

Vermittelt durcheinander. (Digitale) Netze aus Konsum und geronnener Transparenz

Imagine: You could be all over the world

...

Imagine: You could be whatever you want ...

Imagine: You could meet whoever you want ...

Imagine: You can buy anything at every time ...

[...] No – that is no dream. This can be reality!

[...] Welcome – to the INTERNET
the old world is dead.

(Fraktus: WELCOME TO THE INTERNET,
Staatsakt, Berlin 2015.)

Die Digitalität, der virtuelle Bereich, der viel Veränderung versprach und der Vieles und Unerwartetes möglich macht, wodurch neue Dimensionen des Zusammenlebens in Erscheinung treten, ist – ähnlich wie das Telefon, der Fernseher oder Printmedien – ein Phantom aus Anwesenheit und Abwesenheit von Anderen. Es ermöglicht eine anwesende Abwesenheit beieinander (wo auch immer dies ist) und die abwesende Anwesenheit an dem Ort, an dem mensch sich aufhält. Damit zeigt sich hier die für Medien typische Sogkraft, die zum Phänomen der Immersion gesteigert werden kann. Was somit theoretisch bestimmt wird, ist das Vergessen des Mediums als Medium; mensch fällt bspw. in den Text, fühlt sich in den Film hineingezogen oder – wie bei digitaler audiovisueller Kommunikation – mensch wird zu den Anderen hingezogen und das Medium, sei es Buch, Film oder digitales Endgerät, tritt im Erleben zurück:

Es gibt ein Charakteristikum im Umgang mit Medien, das ›Entzug der Medien in ihrem Vollzug‹ genannt sei: Insoweit Medien in ihrem Gebrauch reibungslos, mithin störungsfrei funktionieren, tendieren sie dazu, etwas zur Erscheinung zu bringen, indem sie selbst [...] in ihrer Materialität und Verfasstheit unterhalb der Schwelle des Wahrnehmens verbleiben.¹

Medien sind demnach wortwörtlich vermittelnde Instanzen, die von einem Ort zu einem anderen führen, sei dieser virtuell wie in der Fiktion oder der historischen Erzählung oder einfach ein mit der interagierenden Person vorhandenes Materielles anderswo wie bspw. der Ort eines Drohnenangriffs, der noch läuft, während mensch es durch eine Pop-up-Benachrichtigung auf dem Telefon erfährt. Diese Geschwindigkeit – etwas vermittelt zu bekommen, während es noch läuft (bspw. die Video- und Tondokumentation von Polizeigewalt während Black-Lives-Matter-Protesten, die gerade den Anlass für den Protest in dieser Form der Gewalt finden, da sie strukturell eher BIPoC trifft) – bedeutet für die Digitalität quantitativ einen Qualitätssprung, da die Vermittlung schneller und vielfältiger sein kann als in anderen Medien; audiovisuell, textlich und interaktiv zugleich. Es stellt sich aber die Frage, welche Dimensionen die besonderen des Digitalen sind – also was das Digitale mehr bietet als ein bloßes Schneller und Vielfältiger – und was, falls sie neu sind, an ihnen neu ist?

Folgt mensch zur Beantwortung, oder besser, zur Verortung dieser Frage Shoshana Zuboff und ihrer Darlegung in *Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, dann ergibt sich folgendes Bild: Was durch die globale digitale Vernetzung Neues entsteht, ist eine Wirkung dieses Mediums, das bei gutem Funktionieren im unbemerkt Horizont des Erlebens verbleibt, ohne sich selbst zu zeigen. Ein eindrückliches Beispiel dafür beschreibt Zuboff bei der Datenerfassung im normalen »Habitat« von Menschen. Die digitalen Mittel dazu haben sich aus der Beobachtungstechnik von Wildtieren in ihren natürlichen Lebensräumen, der Telemetrie von R. Stuart Mackay, entwickelt und eine zur Sorge anstachelnde Beschreibung, wie sie Zuboff liefert, kann dann wie folgt aussehen und die Gestalt einer Dystopie annehmen:

Unstrukturierte Daten können nicht einfließen in die neuen Kreisläufe für den An- und Verkauf liquifizierter Güter. Sie gehen darin nicht auf; sie sind

¹ Sybille Krämer: »Epistemologie der Medialität. Eine medienphilosophische Reflexion«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, Band 67: Heft 5, Berlin/Boston: De Gruyter 2019, S. 834.

Sand im Getriebe. [...] Da der Apparat der vernetzten Dinge *alles* sein soll, ist jedes Verhalten – von Menschen und Dingen –, das beim Run auf die universelle Integration fehlt, *dunkel*: bedrohlich, ungezähmt, rebellisch, eigen-sinnig, außer Kontrolle. Die Spannung ergibt sich daraus, dass nichts, aber auch rein gar nichts zählt, sofern es nicht als Verhalten erfasst, in elektronische Datenflüsse übersetzt und als beobachtbare Daten ans Licht gezerrt wird. *Alles* muss ausgeleuchtet sein, um es zählen und en masse dirigieren zu können.²

Das Neue der digitalen Medien ist also die Möglichkeit zur Transparenz, oder eher zur Durchsicht des Verhaltens, umgewandelt zur intensivstmöglichen Überwachung, Vorhersage und Veränderung des Verhaltens. Das Neue der digitalen Medien kann jedoch nicht bestimmt werden, wenn nicht ebenfalls ihre spezielle Medialität als Produkt in den Fokus genommen wird, also ihr Funktionieren als Teil einer Relation zwischen Nutzer*innen bzw. Konsument*innen und Produzent*innen³: Die Produzent*innen digitaler Medien – in Zuboffs Analyse allen voran Google – hatten eine Vision von völliger Transparenz im Internet und damit die Möglichkeit vor Augen, das Internet und alle damit verknüpften digitalen Angebote zu nutzen, um möglichst vielen (allen) Menschen den Zugang zu relevanten Informationen über das Geschehen in der Welt und die Strukturen der Gesellschaften zur Verfügung zu stellen. Die informative und strukturelle Transparenz sollte das Digitale und damit auch die Gesellschaftsordnung mit digitalem Zugang demokratisch transformieren; vom Digitalen ausgehend den Rest der Gesellschaften, ihre sozialen Strukturen, durch Privilegien verdeckten Unterdrückungs- und Ausbeutungsprozesse offenlegen, um sie demokratisch zu verformen. Laut Zuboff brach dieser Gedanke genau in dem Moment zusammen, in dem die Finanzkrise der Tech-Industrie den Geldstrom von Investor*innen versiegen ließ, die Innovationen digitaler Medien nicht mehr eines progressiven Ideals wegen entwickelt wurden, sondern dafür, zu ermöglichen, sich selbst und

2 Shoshana Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/New York: Campus 2018, S. 244.

3 Ich benutze den Begriff Produzent*innen hier, um all jene zu benennen, mit denen die Benutzer*innen – nicht unbedingt gewollt, aber dennoch – durch die Benutzung der digitalen Vernetzungsmechanismen verbunden sind, weil jene Anderen – mehr oder weniger direkt durch die Entwicklung von Technologien oder die Bereitstellung von Finanzmitteln – daran beteiligt sind, die nötige Soft- und Hardware für die digitale Vernetzung zur Verfügung zu stellen.

die Konzerne zu erhalten; Profit abzuwerfen. In diesem Moment kippt die Idee der Transparenz von einem Weg zur Demokratisierung in ein Instrument der Akkumulation von Profit. Aus der Transparenz wurde die Möglichkeit einer umfassenden Überwachung, was bedeutet, dass nur ein Teil der Relation Nutzer*innen und Produzent*innen transparent ist und nur noch für die Produzent*innen – im Weiteren natürlich auch für diejenigen, die dieses überschüssige Wissen über das Verhalten der Benutzer*innen kaufen –, das Verhalten der Benutzer*innen offengelegt ist. Damit wird es für die Produzent*innen nachvollziehbar und somit auch lenkbar. Aus Benutzer*innen werden Konsument*innen, die gelenkt und deren Verhalten den Marktgegebenheiten besser angepasst werden soll, um mehr und mehr finanzielles Kapital aus den Verhaltensdaten zu schlagen. Das Verhalten wird also akkumuliert; zunächst, um die Unternehmen zu erhalten (was noch verständlich sein könnte), und dann, um daraus Unmengen an finziellem Profit zu schlagen. So ist der Weg, das Digitale zu beschreiben, nicht zu trennen, von einer Beschreibung der Transformation, den die Nutzer*innen durch die veränderten Vernetzungsmöglichkeiten durchlaufen, wenn die digitalen Vernetzungen unter kapitalistischen Produktionsbedingungen überformt werden.

In diesem Essay möchte ich demnach, ausgehend von dieser Entstehungsgeschichte des sogenannten Überwachungskapitalismus, die Möglichkeiten und Risiken ermitteln, die sich durch einen einseitig gewendeten Imperativ der Transparenz im Umgang miteinander ergeben, der in dieser Form zur Überwachung führt. Im ersten Teil dieses Essays möchte ich deshalb unter den gegebenen Bedingungen der Digitalisierung die Wirklichkeit bestimmen, inwiefern Transparenz und Demokratie miteinander einhergehen sollen. Dies soll auf eine Weise geschehen, die an die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit in der Demokratie geknüpft ist, die von radikalen Demokratie-Theoretiker*innen im Anschluss an Chantal Mouffe gegeben wird. Konkret bedeutet dies, dass der Kampf um eine stärkere Gewichtung von Gleichheit oder Freiheit in der Demokratie immer mit Mitteln geführt werden sollte, die eine bestimmte Transparenz nicht nur für die eigene Gruppe ermöglicht, sondern auch für diejenigen, die für das Andere der eigenen Position einstehen. Es geht also darum, wie transparent mensch den jeweiligen Kampf über und durch die Deutung und Vorhersage von Verhaltensweisen gegenüber Anderen gestaltet. Diese Gestaltung möchte ich explizit im digitalen Bereich durchspielen, da sich gezeigt hat, dass es unzählige Möglichkeiten gibt, in die Prozesse der Demokratie einzugreifen und sie dennoch scheinbar transparent zu halten (Wahlbeeinflussung, Mei-

nungslenkung etc.).⁴ Daraus ergibt sich für diesen Essay über Vernetzung und Transparenz unter Berücksichtigung der Analyse Zuboffs zur Verhaltensakkumulation die Frage, ob eine hohe Transparenz – denn es handelt sich wohl um eine quantitative Bestimmung, da völlige Transparenz weder sich selbst noch Anderen gegenüber möglich ist – notwendig ist, um eine Vorgehensweise als demokratisch zu bestimmen. Meine These dazu lautet also: Transparenz ist eine notwendige Voraussetzung dafür, einer Verhaltensweise zu attestieren, dass sie demokratisch sei; denn Transparenz ist die einzige Möglichkeit, nicht explizit Anderen den Zugang zum Mitwirken und Verändern einer Verhaltensweise (sei sie politisch, kulturell, ökonomisch oder privat) verwehren zu wollen. Einem Verhalten, das mensch als demokratisch bestimmen wollte, käme nach dieser Definition also mindestens zu, dass es es nicht von sich aus exklusivierend wirken will, und es könnte daran gemessen werden, wie es dennoch ausschließend wirkt.

Im zweiten Teil dieses Essays werde ich anhand dieser These aufzeigen, warum und an welchen Punkten das Digitale mit der Sozialität der Gesellschaft verwoben ist, es aber weder eine Ermöglichung des Sozialen ist, wie man es mit Krämer festhalten könnte, noch ein unabhängiges Analysemedium, durch das die Gesellschaft für einen soziologischen Blick klarer gestaltet wird, wie es Nassehi hofft. Was ich hingegen darstellen werde, ist eine Form des aktiven Rezipierens im Digitalen, um dadurch Räume zu schaffen, die es ermöglichen, die eigenen prekären Anliegen politisch wirksam darzustellen. Das Bild, das sich am Ende dieses Essays zeichnen wird, ist dann wohl nicht ein einheitliches Bild des Digitalen, sondern die Einsicht, dass durch schnellere und vielfältigere Vernetzung untereinander auch folgt, dass die Perspektiven, aus denen sich die Gesellschaft über die digitalen Infrastrukturen bildet, plural sein müssen. Die Frage ist dabei nur, welche Bilder man zeichnen will: denn die Transparenz dieser Bilder für Andere wird nicht nur

4 Vgl. Robin Graber und Thomas Lindemann: »Neue Propaganda im Internet. Social Bots und das Prinzip sozialer Bewährtheit als Instrumente der Propaganda«, in: Klaus Sachs-Hombach & Bernd Zywietz (Hg.): *Fake News, Hashtags & Social Bots. Aktivismus und Propagandaforschung*, Wiesbaden: Springer 2018, S. 61: »Obwohl der Nutzer selbst nicht sehen kann, wer Geld in die Schale gelegt hat oder wer den Newsletter abonniert hat, sieht er seine Handlung durch die Anzahl der Gleichhandelnden bestätigt. Das Internet im Allgemeinen und die sozialen Netzwerke im Besonderen bieten sich dafür besonders an. Gelingt es, genügend Unterstützung für einen Post zu generieren, werden andere Nutzer diesem Trend folgen und die Meldung ebenfalls weiterverbreiten. Der Propagandist kann die nötige Masse z.B. durch Social Bots erzielen.«

durch Hierarchien in den Infrastrukturen behindert, sondern auch durch fehlendes Vertrauen, das daraus resultiert, dass mensch nicht nachvollziehen will oder kann, weshalb die eigene Perspektive durch die transparente Darlegung der anderen Perspektive legitim hinterfragt werden könnte.

Dieses Knäuel nicht wie den Gordischen Knoten durch die Setzung einer Hauptursache zu zerschlagen, sondern den Windungen zu folgen, die direkt das Miteinander strukturieren, soll hier versucht werden, um zu folgender Überlegung zu gelangen: Transparenz ist notwendig für ein Miteinander, in dem nicht als erste Struktur Abschottung und Ausgrenzung herrscht. Sie ist für ebendies aber nicht hinreichend, was bedeutet, mit den kontingenten Umständen, in denen Transparenz eingefordert wird, und in denen vorgegeben wird, sie zu verwirklichen, ein grundlegendes Vertrauen in die Absichten der Anderen bestehen muss. Gibt es eine Argumentation für dieses Vertrauen, die keine bloße Setzung einer höheren Entität oder einer außerzeitlichen Utopie beinhaltet? Diese Frage zu denken, legt das Problem in die sozialen Strukturen und lenkt die Suche darauf, zu bestimmen, welche Strukturen dieses Vertrauen verunmöglichen. Hierzu dient die Digitalisierung als Ursprung eines alles vernetzenden Mediums zum Anlass, ebendiese Strukturen des Entzugs der Vertrauenswürdigkeit der Anderen zu verändern. Um einen Satz von Guy Debord zu verfremden:⁵ Wer vermag auf ein Zusammenleben hinzuarbeiten, das weniger radikal anders wäre als unser momentanes?

Auftakt: Neue Netze für Transparenz und Demokratie?

Die erste Äußerung, die ich unter diesem Punkt machen möchte, ist eine sehr generelle: Es wird hier – wie beschrieben – um das Verhältnis von Transparenz und Demokratie gehen, weil sich dieses Feld und seine Hinterfragung durch die Entwicklungen der digitalen Technik, die als Medium immer schon in gesellschaftliche Belange verwickelt ist, immer wieder als aktuelle Fragen und als Herausforderungen für unsere Art und Weise, miteinander zu leben, darstellen. Eine der ersten Formen, die diese Frage und Herausforderung angenommen hat, ist diejenige einer Verheißung, dass durch die digitalisierten Prozesse die Demokratie demokratischer werde; sich die Gesellschaft digital in eine transparente Demokratie transformieren könnte.

⁵ Vgl. Guy Debord: »Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe«, in ders.: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin: Edition Tiamat, 1996, S. 304.

Nach dieser allgemeinen Aussage und der Verheißung folgt nun ein konkretes Beispiel für diese demokratische Transformation der Gesellschaft durch die digitale Transparenz, um so aufzuzeigen, warum diese Verheißung so verlockend wirkt:

Von Anfang an verkörperte das Unternehmen [Google] das Versprechen des Informationskapitalismus als befreiende und demokratische soziale Kraft, das die Menschen der Zweiten Moderne rund um die Welt aufgeregt aufhorchen ließ. [...] Als diese neuen Aktivitäten zum ersten Mal informatisiert wurden, sorgten sie für gänzlich neue Datenressourcen. So produziert, um nur ein Beispiel zu nennen, jede Google-Suche eine Kielwelle von Kollateraldaten wie etwa Anzahl und Muster der Suchbegriffe, wie eine Suche formuliert, buchstabiert, interpunktiert ist, Verweildauer, Klickmuster, Ort usw. usf. [...] Das Entscheidende für uns beruht in einer kritischen Unterscheidung. Während dieser ersten Phase setzte man Verhaltensdaten ausschließlich zum Nutzen des Nutzers ein; Nutzerdaten lieferten Wert ohne Kostenaufwand, und dieser Wert kam rückinvestiert der »User-Experience« zugute: Verbesserungen, die man auch dem Nutzer kostenlos bot.⁶

Diese erste Phase der Auswertung von Verhaltensdaten, die eben nicht durch eine zusätzliche kostspielige Zusatzfunktion erzeugt werden, sondern als Kollateraldaten beim »normalen« Gebrauch bspw. von Suchmaschinen entstehen, zeichnet sich dadurch aus, dass die kostenlos anfallenden Daten, die das Verhalten der Nutzer*innen erzeugt, selbst wiederum dazu gebraucht wurden, kostenlose Veränderungen und Anpassungen für die Nutzer*innen zu generieren. Hier besteht ein Austausch von Verhaltensdaten und Veränderung, der noch nicht zur Profitsteigerung ausgebeutet und enteignet wurde. Doch schon hier muss das Verhalten der Nutzer*innen und das der Produzent*innen gesondert betrachtet werden: Die Nutzer*innen gehen mit den Möglichkeiten des Mediums um, sie interagieren damit oder darüber, vermutlich bemerken sie einen immer reibungsloseren Ablauf der Prozesse, wodurch – wie zu Beginn bestimmt – das Medium selbst in den Horizont des Erlebens tritt. Auf der anderen Seite steht bei den Produzent*innen das Bemerken einer zusätzlich anfallenden Menge an Daten über das Verhalten der Nutzer*innen, die im Unterschied zu den verbesserten Prozessen in den Fokus rückt. Ihnen ist transparent oder kann transparent werden, wie sich diese Daten generieren, und so können sie auch mit ihnen direkt umgehen.

6 Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 90f.

Hier tritt somit schon die Crux der digitalen Verheißung zutage: Das Medium, das die informative Transparenz digital schaffen soll, ist selbst seiner Form nach nicht notwendigerweise transparent. Während das Buch, die Printausgabe einer Zeitung, die Schallplatte oder die FernsehSendung zwar indirekt Nutzer*innen und Produzent*innen verbindet, vernetzt das digitale Medium alle Seiten direkt miteinander und macht so die einzelnen digitalen Maschinen⁷ wandelbarer und damit das Verhalten der Benutzenden direkter steuerbar. Das Buch, das ich lese, zieht mich, wenn es gut geschrieben ist, in seinen Bann, Seiten und Buchrücken treten in den Hintergrund, aber niemand schreibt das Ende des Buches um oder fügt neue Sätze oder Bilder in das Buch ein, weil mein schneller oder langsamer werdendes Lesen anzeigen, welche Sätze und Passage am interessantesten und fesselndsten erscheinen. Anders bei einer App, die meinen Laufweg aufzeichnet: Werde ich langsamer als meine schon durch die Benutzung ermittelte Geschwindigkeit für diese Strecke, meldet sie dies durch Vibration. Steigt mein Puls in für mich als ungesund errechnete Höhen, meldet dies die App; sie verarbeitet meine Daten, um mein Lauferlebnis zu optimieren (nach welchem optimalen Ideal sie sich richtet, sei dahingestellt). Doch sie tut nicht nur das, sie verarbeitet, wie oft ich laufe, um welche Uhrzeit, welche Strecke ich nehme, möchte Zugriff auf meinen Musikstreamingdienst, um zu verarbeiten, welche Musik ich zum Laufen höre etc. etc. etc. Auf diese Daten habe ich nun aber keinen direkten Zugriff, sondern sie sind den Produzent*innen zugänglich, die daraus Kapital schlagen können und eine große Profitmarge dabei haben, da sie mich für diese Verhaltensdaten, den neuen Rohstoff für die Produktion und Veränderung der digitalen Medien, nicht entlohnen müssen; perfider noch, ich bezahle für die Geräte, die diese Daten entnehmen und die das Verhalten durch eine Unmenge unterschiedlichster gesammelter Verhaltensdaten vorhersagen wollen. Den Nutzer*innen ist also im besten Fall transparent, dass diese Verhaltensdaten gesammelt werden und was damit möglich sein kann, aber nur den Produzent*innen und denjenigen, denen sie diese Daten

7 Maschine versteh ich hier im Sinne von Gilles Deleuze und Félix Guattari als etwas oder jemanden, der*die durch ablaufende Prozesse mit der Welt und Anderen verknüpft ist und an den – wie im Falle der digitalen Medien – neue Maschinen angegeschlossen werden können, die zum Teil der Erlebensmöglichkeiten werden. So zeigt sich deutlich die enge Verbundenheit von Menschen und Medien/Technik/Maschinen, die das Erleben und Verhalten formen. Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 7f. & vgl. Félix Guattari: *Chaosmose*, Wien/Berlin: Turia & Kant 2014, S. 47.

zur Verfügung stellen, ist transparent, wie das Verhalten damit beeinflusst werden soll, auf welche *Art und Weise* sich die Nutzer*innen verhalten sollen; wie sie zu Konsument*innen gemacht werden sollen.

Die Verheißung der Transparenz ist also in sich selbst nicht notwendig transparent und deshalb strukturell anfällig für den Prozess, der sich in einer Maximierung von Daten darstellt und der – mit Zuboff gesprochen – unter einem *Extraktions-* und einem *Vorhersageimperativ* steht.⁸ Diese Imperative sind die zum Fetisch⁹ geronnenen Möglichkeiten der »kostenlos« anfallenden Verhaltensdaten, da die Extraktion und Vorhersage zu einem sich selbst reproduzierenden Kreislauf werden, um beständig Kapital zu akkumulieren. Nachdem erkannt wurde, dass diese Daten anfallen, wenn mensch mit den digitalen Medien interagiert, wurde also zur Maxime der Produktion, das Medium so zu gestalten, dass möglichst viele dieser Verhaltensdaten anfallen und abgeschöpft werden und diese Menge an Verhaltensdaten dazu gebraucht werden soll, nicht nur die Benutzung zu erleichtern, sondern das Verhalten zu lenken, Werbung zu platzieren etc., kurz, aus den Nutzer*innen sollen permanent Konsument*innen kreiert werden, die an die gewünschten Verkaufsorte geschickt werden können und denen nur gezeigt werden muss, was sie kaufen sollen, damit sie genau dies tun:

Der Überwachungskapitalismus und seine ökonomischen Imperative reduzieren Welt, Körper und Selbst unwiederbringlich auf den Status von Objekten – sie verschwinden im Blutstrom eines gigantischen neuen Marktkonzepts. Seine Waschmaschine, Ihr Gaspedal, Ihre Darmflora, alles ist gleichwertig, auf eine einzige Dimension reduziert, zu Informationsgütern, die sich trennen und beliebig wieder zusammensetzen, indexieren, browsen, manipulieren, analysieren, vorhersagen lassen; und schließlich

8 Vgl. Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 236.

9 Fetisch verstehe ich hier im Sinne Karl Marx, der im ersten Band des *Kapitals* diesen Begriff wie folgt definiert: »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den *Fetischismus*«, Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band [MEW 23], Berlin: Karl Dietz 2013, S. 86f.

lässt sich daraus ein Produkt machen, das man kaufen kann – immer und überall.¹⁰

Die Verheißung der digitalen Transparenz und ihrer Verkünder*innen kehrt sich also um, was sich unter neu entstehenden Ausbeutungs- und Enteignungsmöglichkeiten in Form von Verhaltensdaten und dem damit verbundenem Wissen und der Macht zeigt.¹¹ Es ist das Wissen, wie das Verhalten vorherzusagen und zu verändern ist und die Macht, die Überwachung Extraktion und Vorhersage auszubauen. Durch diese beiden Faktoren wird es möglich – wie schon zu Beginn beschrieben –, das Nichtpassende, was nicht verwertet werden kann, passend zu machen. Dies ist notwendig, um immer mehr Verhalten zu beeinflussen und den Profit nicht nur zu halten, sondern nach der kapitalistischen Logik immer mehr zu steigern. Was dabei ohne Zögern strukturell in Kauf genommen wird, ist die Auflösung der Andersheit – nämlich als Andere unter Anderen zu leben – durch die Transformation der Vorhersage in eine aktive Umgestaltung der Anderen zu bloßen Konsument*innen! Die Menschen werden also durch die digitale Transformation in vollständige Konsument*innen geformt, ganz so, wie es auch Guy Debord für die Menschen der *Gesellschaft des Spektakels* 1967 ausführt:

Während in der ursprünglichen Phase der kapitalistischen Akkumulation [der Arbeiter] das zur Erhaltung seiner Arbeitskraft unentbehrliche Minimum bekommen muß [...], kehrt sich diese Denkweise der herrschenden Klasse um, sobald der in der Warenproduktion erreichte Überflußgrad vom Arbeiter einen Überschuß von Kollaboration erfordert. Urplötzlich von der vollständigen Verachtung reingewaschen, die ihm alle Organisations- und Überwachungsbedingungen der Produktion deutlich beweisen, findet dieser Arbeiter sich jeden Tag außerhalb dieser Produktion, in der Verkleidung des Konsumenten [...] und damit am verschleierten Beginn und der Wiederholung des Produktionsprozesses wieder, der ihn*sie so nicht nur zur Arbeit bestimmt, sondern auch beim nicht arbeitenden Verhalten das ›Leben‹ diktiert.¹²

¹⁰ Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 245.

¹¹ Vgl. ebd., S. 270f.

¹² Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 36. Der § 43 von Debord wurde für die Passung in diesen Essay gekürzt und zum Ende durch eine Ergänzung in die Richtung gebracht, die dieser Analyse der digitalen Verhaltensvorhersage zugänglicher ist als der Originaltext, obwohl das Ergebnis auch bei Debord ist, dass »die konsequente Durchfüh-

In einem ähnlich leidenschaftlichen Ton formuliert dies auch Zuboff für die noch weiterführende Transformation durch den Überwachungskapitalismus:

Die heutigen Besitzer von Überwachungskapital haben eine vierte Warenfiktion ausgerufen, die sich aus der enteigneten Erfahrungsrealität des Menschen ableitet, dessen Körper, Gedanken und Gefühle so jungfräulich sind wie einst die üppigen Wiesen und Wälder, bevor sie der Marktdynamik zum Opfer fielen. Gemäß dieser neuen Logik wird *die menschliche Erfahrung den Marktmechanismen des Überwachungskapitalismus unterworfen und als »Verhalten« wiedergeboren.*¹³

Was in diesen Zitaten beschrieben wird, ist die Ummünzung des Verhaltens als Kategorie: In *Als Andere unter Andere* habe ich die Kategorie der Verhaltensweisen benutzt, um damit die bewussten Fähigkeiten Handeln, Wahrnehmen, Imaginieren, Denken und Fühlen in ihren historisch kontingenten Darstellungen gemeinsam zu benennen, um sie als Vielheit, aber nicht getrennt voneinander erlebt, zu beschreiben.¹⁴ Durch die Überwachung dieser Verhaltensweisen wird dieser Kategorie eine wesentliche Offenheit genommen und gegen sie ausgespielt, nämlich jene, sich kontingent zu wandeln und ihre Darstellung sowohl durch unvorhergesehene Brüche als auch durch die sozialen Strukturen zu erlangen. Gegen sie ausgespielt deshalb, weil die Verhaltensweisen sich kontingent ändern und dies durch die Überwachung und Verhaltensvorhersage genutzt wird, um sie den Bedürfnissen des Marktes, oder wenn mensch lieber will, den Prinzipien des Profits – der Ausbeutung und Enteignung – anzupassen, damit die Steigerung des Konsums nicht nur vorhergesagt, sondern selbst bestimmt werden kann. Diese Umformung der Verhaltensweisen (der bewussten Fähigkeiten, durch die mensch erlebt) in vorhersagbares und bestimmmbares Verhalten stellt uns vor eine entscheidende Frage: Wollen wir damit leben, bzw. können wir damit leben, dass es vom Gutedanken derer abhängt, die davon profitieren, dass diese Transformationen passieren – ohne dass mensch sich ihnen entziehen kann, wenn mensch nicht das Leben ein*er Einsiedler*in führt und sich allen technischen Neuerungen verschließt sowie sich der sozialen Vernetzung dadurch verweigert?

rung der Verleugnung des Menschen [hier bestimmt durch die digitale Überwachung PH.] die Ganzheit der menschlichen Existenz in die Hand genommen [hat]», ebd.

¹³ Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 125.

¹⁴ Vgl. Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 94.

Das Problem stellt sich also auch als ein politisches, da es darum geht, zu bestimmen, wie wir zusammenleben wollen; bestimmter: wie wir über uns herrschen und entscheiden lassen wollen.

Um diese politischen Fragen zur Überwachung und Transparenz nun in den Fokus zu nehmen, möchte ich nochmals kurz zusammenfassen, was das Problem an der demokratischen Verheißung des Digitalen darstellt: Dieser Satz lässt sich verstehen, da auf den letzten Seiten versucht wurde, zu zeigen, wie sich eine demokratische Idee und Hoffnung der Transparenz in ein Dystopia der Überwachung und der gewollten Wiedergeburt der Anderen unter Anderen als Konsument*innen aus den gegebenen Strukturen einer kapitalistischen Demokratie entwickelt hat, ohne dass ein alles planender, böser und perfider Wille hinter all dem am Beginn dieses Prozesses zu entdecken wäre. Das mittlerweile schon fast als alternativlos wirkende und als der menschlichen Natur gemäß postulierte kapitalistische System begünstigt diesen Verlauf ungemein, gerade an den Stellen, an denen neue Rohstoffe auftreten und mit ihnen ungeahnte Profitmöglichkeiten: »Die Wirtschaft verwandelt die Welt, aber nur in eine Welt der Wirtschaft. Die Pseudonatur, in der sich die menschliche Arbeit entfremdet hat, erfordert, daß ihr Dienst endlos fortgesetzt wird.¹⁵ Und dieses Fortsetzen des menschlichen Dienstes für die Wirtschaft gipfelt in der Akkumulation des gesamten digital extrahierbaren Verhaltens zur transparenten Vorhersage der (Konsum-)Entscheidungen, um diese wiederum zu extrahieren und zur Vorhersage zu nutzen, um immer genauer zu beeinflussen, was getan wird, bis die Entscheidung am Ende dieses Prozesses ihre ihr eigene Qualität verliert und sich im gelenkten Warenkonsum auflöst, der neuen gelenkten Warenkonsum produziert: Welch grausiges, sich selbst verstetigendes Spektakel! »Das Spektakel ist der Moment, worin die Ware zur *völligen Besetzung* des gesellschaftlichen Lebens gelangt ist. Das Verhältnis zur Ware ist nicht nur sichtbar geworden, man sieht so gar nichts anderes mehr: die Welt, die man sieht, ist seine Welt.«¹⁶ Diese vollständige Vermarktung der Welt, die Debord in seiner Analyse als zu erwartendes und schon ablaufendes Phänomen bestimmt, ist der Moment, in dem sich die Gesellschaft des Lebens selbst entledigt, denn dieses Leben ist ein Umgehen mit Anderen unter Anderen, wobei mensch selbst für diese Anderen ein*e Andere*r ist, jemand, der*die nicht vollkommen vorhersehbar, aber auch nicht

¹⁵ Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 34.

¹⁶ Ebd., S. 35.

vollständig unerwartet agiert. Es ist ein Umgehen mit Störungen, mit Dunkelheiten und Unwägbarkeiten, mit unerwarteten Rückschlägen, aber auch mit unerwarteten Momenten der Freude und des Glücks und mit plötzlich funktionierenden Plänen.

Ich verstehe hier also mit Chantal Mouffe die politische Frage, wie wir beherrscht werden wollen, als eine Frage der Organisation der menschlichen Koexistenz in einer umfassenden Form, die im besten Falle demokratisch vonstattengeht.¹⁷ Das Verhalten zu überwachen und die Menschen aktiv zu bloßen Konsument*innen zu formen fällt unter diesem Zusatz schon aus der Möglichkeit heraus, eine demokratische Form zu sein, denn es stellt sich gerade gegen die Pluralität der Verhaltensweisen und für die Vereinheitlichung unter dem Banner des Konsums. Der Weg, die Demokratie durch digitale Techniken demokratischer zu machen, ist schon von Beginn an verstellt, da mensch selbst keine demokratischen Mittel benutzt, sondern von Beginn eine Intransparenz in den Produktions- und Vermarktsungsprozessen zwischen Benutzer*innen und Produzent*innen, bei denen die Produzent*innen viel mehr Informationen über die Benutzer*innen bekommen, als die Benutzer*innen umgekehrt von den Produktionsbedingungen. Sie erhalten nur Wissen, das davon als unabhängig behauptet wird. Die Pluralität der möglichen Verhaltensweisen, die mensch demokratisch zueinander vernetzen könnte, werden abgeschnitten. Den so geforderten Pluralismus bestimme ich mit Mouffe und Lefort als »das Ende einer substantiellen Idee vom guten Leben, was Claude Lefort ›das Verschwinden der Zeichen von Sicherheit‹ nennt.«¹⁸ Denn damit ist die »entscheidende Akzeptanz« der gerade bestimmten Form der Pluralität – also dasjenige, was die Demokratie demokratisch macht – das Gegenteil dessen, was die Überwachungskapitalisten strukturell aufbauen, nämlich die Vorhersagbarkeit des Menschen.

Bevor ich nun aber noch genauer auf das Verhältnis von Transparenz zu Gleichheit und Freiheit (den Idealen der liberalen Demokratie nach Mouffe) eingehe, möchte ich mit Günther Anders versuchen, genauer zu bestimmen, was es für uns bedeutet digital vernetzt miteinander zu leben. Damit wird der Fokus von den kapitalistischen Strukturen auf den erlebten Umgang mit der digitalen Vernetzung gelegt. Dies geschieht, um zu bestimmen, wie mensch diese Vernetzung der Konsument*innen charakterisieren kann; nämlich nach

17 Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2015, S. 34.

18 Ebd.

und mit Anders als Phantom. Dieser Teil ist wichtig, um die gegebene Vorstellung von Politik als Organisation der menschlichen Koexistenz genauer an der Darstellung der menschlichen Koexistenz, oder kurz, des Miteinanders in einer vernetzten Gesellschaft zu präzisieren. Was heißt es also phantomhaft verbunden zu sein?

Erlebte Phantome Günther Anders beschreibt in seiner erstmals 1956 erschienenen Gesellschaftskritik *Die Antiquiertheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, inwiefern die Veränderungen durch Radio und Fernsehen – damals noch als Live-Übertragungen – die Menschen aus dem direkten Umgang miteinander herausholten, sie – laut Anders – zu »Massen-Eremiten«¹⁹ machten. Diese Diagnose für 1956, die im Angesicht von Smartphones, Tablets, VR-Technologie und dem Aufbau von immer umfassenderen digitalen Vernetzungsmöglichkeiten des eigenen Zuhauses, des Arbeitsplatzes, generell aller Lebensbereiche aus heutiger Zeit deutlich überzogen scheint, schafft es dennoch, in aller Kürze auf den Punkt zu bringen, was die erhöhte Technisierung und vor allem die heute überall vorzufindende Digitalisierung strukturell für das Erleben der Anderen und der Welt bedeuten kann: Wir werden vereinzelt nebeneinander gestellt, alle mit eigenem Zugang, aber ohne gemeinsames Erleben – das meint die Rede von »Massen-Eremiten«. Anders beschreibt weiter: »Wenn das Ferne zu nahetritt, entfernt oder verwischt sich das Nahe. Wenn das Phantom wirklich wird, wird das Wirkliche phantomhaft.«²⁰ Die digitale Welt verschafft sich durch unterschiedlichste Benachrichtigungen Aufmerksamkeit und lässt das Nahe verwischen bzw. phantomhaft werden und das Ferne rückt in die Nähe, dahin also, wo es direkt auf die Person wirkt, die es erlebt: Mein Handy vibriert und ich lese: »In der Not gefangen«.²¹ Ab diesem Moment, ab dem ich über eine Situation in einem anderen Land – in diesem Fall führt mich die Benachrichtigung in die Türkei und zu den Bedingungen, unter denen vier Millionen Geflüchtete zusätzlich unter der Corona-Pandemie leiden – informiert werde, rückt das Ferne in die Nähe, erwischt mich, und das Nahe verwischt. Meine Gedanken und Gefühle sind nicht mehr hier und jetzt, sondern *dort*:

¹⁹ Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C.H. Beck 1985, S. 102.

²⁰ Ebd. S. 105.

²¹ Vgl. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2020-06/tuerkei-fluechtinge-istanbul-ekrem-imamoglu-coronavirus> (zuletzt aufgerufen: 3.7.2020).

Meine Gefühle sind auf einen phantomhaften Bereich bezogen, der weder die Qualität hat, die mir ein direktes Erleben der Prekarität vor Ort geben könnte, noch meinem direkten Erleben an dem Ort, an dem ich gerade tatsächlich bin, entspricht. Die Vernetzung der Gefühle durch dieses Phantom beschreibt einen eigenen Widerfahrnisbereich des Erlebens.²² Es ist nun kein spezifisch digitales Widerfahrnis, da auch andere Medien – wie es sowohl Anders beschreibt als auch ich in der Hinführung dieses Essays dargelegt habe – mich von dem Ort, an dem ich bin, zu einem anderen zu vermitteln, während sie in den Hintergrund treten.²³

Was dabei ein Spezifikum der digitalen Vernetzung darstellt, wurde ebenfalls schon kurz angerissen, es ist die Verhaltensanalyse, die noch während meines Benutzens die Benutzung verändern kann: Mensch erlebt dies, wenn sich die Werbung neu aufbaut, wenn auf unterschiedlichen Seiten immer dieselbe Werbung auftaucht, sich das Angebotene immer mehr den eigenen Interessen angleicht oder Orte in unmittelbarer Nähe zum Besuchen und Einkaufen vorgeschlagen werden. Das einzige Äquivalent zu diesem interaktiven und reaktiven Medienerleben wäre vielleicht ein Telefonanruf, bei dem die Person am anderen Ende das Gespräch und Angebot permanent nach meinen Äußerungen umstellt, doch auch dies kommt nicht an das Erleben heran, wenn ein unbelebtes Medium sich meinem Verhalten anpasst und somit mein Verhalten auf diese Art und Weise ebenfalls anpassen will; etwa, wenn ich z.B. den oben schon durch den Titel »In der Not gefangen« angeführten Artikel lese und dabei über Werbeanzeigen scrollt, die mir erst fair produzierte Kleidung, dann Ringe auf einer Auktionsplattform und zuletzt ein neues Buch präsentieren. Das Buch *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe* liegt, gerade während ich diese Worte schreibe, neben mir, und die ersten Texte, die ich daraus gelesen habe, gefallen mir wirklich sehr.²⁴ Ich habe es gekauft, die digitale Maschine hat mein Verhalten bestimmt, mich zum Konsumenten gemacht.

²² Zum Begriff des Widerfahrnis vgl. die detaillierte Studie von Jens Bonnemann *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses* insbes. S. 56, 96f. & 179f. (Jens Bonnemann: *Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Münster: Mentis 2016).

²³ Vgl. Krämer: »Epistemologie der Medialität«, S. 834.

²⁴ Vgl. Katharina Raabe & Frank Wegner (Hg.): *Warum Lesen. Mindestes 24 Gründe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020. Besonders die Texte von Frederike Mayröcker »kannst du mir die Welt erklären?« und Marcel Beyer »Lesen im Kaninchenbau« haben es mir angetan.

Das Erleben, der Begriff, den ich gewählt habe um das Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Imaginieren und Handeln vereint darzustellen, ermöglicht es, in den gerade gegebenen Beschreibungen nicht nur eine von Erkenntnis befreite Wahrnehmung oder ein von der Wahrnehmung und den Handlungen unabhängiges Denken zu finden, sondern die sozialen Strukturen, die in unserem Leben durch alles Erlebte hindurch wirken: Weil ich Abläufe kapitalistischer Prozesse kenne, kann ich sie bei der Beschreibung meines Umgangs mit der Welt als solche identifizieren, aber ich verstehe sie schon, bevor ich sie benenne, da ich mit ihnen umgehe und sie mich stören oder mich privilegieren, sie mir auffallen können, auch ohne zu wissen, mit welchem Namen die soziale Struktur bezeichnet wird, wegen all dem bin ich der Überzeugung, sie aus der Beschreibung des Erlebten heraus sichtbar machen zu können: Denn mensch erlebt die Wiederholung, in diesem Fall der digitalen Vernetzung ist es bspw. die Wiederholung der Werbung, die sich immer mehr meinem Verhalten anpasst oder gerade an erwarteter Stelle nicht angepasst ist. Beides kann zur Fokussierung der Wiederholung führen und damit zum Verstehen der Strukturiertheit. Das Erleben in seine bewussten Fähigkeiten zu zerlegen, wird also nur dann sinnvoll, wenn mensch durch die Fokussierung einen Aspekt gesondert betrachten und analysieren will, nicht aber, um dann eine dieser Fähigkeiten zu verabsolutieren und alle anderen ihr unterzuordnen.

Günther Anders baut auf dieser – wie ich es hier für die digitalen Vernetzung benannt habe – Strukturbestimmung des Phantomhaften eine Beschreibung auf, die genau das Extrem des Konsumspektakels in den Fokus rückt: Er beschreibt die abwesende Anwesenheit des Phantoms als einen Verlust von Selbstbestimmung und Intensität des Erlebens: »Wenn die Welt zu uns kommt, statt wir zu ihr, so sind wir nicht mehr ‚in der Welt‘, sondern ausschließlich deren schlafenden Konsumenten.«²⁵ Die im Zitat aufgeführte Textstelle ist der erste Schritt einer Schlussfolgerung, die Anders am Ende dazu führt, die Welt als abgeschafft zu betrachten, wenn sie nur noch zu uns kommt und wir uns nicht mehr durch sie bewegen, keine eigenen Erfahrungen mehr machen, sondern nur noch das *konsumieren*, was uns zum Erleben angeboten wird.²⁶ Auf Grundlage dieser pessimistischen Extremposition entwickelt Anders ein Verständnis der umfänglichen Ausbreitung der Kommunikationstechnik – zu der mensch auch jede Form von digital vernetzter Technik zählen muss – als Ausbleiben des Widerfahrnisses bzw. als

²⁵ Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, S. 111.

²⁶ Vgl. ebd., S. 111f.

Ausbleiben des direkten Erlebens. Extremposition nenne ich diese Darstellung deshalb, weil sie von einem nur noch durch Technik vermittelten Erleben ausgeht und alle Veränderungen, die im Zuge der Technisierung und Digitalisierung entstehen, als Verlust betrachtet. Somit stellt Anders nur die Frage, was das Erleben von einem nicht durch Technik zu mir gebrachten Erleben unterscheidet, nicht die danach, *wie es ist*, dieses spezielle Phantomerleben zu haben, bzw. *wie es ist*, wenn einer*^m abwesende Anwesenheiten und anwesende Abwesenheiten widerfahren und mensch Anderen als anwesend abwesend widerfährt. Um dieser Frage nach zugehen, was das Spezifische des Widerfahrnisses eines Phantoms, speziell eines digitalen Phantoms, das uns verbindet, ist, verweise ich auf eine Textstelle von Anders, die heute mit Judith Butler als Bestimmung der Performativität der digitalen Technik beschrieben werden kann: »Was uns prägt und entprägt, was uns formt und entformt, sind eben nicht nur die durch die ›Mittel‹ [technische Geräte, P.H.] vermittelten Gegenstände, sondern die Mittel selbst«.²⁷ Wie wir etwas tun, hängt offensichtlich auch mit dem zusammen, was und wie wir etwas benutzen, also auch davon, wie es produziert ist und so unsere Benutzung vorgibt, da dies bestimmt, was wir durch die Medien – hier die digitale Vernetzung – erleben können. Was wir erleben können, ist daran gebunden, wie uns das Erlebte vermittelt wird, und in dieser Vermittlung stellt sich – wie im oberen Teil gesehen – dar, unter welchen Bedingungen das Medium produziert wurde. Die technischen Geräte und digitalen Apparate erschließen einen eigenen Erlebenshorizont, der ohne sie nicht gemacht werden könnte: Sie liefern uns »Bilder« oder Nachrichten; sie lenken unsere Aufmerksamkeit. All das führt dazu, dass mensch ohne Zweifel behaupten kann, dass das phantomhafte Widerfahrnis durch Informationstechnik speziell in digitaler Form einen neuen Bereich des Erlebens geschaffen hat, der uns durch die Benutzung prägt; der gerade in einer kapitalistischen Gesellschaft – wie mit Zuboff und Debord gezeigt – aus uns noch vollständigere Konsument*innen hervorbringen soll. Aber ist dieser Bereich – wie Anders (und auch Debord) meint – durchweg Passivität, reiner Konsum, aus dem es kein Entkommen mehr gibt, weil die Überwachung uns vollständig beherrscht? Und wenn ja, sollte mensch politisch eingreifen, um diese Beherrschung durch einen, wie schon gezeigt wurde, undemokratischen Prozess zu unterbinden, der keine demokratische Koexistenz fördert, sondern ein *Spektakel*, bei dem wir *Massen-Eremiten* werden?

27 Ebd., S. 100.

Körper, geschaffen durch Technik Um, geleitet durch diese rhetorischen Fragen, weiterzugehen, möchte ich noch einen kurzen Exkurs einschieben, bevor mit der Fragen zu Demokratie und Politik fortgefahrene werden soll: Käte Meyer-Drawe beschreibt diese »neue« Situation, der geschaffenen Möglichkeiten durch (digitale) Maschinen und unseren Umgang damit, in ihrem Buch *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*:²⁸ Dabei spricht sie nicht nur über die neuen digitalen Endgeräte, sondern auch von künstlicher Intelligenz, »[b]io-technologischen Forschungen und Praktiken [, die] in Zeugung, Geburt und Krankheit [eingreifen,] In-vitro-Befruchtung, Klonen, patentierbare[r] Chämärenbildung, Ektogenese [etc.]«.²⁹ Worauf sie mit dem Spezialfall Medizin- und Biotechnologien verweist, ist eine immer unschärfer werdende Trennbarkeit von durch Technik ermöglichtem (digitalen Maschinen und Medien) und dem »normalen/natürlichen« Erleben (wie mensch vor der Neuerung erlebt hat), durch die immer weiterreichenden Eingriffe der Technik in den Körper. Oder, in ihren Worten: Es gibt eine Form der »[Belehrung, die] das Denken durch zeitgenössische technische Forschungen [...] über sich selbst erhält.«³⁰ Unsere Körper und soeben auch unsere Verhaltensweisen stellen, wie kaum etwas anderes, Produkte der jeweiligen kulturellen Bedingungen dar und sind Darstellungen verschiedenster Zuschneidungen durch die Benutzung technischer Geräte und sozialer (in der heutigen Gesellschaft vorrangig kapitalistisch geprägter) Strukturen im Verhalten. Oder allgemeiner: Unsere Körper sind durch die Nutzung verschiedenster Techniken, Maschinen und Medien codiert, die unter den gegenwärtigen sozialen Strukturen produziert wurden – im Fall der Digitalisierung sind wir also abwesend mit Anderen und den Produzent*innen der digitalen Maschinen vernetzt.

Bis hier hat diese Beschreibung des Erlebens der Benutzung der digitalen Medien und Maschinen, die uns als abwesende Anwesenheiten miteinander vernetzen (nicht nur mit denen, mit denen wir vernetzt sein wollen, sondern auch mit den Produzent*innen), eine nicht ganz so düstere Form angenommen, wie die Bestimmung des Produktionszwecks der digitalen Maschinen.

28 Vgl. Käte Meyer-Drawe: *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*, München 1996, S. 11f.: Sie geht in diesem Buch der Frage nach, welche Bedeutung technische Neuerungen und der Umgang mit Technik für unser Leben haben. Sie beginnt dafür mit zwei Schöpfungserzählungen: zum einen der des 8. Tags, als Tag der menschlichen Schöpfung der Technik, die gottähnliche Schöpfungskraft beweist; zum anderem verweist sie auf den Prometheus-Mythos.

29 Ebd., S. 15.

30 Ebd., S. 177.

Wir schaffen uns durch die digitalen Schöpfungen neue Möglichkeiten der Vernetzung, des Miteinander-in-Verbindung-Tretens und müssen dabei beachten, was Meyer-Drawe schreibt: »Machen können wir zwar [alles Mögliche P.H.]; uns aber die Konsequenzen des Selbstgemachten auszumalen, reichen wir nicht hin.«³¹ Obwohl wir also nicht absehen können, was uns oder späteren Generationen durch die Entwicklung der Digitalisierung widerfahren wird – diesem Punkt lässt sich nicht widersetzen –, können wir etwas anderes daran bemerken, wenn mensch die digitalen Prozesse und die Benutzung dieser Maschinen beschreibt. Denn die Art und Weise, wie wir sie benutzen und wie sie hergestellt wurden, verweisen auf die sozialen Strukturen, die durch sie wiederholt werden (in Worten: kapitalistische Konsummaximierung und Vereinzelung der Konsument*innen).

Die notwendig performative Wiederholung der Benutzung der digitalen Maschinen, durch die Körper und Verhaltensweisen verändert und in der neuen Form stabilisiert werden, lässt uns die Wirkungen der Benutzung des Digitalen genauso erleben wie die sozialen Strukturen, unter denen wir benutzen und produzieren. Wir sind nun also untereinander verbunden, in einem digitalen Netz aus Konsum und in Überwachung geronnener Transparenz. So zeichnet sich ein Bild unserer Gesellschaft, in der die digitale Vernetzung unhintergehbar geworden ist und mit ihr die Wiederholung kapitalistischer Strukturen, die das Miteinander als ein Nebeneinander verfestigen. Entfremden wir uns so aber notwendig durch die digitale Vernetzung? Nein! Es gibt keine notwendige Entfremdung durch die Techniknutzung und auch keine notwendige Möglichkeit neuer Umgangsformen, die durch die Digitalisierung entstehen. Was aus der Technik gemacht wird und wie sie auf das Leben zurückwirkt, macht vor allem der Umgang damit aus, der aus den bestehenden Strukturen erwächst.

Die digitale Vernetzung, die Techniknutzung ist nicht vom menschlichen Leben zu trennen. Im Gegenteil gibt es eine neue Aufgabe mit jeder technischen Neuerung, das spezifische Erleben, das durch die Technik hervorgebracht wird, zu bestimmen, um bspw. in der abwesenden Anwesenheit und der anwesenden Abwesenheit kein Schreckgespenst zu sehen. Vielmehr erscheint es als ein Phantom, das neue Möglichkeiten der Informationsübermittlung in der Gesellschaft wirken lässt und somit andere Formen die Gesellschaft zu gestalten bietet, die entweder denen des Kapitalismus folgen oder auch auf andere Wege der Benutzung verweisen. Was aber nicht heißt,

³¹ Ebd., S. 17.

dass es keine Entfremdung durch die Benutzung der digitalen Maschinen geben kann, die – wie oben bestimmt – in der Transformation der Anderen unter Anderen zu bloßen Konsument*innen besteht, die nur noch getrennt voneinander konsumieren sollen, um mehr Verhaltensdaten zu generieren, um dann mehr zum Konsum angeregt werden zu können. Diese Entfremdung fällt nun nicht unter die Kategorie dessen, was wir nicht hinreichend abschätzen können, wenn wir mit Neuem konfrontiert werden, sondern sie sind erwartbare Verstetigungen dessen, wie wir uns unter der Herrschaft kapitalistischer Strukturen verhalten sollen und deshalb geformt werden, selbst wenn die Neuerungen, die uns überformen, dazu nicht von Beginn an gedacht waren. Wir leben unter kapitalistischen Strukturen und wenn wir nicht darauf achten, sie zu stören, setzen sie sich in allen neuen Formen fort.

Zurück zur Frage der Transparenz Wie wir dieses Darauf-Achten einsetzen wollen, führt nun die Beschreibung des Erlebens der Nutzung digitaler Vernetzung über das Fokussieren der kapitalistischen Strukturen zurück zu der politischen Frage, wie mensch mit diesen Prozessen demokratisch umgehen kann. D.h., an dieser Stelle tritt die Transparenz wieder in den Fokus; denn Demokratie ist, soll sie nicht nur eine leere Hülle sein, ein Streit zwischen Forderungen der Gleichbehandlung und denen der Freiheit, sich selbst zu bestimmen. Diese beiden Forderungstypen lassen sich jedoch nicht einfach miteinander kombinieren, sondern sie laufen immer wieder gegeneinander: Fordert mensch, alle sollten gegenseitig friedlich miteinander leben, so wird es schwierig, im gleichen Zug zu fordern, sich selbstständig gegen Andere verteidigen zu dürfen und die dazu nötigen Mittel (unter Umständen eben auch Waffen) besitzen zu dürfen. Die Forderungen geraten im Konkreten aneinander und müssen ausgehandelt werden, so auch die Forderung im Digitalen, wo bspw. Konzerne eine Freiheit von Regulierungen und Gesetzen fordern, um immer schneller immer weiterreichende Innovationen und Datensammelmechanismen zu entwickeln, und Datenschützer*innen fordern, dass allen ein Zugang zu dem Wissen darüber möglich sein muss, was mit den Daten geschieht und, noch wichtiger, wo, wann und wie sie gesammelt werden, was einer Forderung der Gleichheit entspricht, die mit einer Forderung der Freiheit verknüpft wird, nämlich selbst zu bestimmen, welche Daten mensch Anderen zugänglich macht, ohne dass Unternehmen darin Schlupf-

löcher ausnutzen. Es zeigt sich daran: Forderungen nach Freiheit und Gleichheit verbinden sich und stehen gleichzeitig gegeneinander.³²

So steht mensch, um es mit Chantal Mouffe zu sagen, vor einem »demokratischen Paradox«, bei dem nie volle Gleichheit oder vollständige Freiheit erlangt werden kann, ohne den Bereich der Demokratie zu verlassen:

Sicher, indem die volle Verwirklichung ihrer Logiken [der von Freiheit und Gleichheit, P.H.] verhindert wird, stellt diese Artikulation ein Hindernis für deren vollständige Realisierung dar; perfekte Freiheit und perfekte Gleichheit werden gleich unmöglich. Doch dies ist die eigentliche Bedingung der Möglichkeit einer pluralistischen Form menschlicher Koexistenz, in der Rechte existieren *und* ausgeübt werden können, in der Freiheit und Gleichheit irgendwie zusammen existieren können.³³

Wenn Freiheit und Gleichheit in unserem Umgang miteinander, also zusammen existieren sollen, gilt es, zu betrachten, wie dieses Miteinander aussehen soll. Im ersten Essay dieses Bandes und auch in diesem vorliegenden Text habe ich aufgezeigt, dass ein Nebeneinander (als Form des Miteinander), wie es durch Bürokratie oder auch durch die Transformation, hin zu vollständigen Konsument*innen erzeugt wird, nicht demokratisch abläuft, sondern durch Überwachung, ungleiche Voraussetzungen und Vereinzelung. Das Miteinander, das Freiheit und Gleichheit im gegenseitigen Umgang ermöglicht, ist eines, das das Gegeneinander, in dem die Freiheit Einzelner gewaltvoll gegen die Freiheit Anderer durchgesetzt wird, abschwächt, so dass die Gewalt, die Aggression und andere absichtlich verletzende Verhaltensweisen in einen Konflikt überführt werden, der nicht harmonisch sein muss, aber niemals die Auslöschung der Anderen bspw. in die Form der Konsument*innen oder sogar in die der Lebensbedrohten. Mensch kann ihre Vereinheitlichung nicht zum Ziel haben – schon gar nicht in der Einheit der Zu-Tötenden – wenn mensch

32 Oliver Marchart fasst diesen Gedanken in seinem Beitrag zum Handbuch für Radikale Demokratietheorie folgendermaßen zusammen: »[I]n der modernen Demokratie [wurden] zwei heterogene Traditionen verknüpft: die liberale Tradition mit ihrer Betonung von persönlicher Freiheit und Menschenrechten, die aber nicht notwendigerweise demokratisch ist, und die demokratische Tradition mit ihrer Betonung von Gleichheit und Volksouveränität, die wiederum nicht notwendigerweise liberal ist.« Ders.: »44. Chantal Mouffe«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 375.

33 Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, S. 27.

sich demokratisch verhalten will. Dies entspricht dem Vorgehen, wie Mouffe den Antagonismus, die Feind*innenschaft, die zur Auslöschung der anderen Position oder des anderen Lebens führt, in einen Agonismus, eine Gegner*innenschaft, die zum Konflikt, aber nie zur Auslöschung führt, transformieren will.³⁴

Diese Abschwächung entsteht nun dadurch, dass wir nicht nur gegeneinander und nebeneinander in Bezug stehen, sondern auch füreinander in Bezug stehen können. Dieses Füreinander ist das Sich-sorgen-Umeinander, bei dem auf die Anderen geachtet wird, was in diesem Kontext der digitalen Vernetzung bedeutet, sie nicht im Vorhinein von den Prozessen der Datensammlung auszuschließen. Hingegen wird ihnen gerade der Zugang verwehrt, ihnen nicht einmal eröffnet, dass es einen Zugang geben könnte. Dieser Zugang, sowohl zu einem Gegeneinander als Konflikt, nicht als Auslöschung, als auch zu einem Füreinander als Offenlegung der Prozesse, Ziele und Strukturen für die Anderen, ist es, den ich hier als Transparenz bestimmen möchte; eine Darlegung der Gegebenheiten für alle, die es betrifft und die darüber informiert werden wollen: Am Fall der Digitalisierung bestimmt, bedeutet dies, dass allen, die die Vernetzung benutzen, Klarheit über deren Prinzipien, Strukturen und Ziele in Verbindung mit dem kapitalistischen Gesellschaftsmodell (Transformation in Konsument*innen) zugänglich ist; selbst, und davon ist dank der Bestimmung der Demokratie als Paradox auszugehen, wenn nicht klar sein kann, welche neuen Prozesse am Ende – um nochmals auf Meyer-Drawe zu verweisen – zu welchen konkreten Folgen führen. Es muss also angestrebt werden, dass der Prozess der Produktion und Benutzung (im Digitalen) transparent ist, damit er ein Teil oder besser noch eine Verstärkung demokratischer Verhaltensweisen sein könnte.

Transparenz wird unter diesen paradoxen Umständen daher aus zwei Gründen wichtig: 1. Um zu verstehen, ob mensch beim Paradox der Demokratie auf Forderungen stößt, die dem Ideal der Freiheit oder dem der Gleichheit Vorschub leisten, muss mensch klar darstellen, welche demokratischen Prinzipien das eigene Umgehen mit Anderen und so auch den Gebrauch und die Produktion von Maschinen erzeugen soll. 2. Ist – und das steht wohl noch vor der Frage, die im ersten Punkt verborgen ist – Transparenz ein zusätzlicher Faktor, um überhaupt von Demokratie sprechen zu können, denn mensch kann auch Forderungen zu Gleichheit und Freiheit stellen, ohne dabei in einer

34 Vgl. Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 50.

demokratischen Form miteinander umzugehen. Ich kann bspw. fordern, dass alle gleich sein sollten, und dafür einen bürokratischen Apparat errichten, in dem alle gleichermaßen voneinander getrennt sind und niemandem mehr eine tatsächliche Verantwortung für oder Schuld an der Vereinzelung gegeben werden kann. Genauso kann ich fordern, dass Bedürfnisse frei ausgelebt werden können müssen, selbst wenn sie sich mit denen Anderer widersprechen und deshalb Mittel der Durchsetzung fordern, die freistellen, wie mensch diese Bedürfnisse erlangt. Beides sind keine demokratischen Umgangsformen.

Hier lässt sich nun auf folgende Sätze aus der Einleitung zurückkommen, da sie aus der Beschreibung des demokratischen Paradoxes am Fall der digitalen Vernetzung und seiner kapitalistischen Struktur klar geworden sein sollten: Transparenz ist eine notwendige Voraussetzung dafür, einer Verhaltensweise zu attestieren, dass sie demokratisch sei – denn Transparenz ist beim politischen Handeln die einzige Möglichkeit, durch die nicht explizit Anderen der Zugang zum Mitwirken und Verändern einer kulturellen, ökonomischen, politischen oder privaten Verhaltensweise verwehrt wird. Einem Verhalten, das mensch als demokratisch bestimmen will, käme nach dieser Definition also mindestens zu, dass es nicht von sich aus exklusivierend wirken will, und es könnte daran gemessen werden, wie es dennoch ausschließend wirkt. So konnte der Behauptung der erweiterten Transparenz durch digitale Vernetzung nachgewiesen werden, dass sie in eine einseitige Form gerinnt und so in Form der Überwachung nur die Benutzer*innen transparent macht, und sie so zu Konsument*innen transformieren soll und damit undemokratisch ist. Hier zeigt sich auch, dass die Betonung der Alterität und damit der Pluralität der anderen Lebensmöglichkeiten nicht darin mündet, alles hinnehmen zu müssen, was als Umgangsform im Miteinander auftaucht.

Eine Überwachung und Verhaltensvorhersage, die alle Anderen in Konsument*innen transformieren soll, steht am Rande dessen, ein Instrument totaler Herrschaft über die Anderen zu werden und erinnert an folgende Sätze aus Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*: »Dem totalen Herrschaftsanspruch bleibt gar nichts anderes übrig, als jede Spontaneität, wie sie in der einfachen Existenz der Individualität sich jeder Zeit durchsetzt, zu liquidieren und sie in allen Formen privatester Lebensäußerung aufzuspüren.³⁵ Gegen Umgangsformen, die in eine solche Richtung laufen, muss eine demokratische Umgangsform wehrhaft sein und sie kann es, gerade weil die

35 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Pieper 1986, S. 936.

Feind*innenschaft des Gegeneinanders, die in einer Demokratie in eine Gegner*innenschaft transformiert wird, nur für solche Meinungsstreitigkeiten gilt, die nicht die Auslöschung Anderer oder ganzer Gruppen von Anderen zum Ziel haben. Gegen eine solche Position, wie sie im Nationalsozialismus, Faschismus, Rassismus, Antisemitismus und Formen totaler Herrschaft essentiell beinhaltet ist, muss eine Demokratie selbst wehrhaft vorgehen und diesen Positionen keinen Raum bieten, ihnen feindlich gegenüberstehen, so dass sie nicht die Anderen auslöscht, aber jene Positionen und Strukturen hart bekämpfen kann, die die Auslöschung Anderer zum Ziel haben. Tut eine Demokratie und alle, die sich als Demokrat*innen verstehen, dies nicht, ist es fraglich, ob die Zuschreibung gerechtfertigt ist. Demokratie ist, so verstanden, also nicht die Inklusion aller Verhaltensweisen, sondern die Pluralität aller Verhaltensweisen und Lebensentwürfe, die nicht die Auslöschung Anderer zum Ziel haben und als Mittel nicht die Vereinheitlichung aller Anderen gewählt haben.

Was dies für einen möglichen demokratischen Umgang in der Digitalität miteinander bedeutet, soll im nächsten Punkt ausgeführt werden, da es so scheint, als kämen wir nicht los vom Haken der Konsumption. Jedoch lassen sich auch unter diesen Umständen – so ist es zumindest durch konkrete Verhaltensweisen wie digitale Vernetzung von demokratischen Versammlungen und Protesten bspw. unter #BlackLivesMatter oder #metoo zu vermuten – Gegenstrukturen aufzubauen, die gerade dem Fokus auf die reine Konsumption versuchen entgegenzutreten oder zumindest an ihm vorbei andere Strukturen zu beginnen, also durch die Kritik am Bestehenden eine bestimmte Negation, ein Anders zu ermöglichen. Dies schildert auch – zumindest verstehe ich sie auf diese Art und Weise – Beate Rössler in folgender Textstelle eindrücklich:

[D]ie emanzipatorischen und enttabuisierenden Filme, die die jungen feministischen Publizistinnen Hannah Witton oder Ashley Mardell ins Netz stellen und die endlos kommentiert werden, führen die zahllosen Möglichkeiten vor Augen, solche Internetforen für befreiende kulturelle, soziale und politische Ziele zu benutzen. Bei aller sozialen Kritik an den Folgen der sozialen Medien sollte man diese emanzipatorischen Aspekte nicht vergessen. Gerade deshalb ist es jedoch so wichtig, die Kritik an diesen Medien, die sich

auf den Verlust von Privatheit und Autonomie und damit auf die Transformation von Beziehungen gründet, genauer herauszuarbeiten.³⁶

Dies habe ich auf den letzten Seiten versucht, indem ich die Transformation der Beziehungen zueinander in konsumierbare Einheiten bestimmt habe, was gerade die Auflösung der Beziehungen zueinander bedeutet und somit eine Vereinzelung. Die Einsicht, dass emanzipatorische Bestrebungen und Versammlungen dennoch immer auch in der digitalen Vernetzung möglich sind, selbst wenn die Wirklichkeit starke Widerstände aufbaut und soziale Strukturen der Überwachung zu verstetigen versucht, ist eine, die notwendig ist, wenn dieser Bereich nicht als Ort notwendiger Entfremdung gelten soll. Sie findet sich ebenfalls immer wieder in unterschiedlichen theoretischen Analysen von Judith Butler durch ihren Fokus auf die Performativität finden lässt, den ich durch die Lektüre ihrer Texte mit ihr teile. Denn dann – wenn man die Performativität mitbedenkt – bedeutet Kritik das Aufzeigen der Veränderungen während der Wiederholung; Kritik ist Alterierung, ist, wie es Foucault sagt, »die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit.«³⁷ Oder in den Worten von Ruth Sonderegger zu Butlers an Foucault angelehntem Kritikverständnis: Kritik heutzutage bedeutet besonders, »dass [...] alle Aufmerksamkeit darauf zu richten ist, was und wie viel von dem scheinbar Notwendigen unvermeidlich nur in bestimmten Kontexten ist.«³⁸ Eine sehr klare Stelle dafür findet sich in *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*:

»Kritisch« hat in diesem Zusammenhang eine dreifache Bedeutung: Wir sind mit einer Krise konfrontiert, die benannt und beschrieben werden muss; etwas läuft falsch und nötigt uns zu einem Werturteil; die Welt sollte anders geordnet sein, sodass wir Breschen für einen sozialen Wandel schlagen müssen. Die erste Bedeutung ist diagnostischer Art, die zweite ist ein Urteil und die dritte zukunftsweisend oder performativ.³⁹

-
- 36 Beate Rössler: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 297.
- 37 Michel Foucault: »Was ist Kritik?« in ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010 S. 242.
- 38 Ruth Sonderegger: »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 57.
- 39 Judith Butler: *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz: Konstanz University Press 2019, S. 13. Die Verbindung von Rösslers Ausführungen zur Autonomie und

Inwiefern dieses Verständnis von Kritik als Diagnose, Beurteilung und Performativität in Richtung Neuanfang zeigt und wie es ebendies ermöglichen soll, werde ich im nächsten Teil dieses Essays zeigen, um weiter zu untersuchen, wie am Fall der digitalen Vernetzung aufgezeigt werden kann, wie das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Transparenz in einer Demokratie zusammengehalten wird. Es soll also folgende Bestimmung aus der Einleitung zu diesem Essay dargelegt werden: *Transparenz ist notwendig für ein Miteinander, in dem nicht als erste Struktur Abschottung und Ausgrenzung herrscht. Sie ist für ebendies aber nicht hinreichend, was bedeutet, mit den kontingenaten Umständen, in denen Transparenz eingefordert wird, und in denen vorgegeben wird sie auszuführen, ein grundlegendes Vertrauen in die Absichten der Anderen bestehen muss.* Oder kurz: Wie können andere (neue) soziale Strukturen am Beispiel der digitalen Vernetzung ein Vertrauen in Transparenz und in die unter dem Banner der Transparenz gegebenen Aussagen erschaffen? Und ist dies überhaupt eine vorstellbare Wirkung sozialer Strukturen?

Abgesang: am Haken der Konsumption⁴⁰

Das Leitmotiv hinter diesem Abschnitt ist ein Aspekt der Selbstbestimmung, der Autonomie, dessen, wie wir auf das Soziale, unser Miteinander hören, bzw. wie wir es erleben wollen.⁴¹ Der aktive Aspekt des Hin- bzw. Zuhören-

Butlers Kritikverständnis kann, kennt man sich mit Butler aus, zu Verwunderung führen, da Butler dem Begriff der Autonomie eher ablehnend gegenübersteht (vgl. Judith Butler: »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage nach der ›Postmoderne‹«, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 44). Im Einklang mit ihrer eigenen Vorstellung von Dekonstruktion versuche ich hier dem Begriff der Autonomie einen neuen Umfang zu geben, in dem es nicht mehr um ein sich durch sich selbst bestimmendes Subjekt geht, sondern um ein Subjekt, dass die Fähigkeit und die Möglichkeit hat, zu entscheiden, wer etwas von ihm* ihr wissen darf, in ihre*seine Nähe kommen darf, oder von wem es sich abwenden will (vgl. zur Dekonstruktion ebd. S. 48).

- 40 Einige Stellen dieses Textes sind Auszüge aus Vorträgen, die ich 2019 in Tutzing am Starnberger See (Tagung »DIGITAL HUMANITY«) und in Wien (Tagung »Faktum Faktizität Wirklichkeit«) gehalten habe. Für die anschließenden Diskussionen und Fragen danke ich allen Anwesenden, die meinen Horizont für unterschiedliche Aspekte erweitert haben, besonders aber Beate Rössler und Hille Haker, deren interessierte Nachfragen mich bestärkt haben, an diesem Thema weiterzuarbeiten.
- 41 Vgl. Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 21. Hier beschreibt Butler eindrücklich, wie das, was wir hören können, durch die

Wollens, der unsere Gefühle offen mit dem phantomhaften Widerfahrnis des Digitalen vernetzt, ist ein Weg, der es uns ermöglichen kann, nicht notwendig in rein passive Konsument*innen der Nachrichten, der Werbung, der sozialen Strukturen verwandelt zu werden, sondern in aktive Rezipient*innen. Das aktive Rezipieren soll hier also die Verhaltensweise darstellen, die sich gegen die reine Konsumption wehrt – obwohl wir an ihrem Haken hängen, solange ein kapitalistisches System besteht –, weil nur eine selbstgewählte Entscheidung darüber, mit wem, wann, wie und wodurch mensch sich mit Anderen digital vernetzen will, gewährleisten soll, nicht nur zu konsumieren, sondern zu entscheiden, was und wie; auch wenn der Rahmen durch das Angebot vorgegeben ist. Denn was nützt die im letzten Abschnitt bestimmte Transparenz als Grundlage für eine demokratische Aushandlung zwischen Freiheit und Gleichheit ohne die Möglichkeit eines selbst gewählten Umgangs mit dieser Transparenz? Das bedeutet, dass entscheiden zu können auch nur in einem demokratischen Rahmen einen Sinn hat: denn nur dort ist eine Entscheidung mehr wert als eine bloße Bekundung ohne Wirkung.

Das demokratische Paradox zwischen Freiheit und Gleichheit setzt sich hier also fort in Form der Fragen nach Transparenz (einem gleichen Zugang zu Informationen über die digitale Vernetzung) und Autonomie (dem freien, weil selbstbestimmten Umgang damit). Die Wirkungen des Paradoxes entscheiden sich in diesem Fall – worin ich Beate Rösslers Argumentation aus *Autonomie* folgen möchte – in der sozialen Sphäre des Privaten und haben Einwirkungen auf das Politische und umgekehrt. Dieses Private wird bei Rössler nicht als ein vom Sozialen getrennter Bereich des Verhaltens verstanden, nicht als ein Raum, der abgespalten wäre von sozialen Strukturen, Zwängen und gesellschaftlicher Relevanz. Das Private ist also der Raum der Selbstbestimmung in dem Sinne, dass mensch eine Entscheidung darüber treffen kann, wem mensch was und auf welche Art und Weise zugänglich macht – dies ist genau die Möglichkeit, die durch die Überwachung, Extraktion und Vorhersage von Verhaltensweisen eingeschränkt wird. Rössler unterscheidet dabei drei Formen der Privatheit:

Formulierungen und Darstellungen gebildet wird, die uns medial präsentiert werden. So gliedert sich diese Beschreibung in das Bild ein, das ich hier versuche zu zeichnen: denn unsere Verhaltensweisen zu überwachen und daraus Vorhersagen und die digitale Vernetzung zu gestalten, beeinflusst in ungemeiner Weise, was wir »hören«, oder eher: wie wir erleben können. Deshalb muss die Frage sein, was wir erleben wollen.

Bei Daten über eine Person, also generell darum, was andere über sie wissen, geht es um die *informationelle* Privatheit. Private Entscheidungen und Handlungen (mit wem will man zusammenleben, welchen Beruf will man ergreifen, in welche Kirche will man gehen) fallen unter die *dezisionale* Privatheit. Steht die Privatheit der Wohnung zur Debatte, kann man dies *lokale* oder häusliche Privatheit nennen.⁴²

Dabei lässt sich deutlich machen, nimmt mensch die Ausarbeitungen aus dem ersten Teil des vorliegenden Essays hinzu, dass die *informationelle* Privatheit diejenige ist, die direkt durch die Sammlung von Verhaltensdaten gefährdet wird. Wenn aber die *informationelle* Privatheit gefährdet wird – sei es gegenüber den Arbeitgeber*innen (die mehr erfahren wollen, als es nötig wäre), gegenüber dem Staat oder gegenüber Unternehmen, die diese Daten monetarisieren wollen, indem sie die Verhaltensweisen beeinflussen (Unternehmen bzw. Arbeitgeber*innen), oder Menschen noch vor einer Straftat in Präventivgewahrsam nehmen (Staat) – dann leiden auch die anderen beiden Formen der Privatheit, also der gesamte Bereich der selbst gewählten Entscheidung darüber, wie wir uns Anderen gegenüber darstellen wollen.

Diese Möglichkeit ist jedoch enorm wichtig, um in unterschiedlichen Kontexten angemessen zu antworten: Bin ich politisch aktiv in einem digitalen sozialen Netzwerk, dann kann es gar nicht hoch genug eingestuft werden, dass die Privatadresse, die Telefonnummer und sogar der Klarname dieser Person nicht für alle direkt zugänglich sind, da dies zu Bedrohungen, Verleumdungen und körperlichen Angriffen führen kann, wenn mensch eine gewisse Reichweite erlangt hat. Werde ich und mein Verhalten jedoch für alle oder auch nur einen bestimmten Kreis von Unternehmen völlig überwachbar, dann kann ich nicht mehr mit unterschiedlichen Darstellungen meiner selbst auf Situationen angemessen antworten, sondern werde immer wieder in dieselben Muster des Verhaltens zurückgedrängt, die schon bekannt sind, da die freie und selbst gewählte Veränderung nicht mehr ohne die Vermittlung über die digital vernetzten Medien abläuft: Unsere Andersartigkeit als Andere unter Anderen wird so unterminiert und wir werden zu Konsument*innen, die nebeneinander her immer das erwartete Verhalten reproduzieren sollen, da eine Abweichung durch die Überwachung bemerkt würde. So sieht das dystopische Ende einer Gesellschaft aus, in der nicht auf die Alterität

42 Rössler: Autonomie, S. 286.

geachtet, sie als Fehler im System ausgeschaltet wird, um das Verhalten berechenbar zu halten: »Ohne den Schutz unserer Selbstdarstellung vor jeweils anderen in jeweils anderen Kontexten ist ebendies, das je differente Selbst, das wir anderen zeigen, nicht mehr möglich.«⁴³ Wir würden unter diesen Umständen nicht nur unsere Privatheit und unsere Selbstbestimmtheit verlieren, sondern auch die Möglichkeit, Alterität – andere Menschen zu sein, andere Verhaltensweisen zu verkörpern, anderen Lebensentwürfen zu folgen und andere Wünsche vorzustellen – uns selbst und Anderen zuzugestehen. Mensch muss verstehen, dass es bei »dem Schutz des Privaten immer auch um den Schutz von Beziehungen *und in* Beziehungen, um den Schutz *mit* anderen *und* den Schutz *vor* anderen geht.«⁴⁴

Mit diesem Zitat aus Rösslers *Der Wert des Privaten* ergibt sich die Möglichkeit, die Gefahr der Verhaltensextraktion und -vorhersage sowie der damit einhergehenden Transformation deutlich aufzuzeigen und an alltägliche Situationen zu knüpfen: Die Imperative erschaffen den Umgang durch das Layout bspw. von sozialen Netzwerken, aber auch von Sport-, Wohnungsmarkt-, Dating-Apps oder Suchmaschinen: »Die Standardeinstellung ist immer: Teilen. Jedes Trennen, jedes Nichtverbinden, jedes Nicht-öffentlich-Machen, jedes Zurückhalten, jede Einschränkung dieses Teilens muss als besondere Leistung begriffen werden, die die Nutzer erbringen müssen, wenn sie gegen die Ideologie verstossen wollen.«⁴⁵ Mensch muss sich wehren und mensch muss wissen, wie mensch sich wehrt, da sonst öffentlich (in sozialen Netzwerken) oder vermarktet (in sozialen Netzwerken und digitalen Vernetzungen) wird, was mensch tut; die privatesten wie die öffentlichsten Verhaltensdaten werden enteignet. Dieses Wort trifft deshalb zu, da es keinen Gegenwert, keinen Tausch gibt. Mensch bekommt nichts zurück und bezahlt in Form von digitalen Endgeräten auch noch für die Maschinen, durch die die Akkumulation der Verhaltensdaten aller erst ermöglicht wird.

Fragt mensch also, warum dieser Teil des Essays als Leitmotiv die Frage hat »Wie wollen wir das Soziale, unser Miteinander erleben?«, dann deshalb, weil die digitalen Medien, die unsere Verhaltensdaten abschöpfen und ihre fast vollständige Omnipräsenz in vielen Ländern der Welt eine Veränderung

43 Ebd., S. 293.

44 Beate Rössler: *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 344.

45 Rössler: *Autonomie*, S. 299.

in Richtung totaler Beherrschung dessen vorzeichnen, was wir erleben können. Die Frage »Was wollen wir erleben?« ist eine danach, ob wir uns selbst beherrschen wollen, ob wir autonom sein wollen, oder ob wir beherrscht werden wollen, von denen, die die Möglichkeit haben, die digitale Vernetzung und damit das, was wir erleben können, nach der Konsumption oder anderen Zielen zu gestalten, hinter denen die Alterität der Anderen unter Anderen sich auflöst.

Vermittelt durcheinander Bevor ich nun versuchen werde, die möglichen Umgänge mit dieser Fragestellung durchzuspielen, möchte ich kurz auf die Analyse der Medialität von Sybille Krämer zurückkommen, deren Überlegungen den Ausgangspunkt dieses Essays bildet, da in ihrem Text eine Vorstellung davon gegeben wird, wie die Vermittlung durch Medien, wie hier durch digitale Netze, eine soziale Relation stiften, auch wenn ich nicht mit ihrer Ausführung zum Sozialen übereinstimme: »Der Bote stiftet eine soziale Relation. Die Mitteilstellung zwischen zwei Seiten inauguriert eine triadische Form des Zusammehanges, für die der Bote wesentlich ist, ohne doch ihr Subjekt und Urheber zu sein. [...] Drittheit – und nicht Dualität – bildet die Keimzelle des Sozialen.⁴⁶ Mensch kann also sagen, dass die digitale Vernetzung, ohne selbst Subjekt zu sein, eine spezifische Sozialität hervorbringt, die hier als Verhalten steuerndes phantomhaft bestimmt wurde, da mensch abwesend anwesend und gleichzeitig anwesend abwesend ist und sich das Medium nicht nur anpasst, sondern auch versucht anzupassen. Doch ist diese Form triadisch? Dass sie nicht in einer Dualität besteht, ist wohl zweifelsfrei, aber gerade in der digitalen Vernetzung lässt sich erleben, dass nicht zwei über ein Drittes verbunden werden, sondern viele. Denn entweder soll Drittheit bedeuten, dass zu Subjekt eins und Subjekt zwei theoretisch eine weitere Struktur oder ein drittes Subjekt hinzukommen muss, um das Soziale zu bilden. Ist es ein drittes Subjekt, dann ist die Idee dahinter, dass gerade das zufällige dritte Subjekt das Soziale bildet, die eines Haufens aus mindestens drei Subjekten. Das Soziale muss dann erst zusammengesetzt werden. Es wäre nachrangig. So würde das Soziale also zu etwas Nachgeordnetem. Sagt mensch hingegen, dass die Drittheit das Essentielle am Sozialen ist, hinter das mensch nicht zurückgehen kann, dann ist es die Medialität oder eine institutionelle Vermittlung, in denen wir in mehr oder minder festen Rollen miteinander interagieren. Doch dann fiele das, was aus den Rollen fällt, auch aus dem Sozialen;

46 Krämer: »Epistemologie der Medialität«, S. 841.

deswegen kann nicht eine Drittheit das Soziale hervorbringen, sondern das Soziale ist die Vielheit der Anderen, der nicht eindeutigen Zuordnung, der Überraschung, genauso, wie es der Ort der Rollen, der Zwänge und der bestimmten Vermittlung durch Institutionen und Medien ist.

Medialität mag also die Struktur der Drittheit besitzen, aber sie ist nicht die Keimzelle des Sozialen, sondern eine Struktur unter anderen, die das Soziale formt. Das Soziale ist die immer schon vorhandene und wirkende Form der Alterität, der – wenn mensch am Nummerieren festhalten will – ($n-1$)-heit, die nie alles ist, aber immer schon mehr als die Dualität der Ich-Du-Relation oder die Drittheit als Ich-Du-Medien/Institutionen-Relation suggeriert. Es ist die Form sozialer Pluralität, die – aufgezeigt an diesem Thema – sowohl das individuelle Nutzen von digitalen Medien, die Ich-Du-Kommunikation über Videotelefonie, Textnachrichten u.a., die Kommunikation in Gruppen und Vermittlung von Informationen durch Dritte, als auch die Produktionsinteressen und kapitalistischen Strukturen der Produktion und andere soziale Strukturen beschreibbar macht. Diese drei Punkte (individuelle Nutzung, Nutzung in der Gruppe und kapitalistische Produktionsstrukturen) gemeinsam zu betrachten stellt eine schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe dar, da der Fokus der Untersuchung immer eine Richtung oder eine bestimmte Menge der angeführten Richtungen bündelt und explizit hervorhebt. Nichtsdestotrotz ist es notwendig, sich der Verschränkung bewusst zu sein, um nicht durch den Fokus, den Blick auf das jeweils Andere zu verstellen.

Es bleibt nun also, die Möglichkeit herauszustellen, wie emanzipatorischer, selbstbestimmter Umgang in der digitalen Vernetzung entstehen kann. Einen Anhaltspunkt dafür scheint Armin Nassehi in seinem Buch *Muster* geben zu können. Er leitet es mit folgender Frage ein:

Für welches Problem ist die Digitalisierung eine Lösung? Diese Frage ist methodisch genau formuliert. Sie ist eine Frage nach der Funktion der Digitalisierung. Sie definiert nicht, was Digitalisierung ist, sondern nähert sich dem Phänomen, indem sie fragt, für welches Problem die Digitalisierung eine gesellschaftliche Lösung ist.⁴⁷

Die Funktionsweise in den Fokus zu stellen, bedeutet die Art und Weise, das »Wie« zu hinterfragen, wie durch das Digitale etwas Gesellschaftliches gelöst wird. Die Seiten, die ich bisher geschrieben habe, stellen auch Fragen nach

47 Armin Nassehi: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München, C.H. Beck 2019, S. 12.

dem »Wie«, im ersten Teil »Wie erleben wir die digitale Vernetzung« und im zweiten Teil »Wie wollen wir das Soziale, unser Miteinander erleben?«. Diesen Fragen noch diejenige von Nassehi hinzuzustellen, ist deshalb notwendig, um zu verstehen, warum die Ausbreitung der digitalen Vernetzung bei aller berechtigten Kritik solche Ausmaße annimmt. Laut ihm ist die Antwort folgende: »[E]s ist der Umgang mit der Trägheit, der Musterhaftigkeit und der Widerständigkeit der Gesellschaft selbst, für den die Digitalisierung eine Lösung darstellt.«⁴⁸ Die Digitalisierung oder spezifischer, die digitale Vernetzung unserer Verhaltensweisen durch Maschinen, die mehr oder weniger zu erkennen geben, dass sie uns aufzeichnen und das extrahierte Verhalten übermitteln und vorhersagbar machen sollen, stellt eine Lösung für ein gesellschaftliches »Problem« dar, das aus der Verfasstheit der Gesellschaft selbst stammt. Das ist es, was Nassehi in diesem Zitat und zum Schluss seines Buches aussagt. Er stellt damit eine »dritte Entdeckung der Gesellschaft« durch die Digitalisierung in Aussicht, ohne zu betonen, dass die Entdeckung der Gesellschaft durch die Digitalisierung nicht die Entdeckung durch ein neutrales Medium ist (wie auch immer mensch sich ein solches überhaupt vorstellen können sollte), sondern das Abwarten, wie die Digitalisierung die Gesellschaft umgeformt hat, um sie dann in Form eines So-ist-die-Gesellschaft zu bestimmen.⁴⁹ Diesen Standpunkt kann er einnehmen, weil er behauptet und es als Tatsachen, anzunehmen scheint, dass »Technik [sich] auch wider besseres Wissen und wider bessere Argumente durch[setzt], wenn sie funktioniert.«⁵⁰ Und die digitale Vernetzung funktioniert.⁵¹ So behauptet es Nassehi.

Nachdem wir oben gesehen haben, wie die digitale Vernetzung erlebt wird, das heißt, welche Wirkungen ihr Funktionieren hat, kann mensch Nassehi zwar nicht darin widersprechen, dass sie funktioniert, aber mensch kann in Frage stellen, ob mensch mit im Schoß gefalteten Händen warten sollte, bis Privatheit, Transparenz und zuletzt auch der demokratische Umgang miteinander in totale Verhaltensvorhersage und Überwachung transformiert wurde – worauf die Warnungen von Zuboff und Rössler hinauslaufen, wenn mensch sie in ihrer Gänze ernst nimmt. Wie lässt sich die digitale Vernetzung nun in den sozialen Kontext der Gesellschaft einordnen? Vielleicht so:

48 Nassehi: *Muster*, S. 327.

49 Vgl. ebd.

50 Ebd., S. 326.

51 Vgl. ebd.

Die Digitalisierung ist selbst Produkt der Muster, Widerständigkeit und Trägheit der Gesellschaft, was konkret bedeutet, wie oben gezeigt, dass sie selbst die Strukturen reproduziert, die sie analysiert, und sie somit verstetigt.

Die Digitalisierung ist daher nicht nur »Lösung« – was hier wohl eher bedeutet: ein möglicher Umgang –, sondern auch Fortschreibung der ungelösten, weil nicht als eindeutig bestimmbaren, Umgangsmöglichkeiten mit Trägheit, Musterhaftigkeit und Widerständigkeit der Gesellschaft, weil mensch unter »Lösung«, nicht das Verschwinden des Problems, sondern nur einen alternativen Umgang damit verstehen kann. Würde das »Problem« durch die Digitalisierung verschwinden, also die Gesellschaft einträger, nur nach einem Muster laufender Widerstand sein, würde sich auch ihre eigene Form verändern müssen, sie bräuchte nicht mehr Verhalten zu extrahieren, vorherzusagen und zu überwachen, sie wäre überflüssig, da ihre Berechnung und Vorhersage komplexer Prozesse nicht benötigt wäre: Die digitale Vernetzung wäre kein Umgang mit Trägheit, Musterhaftigkeit und Widerständigkeit mehr, da es diese Formen nicht mehr im Plural gäbe. Dass die Gesellschaft aber gleichzeitig auf unterschiedliche Weise träge, musterhaft und widerständig ist, liegt daran, dass die sozialen Strukturen, die unseren Umgang miteinander formen, eben durch Menschen verkörpert und verstetigt werden, sodass die Musterhaftigkeit nie zu *einer* absoluten Musterfolge wird, die Trägheit nie zu *einem* starren Klotz und die Widerständigkeit ebenfalls nie *ein* kompletter Abbruch dessen, gegen das widerstanden wird. So muss die Digitalisierung nicht als ein unaufhaltsamer Prozess betrachtet werden, an dessen Ende wir die Gesellschaft analysieren können, sondern als ein Prozess, als die Eröffnung neuer Umgangsmöglichkeiten miteinander, bei denen wir uns an jeder Stelle fragen müssen, wie wir diese Umgänge erleben wollen, da die Vernetzung uns transformiert, wenn wir an ihr teilhaben, wir sie aber ebenso transformieren können; unsere Leiber antworten auf die Vernetzung, wir sind responsiv und müssen deshalb fragen: Wie widerfährt uns das Digitale, nämlich als Phantom (abwesende Anwesenheit/anwesende Abwesenheit), und wie wollen wir darauf antworten oder anders was soll unser Umgang damit sein? Stellen wir diese Fragen nicht, dann werden wir uns in der Beschreibung von *Produktion und Reproduktion* wiederfinden, die eine kapitalistische Gesellschaft als unvermittelten Dualismus postuliert; wobei wir dann entweder die Rollen der *bloß zuschauenden rezeptiven Person, die die Welt erlebt* oder der *sich die Welt aneignenden, die digitale Vernetzung ausnutzenden Person* einnehmen müssen. Können wir also nur fragen, welche der beiden Rollen wir spie-

len wollen? Oder noch anders: Lässt sich aktiv und damit produktiv rezipieren (statt zu konsumieren) und wenn ja, wie?

Aktives Rezipieren Was die Responsivität unserer Leiber zeigt, ist, dass auch im phantomhaften Raum der virtuellen Informationen, Mitteilungen und Verhaltensvorhersage – sei es durch Nachrichten-Apps, soziale Netzwerke o.Ä. – die Möglichkeit besteht, sich aktiv für das Hinhören, Hinsehen, Teilhaben und verstehende Erleben zu entscheiden, auch wenn diese Teilhabe im ersten Moment – da es die abwesend anwesende Teilhabe ist – »nur« vermittelt bleibt. Denn die Art und Weise, wie wir antworten, eröffnet den Erscheinungsraum einer phantomhaften Öffentlichkeit, die sich durch die bestimmten, digital vermittelten Kommentare performativ zu einem Ort machen lassen kann, an dem Äußerungen möglich sind und gehört werden können, die in der direkt erlebten Lebenssituation nicht möglich wären. Diese strukturelle Bestimmung muss hier so lange leer bleiben, bis mensch sie auf konkrete Beispiele bezieht: Ein negatives Beispiel dafür sind nun sicherlich die Räume, die durch sogenannte »Trollfabriken« entstehen. Es sind Räume, in denen un hinterfragter Unmut, Beleidigungen und bis zum Hass getriebene Empörung gehört werden sollen und können, und das zumeist, ohne dass direkte Konsequenzen für die Aggressor*innen folgen würden, die das Gesetz überschreiten. Mensch kann ungestört Hass, Unmut, Rassismus, Antisemitismus, Sexismus, immer weiter erstarkenden Faschismus und Nationalsozialismus (leider lässt sich auch hier ein etc. setzen) *konsumieren* und diese furchtbaren Verhaltensweisen dadurch *reproduzieren*.

Dieser Vorwurf, durch bloßes Konsumieren zu reproduzieren, was mensch konsumiert, führt nicht dazu, jeden Konsum per se zu kritisieren, sondern eine Einstellung zu kritisieren, die nicht so offensichtlich problematisch ist wie das direkt feindliche Verhalten. Es ist die Kritik an dem Glauben, sich aus den digitalen Veränderungen heraushalten zu können. Diese *Lethargie* beim Anblick von erschreckenden Bildern in den Nachrichten oder das Ungerührt-sein von dem, was eine*n von fremden Orten erreicht und nicht als Ort erscheint, um den mensch sich kümmern müsste, ist die Verweigerung einer aktiven Antwort auf das Erlebte und so ein aktives Nicht-Eingreifen. Dieses Nicht-Eingreifen (wie klein die Auswirkung des Eingreifens auch wäre) verdeutlicht das »labile Gleichgewicht« der digitalen Vernetzung als Antworten aufeinander, wie mensch es mit Bernhard

Waldenfels benennen könnte.⁵² Es ist die permanente Möglichkeit der Irresponsibilität: Nicht jedes Widerfahrnis – auch nicht im Digitalen – führt zu einer Antwort, aber die Möglichkeit besteht, diesen Raum, den das digitale Netz eröffnet, so zu beantworten, dass er nicht durch Feindseligkeit sich und alle, die an ihm partizipieren, transformiert.

Andere Möglichkeiten, zu denen die Responsivität durch die digitale Vernetzung des Erlebten führen kann, sind schon in der Doppeldeutigkeit des Wortes Vernetzung eingeschrieben: Mensch kann sich miteinander entweder verheddern oder eben miteinander in Berührung kommen und so für einander aufeinander Bezug nehmen. Es bestehen somit mehrere mögliche Umgangsformen, von denen ich anschließend – nach dem sowohl Nebeneinander als auch Gegeneinander in den gegebenen Beschreibungen schon ihren Raum gefunden haben – noch diejenige bestimmen möchte, die als Füreinander in der digitalen Vernetzung benannt werden kann; als ein Ethos des Hinhörens und Hinsehen auf die Vernetzung.⁵³

Es ist also ein Ethos, das eine produktive bzw. aktive Art und Weise darstellt, etwas zu rezipieren und auf etwas zu antworten. An einem Beispiel beschrieben, ist es ein Verhalten, das sich auf Grundlage der aufpoppenden Nachricht und den schon vorhandenen Kommentaren nicht dazu veranlasst fühlt, ein (Schein-)Gefecht in der Kommentarspalte zu führen, sondern den digitalen Raum in einen zu verwandeln, der nicht unterdrückenden Äußerungen hilft zu erscheinen, sondern ihn in einen zu überführen, in dem Unterdrückte und mit ihnen sich solidarisierende Aussagen zu dem werden, was mensch hören kann und will. Ein Beispiel also: Das Hashtag #metoo kann als solch eine produktive und performative Umformung eines öffentlichen Raums im Digitalen gesehen werden. Diese – schon durch die Selbstbenennung – solidarische Aussage, die sich 2017 ausgehend von den Missbrauchsfällen in der Filmbranche verbreitete, hat selbst den phantomhaften Raum im Digitalen geschaffen, in dem die Betroffenen sich zeigen können und die eigene Verletzung gehört werden will, kann und soll. Sie können sich Gehör verschaffen und erzeugen damit gleichzeitig ein Widerfahrnis bei Rezipient*innen, das deren Gefühle zu Kommentaren einer sich durchsetzenden Debatte

⁵² Bernhard Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 285.

⁵³ Vgl. Hannah Chodura & Paul Helfritzsch: »Ein verstellter Blick auf das Bild der Gesellschaft«, in: Jens Bonnemann, Paul Helfritzsch & Thomas Zingelmann (Hg.): 1968. Soziale Bewegungen und geistige WegbereiterInnen, Lüneburg: Zu Klampen 2019, S. 77f.

macht.⁵⁴ Hört mensch hin, so konnte mensch in diesem konkreten Fall durch das Hashtag die Strukturprobleme ganzer Industrie- und Gesellschaftszweige in Erscheinung treten sehen, oder, um es in den Worten der Journalistinnen Silke Wünsch und Sabine Pelze zu sagen: »Ganz Hollywood wusste davon – hatte jedoch geflissentlich darüber hinwiegesehen. Ein Mechanismus, der überall auf der Welt in solchen Fällen griff.«⁵⁵ Durch das Hashtag wurden die Stimmen laut, die sich betroffen fühlten und es waren, und so wurde ein Raum geschaffen, in dem mensch nicht nur partizipieren konnte, sondern auch die Veränderung der Strukturen durch die eigene Teilhabe mit entstehen lassen konnte.

Dass dieses Ethos des Hinhörens kein Einzelfall ist, sondern eine bestimmte schon vorhandene Weise, mit der digitalen Vernetzung umzugehen, ausweist, zeigt sich auch am Programm der re:publica 2019: Mit dem Slogan »too long; didn't read« steht die ganze Konferenz unter dem Vorzeichen eines aktiven und produktiven Umgangs mit dem digitalen Raum. Das Phantom soll somit produktiv genutzt werden, um Stimmen und Körper hör- und sichtbar werden zu lassen, die vorher keinen öffentlichen Raum hatten und deshalb auch den des Digitalen allererst besetzen müssen. Diese Besetzung nimmt nun ihren Ausgang bei der eigenen Betroffenheit: Im negativen Fall trifft mich eine Verletzung, im positiven Fall eine Gerührtheit – wodurch Butlers schon zitierte Untersuchung in dem Buch *Gefährdetes Leben* um einen positiven Aspekt der Gerührtheit erweitert wird. Beide Phänomene der Betroffenheit gewähren »zunächst die Einsicht, daß es draußen andere gibt, von denen mein Leben abhängt, Menschen, die ich nicht kenne und vielleicht niemals kennen werde.«⁵⁶ Menschen, die mir phantomaft zur Seite stehen oder mir entgegentreten können und denen ich trotz allem Phantomhaften gerade im Digitalen antworten kann, wenn mich ihre Stellungnahmen, ihre auf mich zugeschnittene Werbung oder ein anderer Diskurs über gesellschaftliche Missstände treffen und sich dadurch unsere Gefühle, unser ganzes Erleben miteinander vernetzen.

An dieser Stelle also, an der gezeigt werden konnte, dass das Phantomhafte unseres Erlebens im Digitalen uns zueinander in eine gestaltbare Bezie-

⁵⁴ Vgl. den Deutsche-Welle-Beitrag von Silke Wünsch und Sabine Oelze: Ein Jahr #metoo, wie ein Hashtag die Welt verändert, <https://www.dw.com/de/ein-jahr-metoo-wie-ein-hashtag-die-welt-ver%C3%A4ndert/a-45731478> (zuletzt aufgerufen: 19.8.2020)

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Butler: *Gefährdetes Leben*. S. 7.

hung setzt, bleibt darauf zu verweisen, dass das Widerfahrnis des Digitalen eben ein Phantomhaftes, dass es das Erleben einer abwesenden Anwesenheit und anwesenden Abwesenheit ist, die uns je selbst aus dem direkten Erleben in das vermittelte Konsumieren rückt. Die einzelnen Rezipient*innen der digitalen Vernetzung werden somit durch jeden digitalen Kontakt ein Stück weit aus dem direkten Erleben gezogen. Diese Zerrissenheit bei gleichzeitiger Bezugnahme auf dieselbe digital vermittelte Welt stellen die Grundlage dafür dar, auf unterschiedliche Art und Weise mit der Musterhaftigkeit, der Trägheit und der Widerständigkeit, die einer*m in der Gesellschaft widerfahren, umgehen zu können und zu müssen. Bestimmt wurden als Kategorien des Umgangs 1. eine negative Form des Umgangs, die Formen der Unterdrückung im Digitalen reproduzierend konsumiert und ihnen dadurch einen Erscheinungsraum eröffnet; 2. eine lethargische, die die Räume nicht tangiert, sondern nur konsumiert, sie deshalb aber auch nicht verhindert, sondern das Hegemoniale fortbestehen lässt; und 3. eben die des produktiven Rezipierens, die, wie oben für #metoo beschrieben, Vernetzungen im Digitalen schafft, in denen Unterdrückte und die sie unterdrückenden Strukturen als solche benannt und damit zur Erscheinung gebracht werden können, um sich gegen sie zu wehren. Diese dritte Form ist damit die Möglichkeit zu einer positiven Form der performativen Inbesitznahme des öffentlichen digitalen Raumes, der durch die technische Vermittlung bspw. über Smartphones, Tablets oder Laptops bis in die privatesten Räume, bis in die Taschen der Kleidung, auf die Nachttische und den Arbeitsplatz vordringen kann, genauso, wie es gerade die menschenverachtende Feindseligkeit tut.

Zum Schluss: Vertrauen Alle drei Formen des Umgangs sind funktionale Bestimmungen, die sich an der Struktur orientiert, durch die mensch im Digitalen in Erscheinung tritt: phantomhaft vernetzt. Diese funktionale Bestimmung erlaubt es aufzuzeigen, inwiefern eigene Aktivität und das Widerfahrnis der abwesenden Anwesenheit und der anwesenden Abwesenheit in der aktiven Rezeption performativ einen demokratischen Raum für Vertrauen schaffen kann. Mensch kann im Digitalen nicht nur Räume für eine Verrohung und für Misstrauen *konsumieren*, sondern im Gegenteil: Wir können durch die Vernetzung der Gefühle und des Erlebens im digitalen Raum miteinander in Kontakt treten, gemeinsam eine demokratische Öffentlichkeit bis in die Sphäre des Privaten hineinragen und erschaffen, in der mich nicht nur angeht, was mich direkt umgibt, sondern ich durch das Erleben Anderer gerührt werde. Eben weil mensch nicht nur im direkten Erleben mit Anderen in

Verbindung steht, die möglicherweise gerade die auslösenden Personen für die Probleme mit den sozialen Strukturen sind, die eine unbehagliche bis unterdrückende Situation erzeugen, kann mensch also im digitalen Raum durch vertrauensvolles und problembewusstes Handeln performativ solche Räume erschaffen, in denen jenes Vertrauen und die Aufdeckung sozialer Strukturprobleme möglich werden. Durch die digitale Vernetzung – rezipiert mensch sie aktiv – wird uns permanent ins Bewusstsein gerufen, dass es nicht nur diese direkten Anderen gibt, von denen mein Leben abhängt, sondern dass es auch solche Andere gibt, deren Probleme einem*r erst durch die digitale Vernetzung in Erscheinung treten können. Dadurch zeigen sich die Probleme und fordern dazu auf, dass sie verändert werden sollen, gerade weil sie – wie ich versucht habe, hier zu zeigen – veränderbar sind, also nicht notwendigerweise so sein müssen, wie sie sind. Diese Möglichkeit und ihre bereits ablaufenden performative Verwirklichungen bieten zum Abschluss einen Blick auf Furchen und Falten im digitalen Netz, die sich trotz aller kapitalistischen Überformung des Verhaltens hin zum Konsum optimistisch ausleuchten lassen: Es ist möglich, aktiv zu rezipieren, was bedeutet, miteinander gegen Strukturprobleme vorgehen zu können, und das nahezu weltweit. Oder anders: Mensch kann dadurch, dass mensch im Digitalen nicht nur erscheint, wie mensch erscheinen soll, so in Erscheinung treten, wie mensch gehört werden will, also mit erschaffen, wie mensch sich und Anderen Gehör verschaffen, sie erleben kann.

Es stimmt also, was mit dem einleitenden Fraktus-Text dieses Essays behauptet wurde: Es ist Wirklichkeit, dass wir nahezu überall auf der Welt andere Menschen und Situationen kommentieren können, dass wir ungehemmt und passiv zu jeder Zeit einfach alles konsumieren können. Und es zeichnet sich nicht ab, dass diese digitale Überformung unseres Miteinanders rückgängig gemacht werden könnte; selbst wenn mensch es wollte: »[T]he old world is dead«.⁵⁷ Würde mensch sich im Zeitalter der umfänglichen digitalen Vernetzung nahezu aller Bereiche der Produktion, Reproduktion, Konsumption und Rezeption, aber nur auf die Form der Passivität, des Konsumierens ohne Interaktion einschießen, auf die Lethargie des reinen Konsums also, so würde mensch den Blick für die wirklich negativen und schrecklichen geauso wie für die tatsächlich vorhandenen positiven Formen des Umgehens im Digitalen verlieren: Es kann sich immer, sowohl im Namen von Unterdrückten, als auch im Namen von Unterdrückenden, für eine andere Form

57 Fraktus: *Welcome to the Internet.*

gesellschaftlicher Hegemonie Gehör verschafft werden. Die Frage, die sich im Umgang mit der digitalen Welt stellt, ist also: Wie wollen wir sie erleben, auf welche ihrer Unruhen, die aus den Vorgaben, wie sie erscheinen sollen, um Verhalten zu steuern, herausquellen, wollen wir hören? Oder anders: Welchen öffentlichen Raum wollen wir durch die in Konsumption und Überwachung geronnene digitale Vernetzung herausbrechen, um so selbst in ihm zu erscheinen? Fällt als Antwort darauf »einen Raum der Demokratie und des Füreinander«, wer könnte dann noch verneinen, dass wir auf ein Zusammenleben hinarbeiten, dass *radikal anders* wäre als unser momentanes?

