände Arbeit in der Natur der Dinge gewissermaßen eine andere Natur hervorzubringen)« (Rath 1971, 485). Der gleichbleibenden Gehalt des Topos bis in unsere Gegenwart hinein sei die Möglichkeit, etwas als nicht-natürlich, und damit als etwas Gewordenes zu verstehen oder zu entlarven (Rath 1971, 493-494). Der Topos der zweiten Natur benennt damit erstens die Vorstellung von Ursprünglichkeit – Natur als das Gegebene schlechthin – und zweitens die Unterscheidung in das Natürliche und das Künstliche oder in Ursprüngliches und etwas Gegebenes, dessen Andersartigkeit in einer Art Qualität zweiten Ranges liegt. In der Technikphilosophie dient die Kategorie der Natur häufig als Kontrastfolie für die jeweilige Vorstellung von Technik, vgl. für einen Überblick (Hubig, Huning und Ropohl 2001), wobei man Technik auch als Zweite Natur des Menschen verstehen kann, vgl. stellvertretend (Lindner 1991).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

erhält mit seinen anthropologischen Überlegungen eine Doppelbödigkeit, indem in sie das konstante, dialektische Grundmuster des Begriffspaars »Natur-Kultur« eingeschrieben wird. Egal, in welcher Einstellung wir uns befinden, wir befinden uns immer nur innerhalb eines »Schleiers« der Kodifizierung namens »Kultur«, hinter dem sich eine eigentliche Welt namens »Natur« verbirgt. Zweck der Kultur ist es in anthropologischer Hinsicht, uns vergessen zu lassen, dass sich hinter den Kulturdingen eine ursprüngliche Welt (Natur) verbirgt:

»Die Codes (und die Symbole, aus denen sie bestehen) werden zu einer Art zweiter Natur, und die kodifizierte Welt, in der wir leben – die Welt der bedeutenden Phänomene wie Kopfnicken, Verkehrszeichen und Möbel – läßt uns die Welt der ›ersten Natur‹ (die bedeutende Welt) vergessen.« (Flusser 2007a, 10)

Kommunizierend vergessen wir die Kluft zwischen uns Menschen und der Natur. Doch selbst wenn wir diese Natur vergessen, bleiben wir von ihr abhängig, nämlich dadurch, dass die Art und Weise, wie wir unsere Welt zur Kultur kodifizieren, bedingt ist durch die Struktur, in der wir zu der Natur (im Sinne der eigentlichen Welt) stehen. Flusser bindet mit diesem Modell unser Sosein in der Lebenswelt an seine anthropologische Ursprungsskizze. Er verwendet für die Vorstellung dieser ursprünglichen, verlorenen Welt verschiedenste Ausdrücke, ebenso für die Welt, in der wir leben, der Kultur. Ich werde folgend, entgegen Flussers wechselnder Terminologie, konstant von *Natur*, in Flussers Sinne einer verlorenen, ursprünglichen Welt und von *Kultur*, in Flussers Sinne einer sekundären, die wahre Natur der Welt verstellenden Kulturwelt sprechen.

2.2.3 Krise und Revolution

Jede Analyse Flussers findet in der Diagnose einer Krise ihren Ausgang. Diese Krise, die Flusser mal als »Kulturkrise«, mal als »Krise des Glaubens« (Flusser 2005j), mal als »Krise der Wissenschaften« (Flusser 1993b, 199-216), mal als »Krise der Werte« (Flusser 1995b) betitelt, denkt er als eine umfassende Krise, die die Grundpfeiler unserer Kultur betreffen. Mit seiner Diagnose fügt sich Flusser der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen des letzten Jahrhunderts, für die die Diagnose der Krise eine Art Grundfigur der Gegenwartsbeschreibung wurde.[23] Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert

23 | Symptomatisch für die Krisenstimmung der Zwischenkriegsjahre steht Oswald Spenglers (1998) »Untergang des Abendlandes«, welches in den zwanziger Jahren ein Bestseller war. Aber auch die Kulturkritik der Frankfurter Schule in der Nachkriegszeit ist stark geprägt von

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

der Krisen. Nach Flusser haben wir es mit einer Fundamentalkrise zu tun, die einen ›ontologischen‹ Umbruch hervorbringt (Michael 2009, 26). Die Kehrseite dieser Krisensituation ist die Revolution, die aus der Krise hervorgehen soll. Das Begriffspaar ›Krise-Revolution‹ stellt das dritte Theorem Flussers dar. Es gilt daher beide Begriffe zu klären und ihren Zusammenhang herauszustellen.

Flussers Krisendiagnose geht von einer Zuspitzung aus. Dabei ist die Krise der Wissenschaft hierarchisch gesehen höherstufig als die Krise der Werte oder die Krise des religiösen Glaubens oder die Krise der instrumentellen Vernunft, weil die Krise der Wissenschaften eine fundamentale Erschütterung unseres Kategoriensystems bedeutet, mit der wir uns die Welt erklären. Es ist eine umfassende epistemische Krise. Als epistemische ist sie den anderen Krisen, so scheint es jedenfalls bei Flusser in gewisser Weise vorgelagert, weil Moralität, Religion und Technik logisch auf die Erkennbarkeit der Welt angewiesen sind. Ohne schlüssiges Weltmodell sind wir völlig bodenlos. Die Krise der Wissenschaften betrifft sozusagen alle Bereiche der Kultur, wohingegen eine Krise der Werte, der Religion oder der Technik nicht zwangsläufig zu einer Krise der Wissenschaften führen müsste. Zum anderen, eben aufgrund dieser Implikation der Krise der Wissenschaften, betrifft sie alle Bereiche des Lebens. Auch wenn etwa die Religion seit längerem in einer Krise war, stürzen doch erst mit der Krise der Wissenschaften all unsere Institutionen zusammen. Die Wurzeln dieser Krise reichen bis ins 16. Jahrhundert zurück (Flusser 1993b, 202), und manifestiert sich für Flusser spätestens mit den Grundlagendiskussionen in der Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts, für die die Relativitätstheorie Albert Einsteins (Einstein 1905) und die Quantenphysik (Heisenberg und Bohr 1963) zum Symbol geworden sind. Die industrielle Brutalität des Zweiten Weltkrieges ist letzlich nur die technisch-praktische Konsequenz der Krise der Werte als Kehrseite der Krise der Wissenschaften, deren Idealisierung zu einer Verdinglichung des Menschens führte (Flusser 1990a).

Modellgebend für Register und Kontur von Flussers Krisendiagnose sind die »Krisis-Schriften« Edmund Husserls (Hua VI), der in den dreißiger Jahren erklärt, die Wissenschaften befänden sich in einer Krise und brächten darin die umfassende Krise des »europäischen Menschentums« zum Ausdruck.[24] Speziell die Kernthese

dem Befinden, in einer Zeit der Krise zu leben (vgl. federführend hierfür Horkheimer und Adorno 1971). Diese Stimmung erhält in den achtziger Jahren, zur Zeit der ersten Rezeptionswelle Flussers (der biographisch gesehen einige Krisen durchlebte, vgl. (Flusser 1992a) in Deutschland, eine neue, ökologische Färbung; die Krise ist jetzt nicht nur kulturell-politisch, sondern vor allem auch technisch-ökologisch und damit global (Meadows, Randers und Behrens 1973). Zur Denkfigur der Krise siehe Koselleck (1982).

24 | Die Krisis-Schriften Husserls gehen auf eine Reihe von Vorträgen zurück, die Husserl

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

einer fortschreitenden Idealisierung der Welt durch die Entwicklung der Mathematik übernimmt Flusser von Husserl. Indem man in der Neuzeit dazu überging, Natur als etwas zu verstehen, das mathematisch beschreibbar ist, verstand man die Struktur der Natur alsbald selbst als formelhaft. Man projizierte seine Beschreibungsmethode in sein Beschreibungsobjekt, so Husserls Vorwurf an die Wissenschaften. Die mathematischen Formeln wurden zum »Ideenkleid«, welches man zunächst dem Gegenstand der entstehenden Naturwissenschaften überzog – der Natur, um dann von der in diesem Kleid steckenden Natur auf die ganze Welt zu schließen, in der man lebt. »Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist« (Hua VIa, 52), so Husserl. Als Konsequenz daraus verliert die Wissenschaft ihre Bodenhaftung, ihren Bezug zur Lebenswelt, aus dem allein heraus sie überhaupt einen Sinn erhalten kann. Flussers Lesart dieser These Husserls: »Kalkulieren ist sinnlos« (Flusser 2009, 127).

Auch wenn Flusser die Grundzüge der Krisendiagnose von Husserl übernimmt, unterscheidet sich Flussers Diagnose inhaltlich in mindestens zwei Punkten.[25] Zunächst ist für Flusser die Krise eine notwendige Erscheinung einer »Anlage« der Kultur des Abendlandes, zu der es früher oder später hat kommen müssen. Wie Blumenberg analysiert, soll bei Husserl hingegen die »Krisis [...] als Resultat von Handlungen begriffen werden: als Inbegriff einer großen Verfehlung« (Blumenberg 2001, 318). Blumenberg stellt diese Deutung Husserls deswegen heraus, weil es einen Unterschied im Geschichtsdenken benennt. Wenn Husserl Wissenschaftsgeschichte zum Resultat von Handlungen erklärt, grenzt er sich von naturalistischen Deutungen von Geschichte ab, die sich in mechanischen oder organischen Metaphern ausdrücken (Blumenberg 2001, 318). Flusser hingegen folgt einem naturalistischen Bild der Geschichte, die er nicht nur in organischen und thermodynamischen Ausdrücken wie

---

im Jahr 1935 zunächst in Wien und dann in Prag hielt, denen Flusser dort einige Jahre vor seiner Immigration und dem Redeverbot für Husserl beiwohnte (Flusser 1992a).

25 | In den Bochumer Vorlesungen findet sich einer der seltenen Hinweise darauf, wie sich Flusser zu Inspirationsquellen wie Husserl positioniert. Husserls Phänomenologie versteht er hiernach konstruktivistisch, was bei Flusser kein epistemologischer Konstruktivismus ist, sondern ein intersubjektiver, der dazu dient, gemeinsam die Bedeutung der Welt auszuhandeln: »Mindestens seit Edmund Husserl, also mindestens seitdem die phänomenologische Schau diszipliniert wurde, glauben wir eher, dass die Ordnungen, die wir in den Dingen entdecken, von uns selbst hineingetragen wurden. Wir nehmen als Unterbau der Kultur und der Gesellschaft überhaupt die Kommunikationsstruktur an« (Flusser 2009, 36). Diese auf Kürze getrimmte Klassifikation Husserls als Propheten des »Ordnungs-Konstruktivismus« lässt sich schwer als These, eher als Provokation verstehen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Anlage« oder »Entropie« formuliert, sondern gleichfalls evolutionistisch konzipiert. So spricht er z.B. davon, dass die Krise des Abendlandes, die in »Auschwitz« kulminiert, schon immer im »Programm« der Geschichte angelegt war:

»Ist doch das Monströse an Auschwitz, daß es nicht etwa ein sich nie wiederholender Unfall war, sondern die erste Verwirklichung einer Anlage im Programm des Westens, daß es der erste perfekte Apparat war.« (Flusser 1990a, 62-63)

Darüberhinaus unterscheidet sich Flussers Diagnose von Husserls in dem Punkt, wie sie auf die Krise reagieren. Husserl (Hua VIb, 346-348))schlägt als Lösung der Krise einen Rückbezug der Wissenschaften auf die Lebenswelten vor, wofür die Phänomenologie verantwortlich sein soll. Bei Husserl (Hua VIa, 13) bedeutet dies auch eine Rückkehr zur eigentlichen Berufung des »Menschentums«, das zurück zum Pfad der Vernunft findet, wie ihn die alten Griechen urgestiftet hätten, und damit seiner ursprünglichen »Entelechie« folgt. Flusser stellt, typisch für Krisenmodelle, zwei Ausgänge aus der Krise zur Option: Zum einen den Absturz in die »Bodenlosigkeit«,[26]

26 | Christoph Ernst sieht in Flussers »Metapher« der Bodenlosigkeit gar eine Kritik an Husserls Lebenswelt-Konzept. Dieses Konzept fuße auf den beiden Begriffen »Boden« und »Horizont«. Autoren wie Bernhard Waldenfels oder Niklas Luhmann haben auf die Aporien dieser Idee hingewiesen. Boden und Horizont widersprechen sich. Husserls Anspruch, mit der »Lebenswelt« eine letztregelnde Grundlage aller Sinnbezüge (»Boden«) zu beschreiben, ist mit der offenen Struktur der Sinnbezüge (»Horizont«) unvereinbar«. Auch Flusser reagiert nach Ernst auf diesen Widerspruch, wenn er sich mit der Metapher der Bodenlosigkeit vom Boden ablöst und damit zur Lebenswelt als vorausgesetzten Sinnbezug auf Distanz geht. Bodenlos ist man abgehoben von der letztregelnden Grundlage aller Sinnbezüge. Sinnbezüge müssen dann in der Offenheit des Horizonts immer wieder aufs Neue hergestellt werden. Ernst spekuliert, Flusser habe mit seinem Plädoyer fürs Übersetzen mit dem Begriff der Kommunikation gar eine Neukonzeption von Husserls Lebenswelt versucht. Kommunikation betone dann die Notwendigkeit, Sinn immer aufs Neue im performativen Vollzug auszuhandeln (Ernst 2006). Eine solche Sicht übersieht, dass keine Kommunikation, z.B. ein Gespräch, voraussetzungslos ist. Die Welt ist schon da. Nicht einmal Flusser geht von einer Voraussetzungslosigkeit der Kommunikation aus, auch wenn seine »Bodenlosigkeit« und die Nulldimensionalität der Nachgeschichte diesen Gedanken verführerisch machen. Im Gegenteil betont Flusser die Wichtigkeit eines Codes für eine Kultur. Ein Code als gegebene Konvention funktioniert praktisch als vorausgesetzte Sinnmöglichkeit. Ernst übersieht außerdem, dass sich Flusser nicht wirklich in seinem Denken von einem Boden löst. Ganz im Gegenteil steht er felsenfest in seiner zurechtgestutzten theoretischen Architektonik, mit der er sich grob gesagt ins 19. Jahrhundert verpflanzt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ein absurdes Leben ohne jeden Sinn (Flusser 1992a); zum anderen einen erfolgreichen Übergang in die Nachgeschichte, in der es gilt, dem »Menschentum« eine neue Berufung zu geben – wofür Flusser dann eine »neue« positive Anthropologie verfassen will (Flusser 1998b). Während der Absturz in die Bodenlosigkeit bei Flusser der ersten Option eines Ausgangs aus der Krisis bei Husserl gleicht, bei dem es heißt: »Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei« (Hua VIb, 347), setzt sich Flusser mit dem Appell eines (sinnvollen) Übergangs in die Nachgeschichte von Husserls zweiter Option ab. Husserl favorisiert die »Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie«, d.h. eine Rückbesinnung auf den Ursprung des Europäischen im Geiste der griechischen Antike und dessen eigentlicher Berufung. Flussers programmatische Rede vom Übergang in die Nachgeschichte hingegen optiert für einen Neuanfang – auch wenn sich dieser als eine Art Neuauflage des »europäischen Geistes« im neuen Gewand entlarven lässt. Entscheidend ist, dass der Übergang in die Nachgeschichte, Flussers Geschichtskonzeption folgend, zwangsläufig stattfindet: Es sei Zeit für eine fundamentale Revolution.

Meinte Revolution klassisch eine Umkehrbewegung zurück an einen Ausgangspunkt, so verschiebt sich diese Bedeutung mit der Neuzeit zu einem modernen Revolutionsbegriff, der zu einer metahistorischen Kategorie wird. Wie der Historiker Reinhart Koselleck (1989, 76-86) zeigt, dient der Revolutionsbegriff als Kollektivsingular von nun an dazu, die geschichtliche Erfahrung zu ordnen. Dieser Ordnungsbedarf entsteht allererst deswegen, weil die Vorstellung von Geschichte selbst verzeitlicht wird. In der Neuzeit löst man sich von der klassischen, oft als zyklisch beschriebenen Geschichtsvorstellung einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen«. Ging dieses Geschichtsbild mit seiner »naturalen« Metaphorik von notwendigen Rückkehrbewegungen an den Ausgangspunkt aus, etwa bezüglich der zyklischen Abfolge von Staatsformen, so wird beim Übergang in die Moderne der Ausgang der Geschichte mit ihrer Verzeitlichung ungewiss. Revolution bedeutet dann nicht mehr die Rückkehrbewegung an den Ausgangspunkt, sondern meint einen historischen Bruch mit offenem Ausgang. Mit der Französischen Revolution, dem Paradigma moderner Revolutionen, fügt sich in den modernen Begriff die Erfahrung der Beschleunigung, welche den Eindruck transportiert, Geschichte passiere in der eigenen Gegenwart schneller als zuvor und dieses Tempo werde sich in der Zukunft weiter steigern. Diese neue

---

Der Ausdruck »Bodenlosigkeit« findet sich bereits prominent in Heideggers (1967) »Sein und Zeit« als Bedeutung von »Modus eines bodenlosen Schwebens« (1967, 177).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Wahrnehmung von Geschichte, das Herausstellen der eigenen Zeit als eine besondere historische Situation, führt zu einer Reihe von Prognosen über den geschichtlichen Verlauf, die Alternativen zu der heilsgeschichtlichen-religiösen Erwartung vom Ende der Welt bereit stellen. Mit der veränderten Erwartungshaltung gegenüber der Zukunft richtet sich gleichfalls der Blick auf die Vergangenheit neu aus; Geschichte verläuft jetzt in einer unumkehrbaren Richtung.

Interessant ist nun hierbei, dass der Revolutionsbegriff »den Schritt von der politischen zur sozialen Revolution« (Koselleck 1989, 79) geht. Revolutionen werden zum Mittel des sozialen Fortschritts. Entscheidend ist hierbei die Raumdimension. Der soziale Fortschritts betrifft seit der Deklaration der Menschenrechte von seiner Intention her die gesamte Menschheit. Revolution ist wesentlich eine globale Angelegenheit, sie ist »Weltrevolution« (Koselleck 1989, 80). Diese zeitliche und räumliche Semantik des modernen Revolutionsbegriffs impliziert ihre Dauer. Geschichte ist solange Revolution bis die sozialen Ziele weltweit erreicht worden sind. Mit dieser Ausdehnung zum geschichtlichen Dauerzustand wird die Revolution in ihrer Ereignishaftigkeit zugleich fraglich. Wenn die ganze Geschichte der Zukunft revolutionäre Tat wird, wie erkennt man die wahre Revolution gegenüber der falschen? Wie Koselleck erhellt, ist die permantente Revolution vor allem eine »geschichtsphilosophische Kategorie«, welche der »Bewußtseinsbildung des Proletariats« diente. Mit dieser Kategorie lässt sich ein politisches Programm formulieren und die Vorstellung eines Klassenfeindes festigen. So wird Revolution zu einem Tätigkeitswort, Revolutionen werden machbar. Insofern das Endziel der Revolution eine Aufhebung der Herrschaft ist, wie etwa in der Programmatik des »Kommunistischen Manifests« (Marx und Engels 1972, 482), bleibt dieses Ziel empirisch uneinholbar. Revolution wird zur paradoxen Utopie, die jedoch praktisch wirksam werden kann, in dem sie »Geschichte von den jeweiligen Zukunftsentwürfen her mobilisiert« (Koselleck 1989, 85). Alle diejenigen, die im modernen Sinne eine Revolution ausrufen, müssen sich somit zwei Fragen stellen: Erstens, was zeichnet die beschworene Revolution aus, dass es sie zur wahren Revolution macht? Zweitens, woher nimmt der Verkünder diese historische Gewissheit?

Flusser bezieht sich in seiner Rede von Revolution auf die »sogenannte zweite Industrielle Revolution« (2007b, 235) und greift damit eine zunächst von Wirtschaftshistorikern gebrauchte Bezeichnung einer zweiten Phase der Industrialisierung, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts beginnt und mit der man den Aufstieg der chemischen und elektrotechnischen Industrie, aber auch Fordismus und Taylorismus verbindet. Kulturpessimistische Autoren, wie etwa Gehlen, diskutieren unter diesem Schlagwort eine Radikalisierung der Effekte der Industrialisierung in Bezug auf ihre gesellschafltichen Auswirkungen. Flusser nimmt diesen Faden auf und definiert die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Rede von der zweiten Industriellen Revolution um. Ihm geht es nicht um eine Radikalisierung der Industrialisierung, sondern um einen neuen Typ von Revolution, der *Informationsrevolution*:

»Die erste Revolution hat die Arbeit verwandelt, also das Verhältnis zwischen Mensch und Welt, aber auch das Verhältnis zwischen Mensch und Werkzeug. Die Folgen sind das Proletariat und der Funktionär, d.h. Menschen, die in Funktionen von Werkzeugen leben, bei denen sich also das traditionelle Verständnis zwischen Mensch und Ding umdreht. Eine neue Anthropologie ist vonnöten. Die zweite Revolution hat die Kommunikation verwandelt, also das zwischenmenschliche Verhältnis, und man beginnt erst jetzt zu sehen, was das bedeutet. Das Wichtigste ist nicht, wie man zuerst glaubte, daß alle Informationen überall zugleich zur Verfügung stehen (das ist nicht nur nicht das Wichtigste, es ist nicht einmal wahr), sondern das Wichtigste ist, daß sich die Codes, dank derer sich die Menschen verständigen, um der Welt und dem Leben darin einen Sinn zu geben, verwandeln. Eine Kommunikologie ist vonnöten und auch tatsächlich im Begriff, ausgearbeitet zu werden.« (Flusser 2007b, 235-236)

Die Informationsrevolution verstärkt für Flusser nicht einfach die Effekte der Industrialisierung, sondern es geht um einen ganz anderen Typ historischer Entwicklung. In Flussers Geschichtsmodell stellt die Industrialisierung nicht einmal eine Zäsur dar, sondern erst die Digitalisierung. Diese bedeutet eine Veränderung unserer Kommunikationsweisen entlang der Verbreitung von Fotoapparaten, Fernseher und Computer. Stehen die Veränderungen der Arbeitsverhältnisse, der Produktionsweisen, im Anschluss an die Analysen Karl Marx' und Friedrich Engels bei marxistisch inspirierten Diagnostikern im Vordergrund, so zielt Flusser auf unsere Kommunikationsweise ab. Und mehr noch, er stellt unsere Kommunikationsweisen nicht nur ins Zentrum seines Interesses, sondern behauptet, dass sich unsere Kultur immer dann stufenartig im Großmaßstab verändere, wenn sich unsere Kommunikationsweise radikal ändert. Insofern ist es berechtigt, Flusser zu den Gründungsfiguren eines geschichtsphilosophisch inspirierten Mediendiskurses zuzuordnen, deren Diagnosen von der Annahme eines Medienbruches beherrscht wird und die die historische Veränderung monokausal auf die Entwicklung neuer Informations- und Kommunikations*technologien* (folgend IuK-Technologien) zurückführen (Mersch 2006, 45). Der Übergang in die Nachgeschichte ist somit technisch verursacht. Erst die jetzige Informationsrevolution beendet die lange Epoche der Geschichte, die ihren Anfang in der neolithischen Revolution findet und mehrere Jahrtausende umfasst.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

2.2.4 Geschichte und Nachgeschichte

Um den diagnostizierten Wandel zu beschreiben, kontrastiert Flusser seine gegenwärtige Situation mit historisch vorangegangenen Situationen. Das vierte zentrale Theorem bildet daher sein Geschichtsmodell samt der These eines Übergangs in die Nachgeschichte. Flusser setzt vier Zäsuren in der Menschheitsgeschichte an, von denen zwei radikaler Art sind. Die erste Zäsur wird ex negativo gezogen, indem sie die Grenze zwischen der Existenz von Menschen, also dem Anfang der Kulturgeschichte, und einem »Davor« fingiert. Mit dieser ersten Zäsur befinden wir uns in der *Epoche der Vorgeschichte*, der Zeit der Urmenschen. Darauf folgt eine erste radikale Zäsur in kultureller Hinsicht, nämlich der Übergang von einer nomadischen in eine sesshafte Lebensform im Zuge der neolithischen Revolution um 10.000 v. Chr. Mit diesem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht beginnt die *Epoche der Geschichte* im engeren Sinne. Aus dieser Epoche, die Flusser noch einmal in zwei Phasen unterteilt, in eine »magische« und eine »historische«, wechseln wir jüngst in die *Epoche der Nachgeschichte* und damit erneut – so die Diagnose – in eine nomadische Lebensform. In jeder dieser drei Epochen der Menschheitsgeschichte, Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte, steht der Mensch in einer bestimmten Einstellung zur Welt. Diese gibt die Typik einer jeden Epoche wieder.[27] Weil die gegenwärtige Zäsur nach Flusser von ihrem Ausmaß her nur mit der neolithischen Revolution vergleichbar ist, ist sie die zweite radikale Zäsur in der Menschheitsgeschichte. Diese gegenwärtige Zäsur fußt auf der Krisenhaftigkeit des 20. Jahrhunderts und wird durch die Informationsrevolution ausgelöst.

Dass Flusser den Stellenwert der Informationsrevolution mit der neolitischien Re-

27 | Wenn Flusser von einer solchen Typik einer Epoche ausgeht, erinnert dies an das Mentalitätskonzept der Historiker rund um die französische Zeitschrift Annales (Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel) – jedenfalls gemäß der Einschätzung Jakob Tanners. Letzerer erläutert, wie die französischen Historiker mit der Idee der »long durée« Epochen als längere Zeiträume spezifischer »Wahrnehmungs- und Empfindungsgewohnheiten« analysiert. Wobei Epochen hiernach »Dispositionen, Dispositive, Weisen des ›In-der-Welt-seins‹« (Tanner 2004, 66) sind. Das Konzept der Mentalität soll diese Struktur einer Epoche greifbar machen, woran nicht nur »Foucaults Konzeption diskursiver Regelmäßigkeiten und epistemischer Brüche« (Tanner 2004, 67) anzuschließen scheint, sondern auch Flusser diese Idee der Mentalität einer Epoche aufnimmt. Flusser jedoch tappt genau in die Falle, die die Historiker mit diesem Konzept umgehen wollten, wenn sie eine strenge »Kontextualisierung historischer Analysen« (Tanner 2004, 66) fordern und Flussers Ansatz gerade von seinen radikalen Dekontextualisierungen lebt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

volution gleichsetzt, erinnert an die Diagnose Gehlens, der ebenfalls von einem Ende der Geschichte spricht (Gehlen 1957, 23) und die Transformation unserer Kultur durch die Entwicklung des technischen Fortschritts mit der neolithischen Revolution vergleicht:

»Es gibt in der Geschichte der Menschheit sehr seltene stufenartieg Großereignisse irreversibler Natur, welche die gesamte Menschheitsgeschichte sozusagen auf ein noch nicht dagewesenes Niveau stellen [...]: es handelt sich einmal um den prähistorischen Übergang von der Jägerkultur zur Seßhaftigkeit und zum Ackerbau, also zum Neolithikum, und dann um den modernen Übergang zum Industrialismus.« (Gehlen 1957, 87)

Die Veränderungen, die Gehlen in den Blick nimmt, sind diejenigen, die sich im Zuge der Industrialisierung und dem Übergang in eine »Maschinenkultur« eingestellt haben. Kennzeichnend für die Maschinenkultur ist für Gehlen eine Superstruktur aus Technik, Naturwissenschaft und Industrie. Diese drei Instanzen stehen in einer derart verzahnten Verbindung miteinander, dass sich einerseits nicht sinnvoll danach fragen lässt, welche Instanz die anderen bedingt (sie bedingen sich alle gegenseitig). Andererseits funktionieren sie nach gemeinsamen Prinzipien. So findet sich beispielsweise die aus der kapitalistischen Produktionsweise bekannte Arbeitsteilung und Spezialisierung in den Wissenschaften wieder. In der Konsequenz führt diese übergreifende Industrialisierung nach Gehlen unter anderem dazu, »daß sich ein zusammenhängendes Weltbild aus den Wissenschaften heraus nicht mehr erstellen läßt« (Gehlen 2004, 305). Die Wissenschaften erfüllen nicht mehr wie im 19. Jahrhundert die Aufgabe, ihr Erkenntnisanliegen mit einer praktisch-moralischen Orientierung für unser Handeln zu verbinden. Sie liefern keine Weltanschauung mehr, nach der wir einheitlich die Welt verstehen und uns so in dieser orientieren können. Wenn Gehlen von Post-Histoire (Nachgeschichte) spricht, dann meint er damit genau diesen Umstand – das Ende der »Ideengeschichte« bzw. der Aufklärung als der »Epoche der großen diesseitigen Gestaltungsideologien, die 1789 begann« (Gehlen 2004, 310). Eine große Gestaltungsidee, wie sie für die Aufklärung typisch war, können wir nach Gehlen von den modernen, spezialisierten Wissenschaften nicht mehr erwarten:

»Jede seriöse Wissenschaft ist so weit in ein Geäst von Einzelfragestellungen auseinandergegangen, daß sie sich gegen die Zumutung einer Allkompetenz aufs entschiedenste wehren würde, sie hätte dann nämlich überhaupt keine Sprache.« (Gehlen 2004, 303)

Die Wissenschaften können dem Bedürfnis nach einer Erklärung der Welt im Ganzen, nach einer Weltanschauung, schon deswegen nicht nachkommen, weil ihre Speziali-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

sierung mit einer Verkomplizierung einhergeht. So sei etwa in der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts der Versuch gescheitert, die Relativitätstheorie in der Populärliteratur allgemein verständlich darzustellen. Die Gehlen'sche Diagnose des Post-Histoire bezieht sich demnach auf das Ende eines bestimmten geistesgeschichtlichen Anspruchs im Zuge der Industrialisierung.

Im Gegensatz zu Gehlen geht es bei Flusser nicht nur nicht um eine Radikalisierung der Industrialisierung, sondern der Essayist scheint ebenso wenig Gehlens Einschätzung zu teilen, dass eine Gesamtdeutung der Welt in der Spätmoderne nicht mehr möglich sei. Im Gegenteil, Flusser versucht sich gerade mit seiner Kommunikologie über die Zersplitterung der Disziplinen hinweg zu setzen (Flusser 2009, 26). Flussers Diagnose evoziert die Frage nach dem Verlauf der Menschheitsgeschichte. Wie kommt es zu diesem behaupteten Übergang in die Nachgeschichte? Flusser modelliert Geschichte evolutionistisch. Geschichtsphilosophisch unterscheidet er zwischen Natur- und Kulturgeschichte und verankert den Verlauf der letzteren in den Gesetzen der Naturgeschichte. Diese denkt er als einen sich selbst steuernden Prozess, dessen Eigengesetzlichkeit treffend durch den Bereich der Physik beschrieben werde, der sich Thermodynamik nennt. Thermodynamik ist die Lehre oder Modellierungsstrategie, welche das Verhalten mikroskopischer physikalischer oder chemischer Systeme unter dem Gesichtspunkt der Energie betrachtet. Ein System kann Energie aufnehmen, umwandeln oder abgeben. Wie dies von statten geht, beschreiben die vier Hauptsätze der Thermodynamik. Eine popularistische Aneignung zielt meist allein auf den 2. Hauptsatz ab, dessen Bedeutung jedoch prinzipiell nur in Bezug auf die drei anderen Hauptsätze sinnvoll ist. Zu beachten ist hierbei, dass erstens einige Prozesse der Energieumwandlung irreversibel sind, sie können nicht rückgängig gemacht werden. So fließt etwa Wärme vom kälteren Körper zum wärmeren, aber niemals umgekehrt und mechanische Energie kann in Wärme umgewandelt werden, aber nicht umgekehrt. Zweitens kann man in einem abgeschlossenen System nicht allein aus den Energieumwandlungen ablesen, in welche Richtung sich die Prozesse vollziehen, weswegen man das Maß der Entropie im 2. Hauptsatz einführt. Die vier Gesetze der Thermodynamik seien hier kurz referiert:

- 0. Hauptsatz: Alle Systeme, die mit einem gegebenen System im thermischen Gleichgewicht stehen, stehen auch untereinander im thermischen Gleichgewicht.
- 1. Hauptsatz: In einem abgeschlossenen System ist die Gesamtenergie, d.h. die Summe aller Energieformen, konstant.
- 2. Hauptsatz: Die Entropie eines abgeschlossenen Systems nimmt niemals ab. Bei reversiblen Prozessen bleibt sie konstant, bei irreversiblen nimmt sie zu.
- 3. Hauptsatz: Es ist unmöglich durch irgendeinen Prozess mit einer endlichen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

> Zahl von Einzelschritten, die Temperatur eines Systems auf den absoluten Nullpunkt von 0 K (Kelvin) zu senken.

Während die Energie eines Systems eine Erhaltungsgröße darstellt (die Gesamtenergie nimmt in einem geschlossenen System nie ab), wird die Entropie in der Thermodynamik als eine Zustandsgröße verwendet; ihre Veränderung bezieht sich daher auf Zustände eines Systems zu verschiedenen Zeitpunkten. Über die Differenz des Entropiemaßes zu diesen Zeitpunkten lassen sich Aussagen über die zeitliche Richtung machen, in die sich das System entwickelt. Bei irreversiblen Prozessen in einem abgeschlossenen System nimmt dessen Entropie immer zu. Betrachtet man das Universum als ein geschlossenes System und lässt damit faktisch die drei anderen Hauptsätze der Thermodynamik außer Acht, ergibt sich die Annahme einer steigenden Entropie des Universums, was zwangsläufig auf den sogenannten »Wärmetod« hinaus laufen müsste. Gemeint ist hiermit eine vollständige Umwandlung aller anderen Energieformen in Wärme, was einen Stillstand aller Prozesse bedeutet. Der Wärmetod käme dann einem »Kältetod« gleich, weil er nicht nur den Tod aller anderen Energieformen meint, sondern auch den Tod der Wärme selbst, weil ein solches stabiles Gleichgewicht nur beim absoluten Nullpunkt (0 Grad Kelvin) erreicht werden kann. Dies ist allerdings nach dem 3. Hauptsatz in der Natur eben nicht möglich. Aus dem 2. Hauptsatz die kosmologische These abzuleiten, dass der Planet Erde naturgeschichtlich auf den Wärmetod zuläuft ist thermodynamisch nicht korrekt.

Dessen ungeachtet erfreut sich sowohl der Begriff der Entropie als auch der des Wärmetods insbesondere bei kulturpessimistischen Autoren im 20. Jahrhundert großer Beliebtheit. Wie Christian Thies (2004, 196) herausstellt, begehen die Autoren bei der Übetragung physikalischer Konzepte auf die Verfasstheit der Kultur oder Lebenswelt häufig folgende Fehler: Erstens berücksichtigen sie nicht die unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen, bei Flusser etwa die Skalen der Naturgeschichte im Vergleich zur Kulturgeschichte. Zweitens mißachten sie ebenso die unterschiedliche Größenordnung der Systeme. Während das »System« Menschheit Milliarden von Individuen umfasst, beziehen sich die thermodynamischen Gesetze auf Systeme mit Trillionen von Molekülen. Drittens wird nicht beachtet, dass das Entropie-Gesetz nur für isolierte, geschlossene Systeme zutrifft, die in der Wirklichkeit selten vorkommen. Viertens spricht der Bedeutungsunterschied der Ordnungsbegriffe dagegen, die thermodynamischen Gesetze auf soziale Systeme zu übertragen. Während in der Thermodynamik Gleichgewicht und Unordnung korrelieren, sind es in der sozialen Welt eher Gleichgewicht und Ordnung, ganz zu Schweigen von der normativen Dimension, die in sozialen Ordnungen immer inkorporiert ist, in physikalischen oder chemischen aber nicht. Die Kritikpunkte von Thies lassen sich eins-zu-eins auf

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Flussers Gebrauch des Entropiegesetzes übertragen: Bei Flusser wird durch eine verkürzte, kosmologisch-aufgeblasene Lesart des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik der Verlauf der Naturgeschichte insgesamt vom Entwicklungsgesetz der Entropie bestimmt, was bedeutet, dass die Natur, gemeint ist der Planet Erde, auf ihren Wärmetod zuläuft. Die Menschheit ist so gesehen zweifach zum Tode verdammt; zu dem je individuellem sowie zu dem Tod der Gattung durch das Ende jedes Lebens auf unserem Planeten. Mit dieser Mißdeutung des Entropiegesetzes forciert Flusser noch einmal seine ›Todes-Anthropologie‹ samt kulturpessimistischem Unterton. Ebenso verstärkt er hierdurch seinen Appell, sich gegen diese doppelte Verdammnis zum Tode aufzulehnen. Konsequent deutet er Kulturgeschichte als Invertierung der Naturgeschichte im kleinerem Maßstab. Guldin, Anke Finger und Gustavo Bernardo beschreiben Flussers Modellierung daher als Epizyklus:

»Der größere Kreis der kosmischen Entropie rotiert in die eine Richtung, der andere, viel kleinere der menschlichen Bestrebungen in die andere und widerspricht damit dem allgemeinen Trend. Dabei wird er aber auf der größeren Schleife mitgetragen und letztlich damit zum Scheitern verurteilt.« (Guldin, Finger und Krause 2009, 77)

Der Tragik trotzend, unweigerlich dem Tod ausgeliefert zu sein, liegt für Flusser die Würde und Freiheit des Menschen genau darin, sich dem Tod gegenüber kulturschaffend aufzulehnen und damit die Natur doppelt zu negieren. Man verneint für die Dauer seines (würdigen) Lebens die menschliche Endlichkeit, sowie das Ende der Welt im Wärmetod der Natur (Flusser 1989b, 41).

Ausschlaggebend für die parallele Modellierung von Natur- und Kulturgeschichte vom 2. Hauptsatz der Thermodynamik aus, ist die statistische Formulierung der Entropie als Maß für die Unordnung der Elemente eines Systems, wie sie der Mathematiker Rudolf Clausius im Jahr 1895 in die Physik einführte (Thies 2004, 191-192). Geht es in der Thermodynamik um die Struktur der Moleküle eines Systems und deren Ordnung, so übertragen Shannon und Norbert Wiener in ihren jeweiligen nachrichtentechnischen Theorien dieses Maß auf die Ordnung von Signalen in technisch übermittelten Nachrichten, auf deren Überlegungen sich Flusser zu stützen scheint. Mathematisch gesehen ist Information eine Funktion zur Beschreibung des Informationsgehaltes einer Situation. Wenn die Nachrichtenübertragung als Situation modelliert wird, bei der aus einer gegebenen Auswahl x an Nachrichten nacheinander je eine Nachricht gezogen wird, dann entspricht die Information der Entropie: »Sie wird als Funktion der verschiedenen hier vorkommenden Wahrscheinlichkeiten ausgedrückt – der Wahrscheinlichkeit, einen bestimmten Zustand in einem Nachrichten erzeugenden Prozeß zu erreichen, und der Wahrscheinlichkeit, daß, wenn dieser Zu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

stand erreicht ist, bestimmte Zeichen als nächste ausgewählt werden« (Weaver 1979, 22). Shannon verwendet die Entropie als Funktion, mit der er die Wahrscheinlichkeit des Auftretens eines Ereignisses aus einer gegebenen Menge möglicher Ereignisse bestimmen kann. Entropie ist hier ein Maß für Wahlfreiheit oder Information (Shannon 1976, 59-68). Information, so erläutert Weaver, bezeichnet unabhängig von der Bedeutung einer Nachricht, »was gesagt werden könnte. Das heißt, Information ist ein Maß für die Freiheit der Wahl, wenn man eine Nachricht aussucht« (Weaver 1979, 18). Um ein Beispiel Weavers anzuführen: Wenn eine gezogene Nachricht (oder Zeichen) das Wort »the« ist, ist die Wahrscheinlichkeit gering, dass die nächste Nachricht ebenfalls ein Artikel ist, und sie ist gering, dass die nächste Nachricht nicht ein Substantiv ist – und zwar insofern das Nachrichtenziehen die Bildung eines Satzes auf Englisch modelliert. »The« schränkt daher die Wahlfreiheit der nächsten Nachricht in relativ großer Hinsicht ein. Information sagt hier also vor allem darüber etwas aus, welche Nachrichten sinnvoll nacheinander gezogen werden können.

Shannon misst mit dem Informationsbegriff die Wahrscheinlichkeit möglicher Störungen. Umgekehrt gilt, je höher die Wahrscheinlichkeit des Auftretens eines Signales, desto geringer ist sein Informationsgehalt. Im Extremfall, wenn die Wahrscheinlichkeit des Auftretens eines Signals gleich 1 ist, ist der Informationsgehalt des Signals gleich 0. Die Unordnung der übertragten Nachricht, d.h. ihre Entropie, ist gleich 0. Damit enthält die Nachricht nützliche, im Sinne einer geringen Wahrscheinlichkeit, Information. Je wahrscheinlicher ein Zustand ist, desto weniger informativ ist er – so Flussers dekontextualisierte Formel, die er auf die Kulturgeschichte anwendet. Der Zustand des Wärmetod sei, auf eine mathematische Formel gebracht, der wahrscheinlichste Zustand der Welt. Alles gegen diese Tendenz der Naturgeschichte Gerichtete ist Kultur. Kultur lehnt sich gegen den Tod auf, wenn sie dazu dient, unwahrscheinliche Zustände herzustellen, zu informieren. In diesem Sinne versteht Flusser die Kulturgeschichte als »Negentropie« (Flusser 2009, 49), als negativ entropischen Prozess. »Der Mensch ist ein Tier, das entgegen der Tendenz zur Entropie bemüht ist, Informationen zu erhöhen« (Flusser 2009, 206). Mit dieser Transformation begeht Flusser übrigens genau einen solchen Verwechslungsfehler, wie sie von Husserl in der »Krisis« kritisiert werden. Flusser nimmt folglich die »Methode« namens Information/Entropie für »wahres Seyn« (Hua VIa, 52), wenn er die Aussagen der mathematischen Funktion in ontologische Aussagen über die Natur- und Kulturgeschichte transformiert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

2.3 Flussers Standpunkt

Die Informations- oder Kommunikationsrevolution überhöht die Industrielle Revolution noch einmal deswegen, weil Arbeit selbst zur Informationsangelegenheit wird. Arbeiten selbst bedeutet immer öfter informieren. Wenn also Informationen überhaupt eine so wichtige Rolle für unsere Lebensform spielen und wenn sich unsere Gesellschaft so verändert, dass Arbeit immer häufiger symbolische Arbeit ist, dann scheint es nur folgerichtig, wenn Flusser für seine Diagnose den Standpunkt der Information bzw. der Kommunikation einnimmt. Von diesem Standpunkt aus versucht er nun »das ganze Feld der Kultur ins Auge« (2007b, 245) zu fassen.

2.3.1 Information und Kybernetik

Der Begriff der Information steht ebenso wie die Leitdifferenz analog-digital am Anfang des Diskurses des Digitalen. Dieser Informationsbegriff lehnt sich in der Regel an die technisch-naturalistische Deutung an, welche im Anschluss an Shannons mathematische Informationstheorie und Wieners Kybernetik in verschiedenen Wissenschaften sowie in der Alltagssprache populär wurde. Der Begriff selbst ist älter. Wie Peter Janich aufweist, ist ihm seit der Antike eine Zweideutigkeit eingeschrieben: Information kann mit dem *Anspruch von Bedeutung und Geltung* verwendet werden oder ohne diesen Anspruch (Janich 1998). In der ersten Variante bezieht er sich auf eine Orientierungsleistung. Will man sich informieren, ist man auf die Annahme einer Verständlichkeit und Geltung der Information angewiesen. Anders verhält es sich in rein technischer Hinsicht, für die die Frage von Bedeutung und Geltung uninteressant ist, geht es hier doch um einen quantitativen Informationsbegriff (Übertragen, Speichern und Darstellen von Informationen).

Mit der Technisierung des Informationsbegriffes durch Shannon wird Information zum quantitatven Maß der Aufhebung einer ungewissen Situation in Bezug auf die Eintrittswahrscheinlichkeit von Signalen. Deutet man diese Definition semiotisch, in Bezug auf zwischenmenschliche Kommunikation, wie es Weavers Kommentar zu Shannons Theorie propagiert, muss es zwangsläufig zu Missverständnissen kommen (Kornwachs 1987). Während Shannon bewusst von einer semiotischen Ebene der Nachrichtenübertragung absieht, und damit seine Theorie auf die technische Realisierung der Nachrichtenübertragung unabhängig von ihrem Inhalt begrenzt, identifiziert Wiener in seiner Kybernetik die nachrichtentechnischen Vorgänge in einer Maschine mit den Vorgängen in lebendigen Organismen, wie etwa dem Mensch (Wiener 1966, 26). In beiden Systemen vollzieht sich die Regelung und Steuerung der Systemprozesse über den Austausch von Signalen. Für Wiener bedeutet eine Zunahme

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

an Information eine Zunahme an Ordnung in einem System, also umgekehrt wie bei Shannon. Hierfür verwendet Wiener den Begriff der Negentropie. »Der Betrag an Information wird daher so bestimmt, daß er größer Null ist, wenn die Wahrscheinlichkeit des zugehörigen Ereignisses kleiner als eins ist« (Wiener 1966, 29).

Das Informationsverständnis im Diskurs des Digitalen basiert im Wesentlichen auf der an Shannon anknüpfenden Deutung, wie sie Wiener in seiner klassischen Kybernetik popularisierte. Information ist hier »immer als Resultat einer selektiven Kommunikation zwischen einem System und seiner Umwelt« (Münker 2005, 98) zu verstehen. Die weitere Diskussion in der Kybernetik 2. Ordnung sowie in der Systemtheorie nach Niklas Luhmann ist für Flussers Informationsbegriff irrelevant. Entscheidend an dieser kybernetischen Basis ist die mit Wiener eingeführte *Naturalisierung* des Informationsbegriffs, worauf Janich hinweist:

»Insofern ist Wieners immer wieder zitiertes Diktum ›Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at at the present day.‹ ein Bekenntnis zu einem naturwissenschaftlichen Materialismus, der nicht reflektiert, daß Materie und Energie Fachtermini naturwissenschaftlicher oder metanaturwissenschaftlicher Theorien sind, deren Semantik ohne Rückgang auf menschliche Handlungen des Messens und Experimentierens ungeklärt bleibt.« (Janich 1998, 172)

Zwar verwendet auch Wiener den Informationsbegriff nicht in semantischer Hinsicht, er sieht von Inhalten ab, jedoch gleicht sein kybernetisches Programm einer Reduktion der menschlichen Kommunikation auf die technische Verschlüsselung, Übertragung und Entschlüsselung von Signalen. Die von Janich kritisierte Naturalisierung des bereits technisch verstandenen Informationsbegriffes (der von Inhalten absieht) besteht eben in der Annahme, die nachrichtentechnische Beschreibung sei hinreichend, um das Phänomen der Kommunikation zu beschreiben, ja um überhaupt Gesellschaft verstehen zu können:

»Der Leitgedanke des vorliegenden Buches ist, daß Gesellschaft nur durch das Studium der Nachrichten und der zugehörigen Kommunikationsmöglichkeiten verstanden werden kann, und daß Nachrichten von Mensch zu Maschine, von Maschine zu Mensch und von Maschine zu Maschine in der zukünftigen Entwicklung der Nachrichten und Kommunikationsmöglichkeiten eine immer größere Rolle zu spielen berufen sind.« (Wiener 1966, 20-21)

Flusser lehnt sich einerseits an den antiken Sprachgebrauch an, wenn er unter *informatio* sowohl den Prozess des Formens, durch den Stoff in eine Form gebracht wird, als auch das Produkt dieses Vorgangs versteht und gleichfalls sowohl die wörtliche

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

als auch die übertragende Verwendung dieses Begriffs in Anschlag bringt (Flusser 2006b, 21-22). Dennoch schließt er sich an dieses nachrichtentechnische Modell des Kommunizierens an, auch wenn es ihm explizit in seiner Kommunikologie um eine geisteswissenschaftliche Deutung der Kommunikation geht, um die bedeutende Welt. Gleichzeitig will Flusser jedoch mit seiner Kommunikologie eine Art Meta-Theorie aufstellen, die die Trennung in Geistes- und Naturwissenschaften aushebelt. Er suggeriert, dies sei von der Verfasstheit des Gegenstandes (der Kommunikation) geboten:

»Es wird ersichtlich, daß es die Aufgabe der Kommunikationstheorie ist, die menschliche Kommunikation als natürliches Phänomen mit anti-natürlicher Tendenz zu untersuchen. In diesem Sinne läßt sich behaupten, daß es sich bei dieser Theorie um eine ›allgemeine Theorie‹ handelt.« (Flusser 2007b, 247)

Da für Flusser Kommunizieren ein Vorgang ist, der durch die Verdammnis zum Tode motiviert ist, ist er zugleich ein »natürliches« Phänomen, in dem Sinne eine dem Wesen des Menschen zugehörige Fähigkeit und eine Art Trieb zu sein, und ein kulturelles, »anti-natürliches« Phänomen, weil sich dieser Vorgang gegen die menschliche Endlichkeit und den Wärmetod der Erde richtet.

Mit der informationstheoretischen und kybernetischen Verzahnung von Information und Entropie kommt Flusser dann zu dem Schluss: Je informativer eine Kultur ist, desto besser erfüllt sie ihre Aufgabe, sich gegen die Entropie der Naturgeschichte zu stellen, d.h., den Tod vergessen zu können. Kommunizieren ist somit der natürlich-kulturelle Vorgang der Negentropie. Information wird hiermit zu einer attributiven Bewertung der eigenen Kultur. Flusser neigt dazu, diese Bewertung in der extremen, binären Codierung vorzunehmen: Entweder ist die Kultur informativ oder sie ist es nicht. Flusser schließt hier ein weiteres Mal an den Diskurs der Kybernetik an, dem man die Absicht unterstellt, entlang solcher Grundbegriffe wie »Steuerung, Kontrolle und Information« eine Art universales Modell für unser Dasein in der Welt aufgestellt zu haben, so »daß potentiell alle Bereiche des menschlichen Lebens von der Religion und der politischen Herrschaft bis zur Kunst und Psychiatrie zum Objekt kybernetischer Modellierung gerieten« (Hörl und Hagner 2008, 13).

In dieser Begriffswahl schlägt sich nicht nur der Einfluss von Kybernetik und Informationstheorie auf das Denken Flussers nieder, sondern zugleich der vor allem soziologisch geprägte Diskurs über den Übergang in die sogenannte »Informationsgesellschaft.« In den siebziger Jahren, in denen er seine Kommunikologie verfasste, waren Information und Kommunikation bereits zu den Analysekategorien der Strukturierung aller Teilbereiche von Gesellschaft schlechthin ernannt worden, prominent

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

vertreten in Daniel Bells »The Coming of Post-Industrial Society« (Orig. 1973). Die Debatten verhalfen der Beobachtung einer Zunahme der Arbeitsverhältnisse im tertiären Sektor zu einer Gesellschaftstheorie, deren Schlagworte wie »Informationsgesellschaft«, später dann »Wissensgesellschaft«, bald zum Namensgeber verschiedener politischer Agenden wurde (o.A. 2002). Flusser fügt sich damit in die Redeweise, von Gesellschaft als Informationsgesellschaft zu sprechen und folgt dem Gedanken einer Verlagerung der Tätigkeitsbereiche hin zu einer post-industriellen Gesellschaft, deren zentrale Kategorie nicht mehr die der »Arbeit«, sondern die der »Information« sein muss:

»Und daher sind gegenwärtig die meisten Menschen an und in arbeitprogrammierenden und arbeitkontrollierenden Apparaten beschäftigt. Vor der Erfindung der Apparate wurde diese Art von Tätigkeit als ›Dienstleistung‹ , als ›tertiär‹ , als ›geistige Arbeit‹ , kurz als Randerscheinung angesehen, gegenwärtig steht sie im Zentrum. Daher muß bei Kulturanalysen die Kategorie ›Information‹ anstelle der Kategorie ›Arbeit‹ angewandt werden.« (Flusser 2006b, 24)

Konkret bedeutet dies, dass Flusser die Begriffe Informieren und Kommunizieren so weit fasst, dass er alle anderen Vollzüge des Menschen darunter subsumieren kann. Von diesem Standpunkt aus »trifft« sich in der Kategorie der Information Flussers Kurzgeschichte der Kommunikationscodes mit der seiner Kurzgeschichte der Arbeit; Arbeiten lässt sich in der Informationsgesellschaft vom Kommunizieren, dem Umgang mit Informationen, nicht mehr unterscheiden.

2.3.2 Der Vorrang der menschlichen Kommunikation

Kommunikation ist die Praxis, in der sich das Wesen des Menschen zeigt. Die kommunikative Praxis steht unter den Vorzeichen, angesichts der Negentropie der Naturgeschichte, Informationen herzustellen und weitergeben zu müssen, und zwar über Generationen hinweg. Mit dieser Anthropologisierung der Information und Kommunikation werden diese Begriff zeitlos gedacht und bekommen darüber hinaus zwei historische Sonderpositionen: Einerseits stehen sie als anthropologische Bestimmung am Anfang der Menschheitsgeschichte, die dadurch ihr Menschsein zeigt, dass sie Gegenstände aus der Natur reißt, sie formt, d.h. informiert. Natur wird in Kultur umgeformt, indem man Teile aus ihr herausreißt und diese so informiert. Auf diese Weise hat der Begriff der Kommunikation bei Flusser eine weite Bedeutung, mit ihm benennt er im Zweifel alle Gesten, alle Ausdruckweisen, alle Handlungen des Menschen, da sein Wesen darin liegt, der Welt intersubjektiv Bedeutung zu geben. Das erkennt man schon daran, dass andere diese Kulturdinge als Kulturdinge erken-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

nen, und sich aus ihnen informieren können (z.B.: ein Mensch war vor mir hier). Andererseits sind beide Begriffe Schlüsselkategorien Flussers Gegenwartsanalysen schlechthin. Im Standpunkt der Information fließen folglich Flussers theoretische Voraussetzungen zusammen. Information und Kommunikation sind die Grundachsen seiner Zeitdiagnosen. Das Ganze lässt sich historisch wenden: Da der Standpunkt der Information und Kommunikation der Standpunkt der Gegenwart ist, laufen in ihm alle Standpunkte der Geschichte zusammen. Der Standpunkt der Gegenwart und der der Information und Kommunikation sind damit in gewisser Weise Synonyme. Hier schlagen Flussers Herangehensweise und seine inhaltlichen Überlegungen in der Art einer Kippfigur ineinander um. Der Standpunkt der Kommunikation ist laut Flusser nicht nur ein möglicher Standpunkt unter vielen, der gegenwärtig gerade in Mode ist, sondern er ist der Standpunkt des menschlichen Daseins überhaupt, weil sich hier für ihn das Wesen des Menschen offenbart (2007b). Diesen Standpunkt der Information und Kommunikation, den Flusser insbesondere in seiner Kommunikologie ausarbeitet, nennt er selbst einen »›humanistische[n]‹, denn sie [die Kommunikologie, S.A.] handelt von der menschlichen Kommunikation als Phänomen der Freiheit« (2007a, 15). Dieser anthropologisch überformte und historisierende Standpunkt der Information und Kommunikation ist es, von dem aus Computer dann auch ins Rampenlicht seiner Kulturkritik rücken können.

2.3.3 Kurzgeschichten als Methode?

Flusser variiert seine Berichte unserer Kulturgeschichte hinsichtlich des Standpunktes, von dem aus er sie aufrollt: Von der Veränderung der Arbeit, von dem Wandel der Kommunikationsstrukturen (Codes), von der Entwicklung der Wissenschaft aus usw. Von jedem Standpunkt aus kommt er schließlich zu einer Deutung unseres Selbst- und Weltverhältnisses, d.h., ihm geht es in all diesen Formulierungen unserer Kulturgeschichte (als Kontrastieren der drei historischen Epochen in Hinsicht auf eine bestimmte Kategorie) um das Freilegen des Wandels unseres Verhältnisses zur Welt und zu uns selbst. Auch wenn die Geschichte der Wissenschaften etwa von dem Gesichtspunkt der Erkenntnis die Kulturgeschichte betrachtet, und man hier zunächst Aufschluss über die Struktur unseres theoretischen Verhältnisses zur Natur im Sinne der Kategorien unserer Naturerkenntnis darlegt, so lässt sich doch von hier aus unser Weltverhältnis im praktischen Sinne bezüglich unserer Werte, unserer Moralität, unserer Sitten sowie unserem Weltverhältnis im technisch-kulturellen Sinne bezüglich der Frage nach unserer (materialen) Kultur und Arbeitsweisen erschließen.

Die Variationen der Erzählung unserer Kulturgeschichte sind meist in Form von Essays verfasst; das bedeutet nicht nur eine bestimmte, freiere Textform als klassische

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

philosophische Abhandlungen, sondern heißt meistens auch, dass sie relativ kurz gefasst sind. Es sind knappe, provozierende, feuilletonistisch anmutende Erzählungen, die keine Rücksicht auf die Einführung und Erklärung von Begriffen, Methoden oder Konzepten nehmen. Anstelle einer philologischen Textexegese springt er von Standpunkt zu Standpunkt. Anstatt eines hermeneutischen ›Eintauchens‹ in die Texttiefen eines anderen Autors, kontrastiert er ihre Standpunkte, indem er sie und eigene Argumente in schematischen Skizzen gegeneinander ausspielt. Flusser geht keine Diskussion mit anderen Texten ein; er kommentiert, schematisiert, polemisiert. Textexterne Bezüge und Quellen werden nicht offen gelegt, nur im Plauderton referiert. Flusser will mit seinen Essays den Lesern die neue Welt der Computer erklären, die den Code der Technobilder nicht entschlüsseln können, weil sie, wie er sagt, noch in der Epoche der Geschichte geboren, nur für das Verständnis von Texten in begrifflicher Sprache programmiert sind. Mit diesem Selbstverständnis erhebt sich Flusser nicht nur zum Mediator zwischen der Generation Internet und der prä-Computer Generation, sondern auch zwischen der Zukunft (Nachgeschichte) und der Vergangenheit (Epoche der Geschichte) – ein äußerst illusorischer Standpunkt.

Bei allem Plädoyer für den Wechsel der Standpunkte nimmt Flusser in der Regel in einem Essay nur einen Standpunkt ein, und suggeriert, dieser allein sei prädestiniert, die Welt zu erklären. Diese Festlegung auf einen Standpunkt revidiert sich zunächst durch die (oberflächliche) thematische Vielfalt seiner Essays. In der Menge scheint es dann so, als würde er mit methodischer Disziplin dem ewigen Wechsels der Standpunkte treu bleiben. Er unterläuft sein eigenes Credo jedoch dadurch, dass er letztlich doch einen einzigen Standpunkt privilegiert, und zwar den des *Informierens und Kommunizierens*. »Information« und »Kommunikation« sind die zentralen Begriffe seiner Gegenwartsdiagnose, und zwar nicht nur in den Schriften, in denen er sie als zentrale Begriffe einführt (Flusser 1990d, 2006a, 2007a, 2007b). Beide gehören zu den wenigen eingeführten und definierten Ausdrücken, die Flusser konstant verwendet; und zwar in einem weiten und in einem engeren Verständnis. Flussers Schriften sind deswegen auch nicht im Sinne einer Theorie des Computers interessant, sondern als Symptom für einen bestimmten Strang des Diskurses des Digitalen. Hier findet sich eine bestimmte Perspektive auf Computer, die die Digitalität als Zäsur der Epoche der Geschichte ins Spiel bringt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.39 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA