

Social Media und das Leiden an der Herrschaft der Timeline

Abstract

Dieser Text untersucht linearisierte und chronometrierte Zeitregime von sogenannten ›sozialen Medien‹. Dabei werden in einem ersten Schritt drei aktuelle Studien zitiert, um diesen zeittheoretischen Zugang zu ›sozialen Medien‹ zu motivieren. In einem zweiten Schritt wird im Rückgriff auf die phänomenologische und hermeneutische Tradition die Erfahrung dieser Zeitregime näher beschreiben und konzeptualisiert: zum einen im Blick auf Heideggers ›Phänomenologie des Uhrgebrauchs‹, zum anderen in Bezug auf die phänomenologisch-psychopathologische Tradition, in der die Erfahrung von Zeitordnungen in Bezug auf bestimmte Krankheitsbilder untersucht wurde (insbesondere mit Blick auf die Arbeiten von Michael Theunissen und Thomas Fuchs). Abschließend wird diskutiert, ob und inwiefern die phänomenologischen Studien zur Beschreibung und zeittheoretischen Deutung ›sozialer Medien‹ beitragen können.

This text examines ‘linearized’ time regimes of so-called ›social media‹. In a first step, three recent studies are cited to motivate this time-oriented approach to ›social media‹. In a second step, the experience of these time regimes will be described and conceptualized with reference to the phenomenological and hermeneutical tradition of Heidegger’s ›phenomenology of clock use‹ and the phenomenological-psychopathological tradition, in which the experience of time in relation to certain pathologies was examined (especially with regard to the work of Michael Theunissen and Thomas Fuchs). In conclusion, I shall discuss whether and to what extent phenomenological studies can contribute to the description and interpretation of ›social media‹.

›Velozifärisch‹ hat Johann Wolfgang von Goethe seine Zeit genannt, *velox*, schnell, und Luzifer zusammenziehend. Teuflischschnell sei die Welt der Moderne geworden. Goethe kreiert den Begriff im Briefwechsel mit seinem Freund, dem Komponisten Karl Friedrich Zelter aus Berlin. Im Juni 1825 schreibt Goethe an Zelter, dass alles ›ultra‹¹ geworden sei, vermutlich in Anspielung an das ›plus ultra‹ Francis Bacons. Es werde ›unaufhaltsam transzendent‹,² beobachtet er, die Epoche befände sich in einer unheimlichen Unruhe, niemand würde sich noch selbst kennen. Dass diese Entwicklung mit der Technik zu tun hat, steht für Goethe außer Frage; er nennt explizit ›Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe‹ und insbesondere ›alle möglichen Fazilitäten der Kommunikation‹.³ In Bezug auf die sich verändernden Kommunikationsmedien (die vermutlich durch die Innovationen in der Verkehrstechnik möglich wurden) registriert er sorgenvoll: ›Junge Leute werden viel zu früh aufge-

1 *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*, hrsg. v. Max Hecker, Leipzig 1915, S. 339.

2 Ebd.

3 Ebd.

regt und dann im Zeitstrudel fortgerissen«.⁴ In einem späteren Brieffragment notiert er dann knapp: »alles veloziferisch«,⁵ in einem Brief vom Oktober 1826 spricht er vom »velociferischen Leben«.⁶

Goethes Wortbildung kann als frühe Registrierung technologiebedingter Beschleunigungserfahrungen gelten. Auch die Rede vom ›Zeitstrudel‹ macht deutlich, dass Goethe den Zusammenhang von Technik, gesellschaftlichen Praktiken und Zeitstrukturen erkannt hatte. Wenige Jahre später wird Karl Marx im sogenannten Maschinenfragment in den *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* aus den 1850er-Jahren ebenfalls festhalten, dass die Zeit eine zentrale Rolle in Technisierungsprozessen spielt, nämlich bei der kapitalistischen Industrialisierung. Marx spricht hier im Rückgriff auf die Forschungsliteratur seiner Zeit von »disposable time«: Die Technisierung »[is] creating the means of social disposable time«.⁷ Doch statt diese sozial verfügbar gewordene Zeit mußvoll zu genießen, liege es in der Logik der Technisierung im Zeitalter des Kapitalismus »to convert it [the disposable time, O.M.] into surplus labor«.⁸ Marx erkennt also ebenfalls, dass Technik und Zeit zusammenhängen, was nicht zuletzt seine ausführlichen Analysen des Arbeitstages belegen, die untergründig von zeittheoretischen Vorstellungen eines guten Lebens geprägt sind. Seine zentrale Erkenntnis ist, dass wir es hier mit einem Paradox zu tun haben: Die Technik könnte Menschen zwar mehr Zeit verschaffen, doch in Wahrheit habe die Technisierung einen gegenteiligen Effekt – die zur Verfügung stehende Zeit werde ökonomistisch verknappt.⁹ Und dies führt dann zu jenen Akzelerationserfahrungen, die den Geheimrat so beunruhigten.

Diese Beispiele zeigen, dass spätestens im 19. Jahrhundert Technisierungsvorgänge mit der Veränderung von Zeitstrukturen in Verbindung gebracht wurden, und insbesondere mit der Erfahrung von Beschleunigungen wurden sie nun wie bei Goethe als bedrohlich empfunden – oder euphorisch begrüßt wie später bei dem Futuristen Filippo Tommaso Marinetti. Ob man insgesamt so weit gehen kann wie Hans Blumenberg, der in seiner Neigung zur aphoristischen Verkürzung sagt, dass »direkt oder indirekt« die »Steigerung von Geschwindigkeiten die einheitliche Wurzel aller technischen Antriebe des Menschen« sei,¹⁰ darf man vermutlich bezweifeln. Man müsste gleichzeitig zumindest auch berücksichtigen, dass viele Technologien höhere

4 Ebd.

5 Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Vierzig Bände, Frankfurt am Main, Abt.: Sämtliche Werke, Bd. 10: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, hrsg. Gerhard Neumann, Hans-Georg Drewitz, S. 563.

6 *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*, S. 468.

7 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 42, Berlin 1983, S. 604.

8 Ebd.

9 Vgl. Karl Marx: *Das Kapital* (MEW 23), Berlin 1974, S. 430.

10 Hans Blumenberg: »Methodologische Probleme einer Geistesgeschichte der Technik«, in: *Schriften zur Technik*, hrsg. v. Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin 2015, S. 230–253, hier S. 251.

Geschwindigkeiten im individuellen und sozialen Leben ermöglichen, und dass sich dann Lebensweisen und Praktiken von Menschen daran anpassen. Aber es dürfte letztlich die müßige Frage nach Henne und Ei sein, wenn wir fragen, ob das Bedürfnis nach Geschwindigkeit zuerst da war oder die entsprechenden Technologien. Das Technische, Anthropologische und Soziale lassen sich nicht trennen und auch nicht auf das jeweils andere reduzieren.

Blumenberg hat im Kontext der zitierten Stelle vorgeschlagen, dass man die »Zeitrelation als hermeneutisches Instrument«¹¹ einführen könne, wenn man verstehen wolle, was Technik sei. Auch wenn man sicher nicht die *eine* Antwort auf die Frage, was ›die Technik‹ (im Singular) ist, erhalten kann, scheint es mir philosophisch sehr gewinnbringend zu sein, Technisierungsprozesse in Bezug auf sich verändernde Zeitrelationen hin zu untersuchen und zu deuten. Die Frage nach ›der Technik‹ im Singular mag sicher zumindest einen heuristischen Wert haben, doch kann man sich auch einzelne Technologien in konkreten kulturellen und sozialen Kontexten näher anschauen und die mit ihnen verbundenen Zeitstrukturen genau beschreiben. Im Folgenden soll dies im Blick auf digitale Informations- und Kommunikationsmedien versucht werden, also im Blick auf jene ›Fazilitäten der Kommunikation‹, die nach Goethe vor allem ›junge Leute‹ in den ›Zeitstrudel‹ reißen würden.

Vor dem Hintergrund, dass Zeiterfahrungen äußerst komplex und vielschichtig sind und sich insbesondere Beschleunigungen mit Entschleunigungserfahrungen mischen können (ganz alltäglich-profan im Falle von Prokrastinationen oder in der theoretischen Reflexion, etwa beim pointiert paradoxal formulierten ›rasenden Stillstand‹ im Sinne Virilius), soll der Ansatzpunkt der Überlegungen nicht die Beschleunigung, sondern die ihr zugrunde liegende Struktur der Linearisierung der Zeit sein. Das lineare, chronometrisch getaktete Zeitverständnis, das von portionierbaren Einheiten, von Zeitpunkten und Zeitsegmenten ausgeht, die sich in einer Reihenfolge organisieren und damit ökonomisch und technisch nutzbar machen lassen, kann als eine der Voraussetzungen für oben genannte Beschleunigungsvorgänge gelten – aber auch überhaupt für einen technisch medierten Umgang mit der Zeit, der durchaus auch zu technisch induzierten Verzögerungen führen kann. Im Folgenden will ich mich daher ausdrücklich nicht mit dem Thema der Be- und Entschleunigung durch Technisierungsprozesse befassen, sondern einen Fokus auf linearisierte und chronometrierte Zeitregime legen. In einem ersten Schritt (I) will ich erste Hinweise dazu geben, dass man sogenannte soziale Medien in Bezug auf Zeitstrukturen im Allgemeinen und in Bezug auf chronometrierte und linearisierte Zeitregime im Besonderen untersuchen kann. In einem zweiten Schritt (II) will ich etwas weiter aus-

11 Ebd., S. 250. Blumenberg spricht hier genau genommen etwas ironisch – der Kultur- und Technikkritik seiner Zeit offenbar etwas überdrüssig – davon, dass man ›die in allen Diskussionen beliebte Frage, was denn Technik sei, beiseite lassen‹ könne, ›wenn man die Zeitrelation als hermeneutisches Instrument‹ einführe.

holen und im Rückgriff auf die phänomenologische und hermeneutische Tradition die Erfahrung dieser Zeitregime näher beschreiben und konzeptualisieren; zum einen im Blick auf Heideggers ›Phänomenologie des Uhrgebrauchs‹, zum anderen in Bezug auf die phänomenologisch-psychopathologische Tradition, in der die Erfahrung von Zeitordnungen in Bezug auf bestimmte Krankheitsbilder untersucht wurde (insbesondere mit Blick auf die Arbeiten von Michael Theunissen und Thomas Fuchs). Und in einem dritten Schritt (III) will ich schließlich auf die ›sozialen Medien‹ zurückkommen und diskutieren, ob und inwiefern die phänomenologischen Studien zur Beschreibung und Deutung ›sozialer Medien‹ beitragen können.

I

Die Technologien, die im Folgenden in den Blick genommen werden sollen, sind die über Smartphones verfügbaren digitalen Kommunikations- und Informationsmittel, die ›soziale Medien‹ (Social Media) genannt werden. Dabei interessieren mich die verschiedenen Software-Angebote und ›Dienste‹ (wie z.B. Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp) nicht im Detail, sondern ich will mich auf das Nutzer*innen-Verhalten konzentrieren, das abgesehen von den Inhalten, der Sprachverwendung und sonstigen Dimensionen und Dispositionen immer auch zeitlich organisiert ist, weil man in bestimmten Zeitabständen auf Nachrichten reagieren muss oder prüft, ob eine Nachricht eingegangen ist. Damit scheint das alltägliche Verhalten zumindest zum Teil durch Stimulierungen und Reaktionen auf die sozialen Medien strukturiert zu sein, was sich auf individuelle und gesellschaftliche Zeiterfahrungen und Zeitorganisation auswirkt. Um zu verdeutlichen, dass die Nutzung sozialer Medien im Blick auf Zeitrelationen untersucht werden kann, will ich exemplarisch auf drei (sehr heterogene) Studien hinweisen.

(I)

Eine Mainzer Gruppe von Medienwissenschaftler*innen hat z.B. die von ihnen so genannte ›Facebookcrastinierung‹ untersucht, also das spezifische Phänomen von ›Prokrastinierung‹ in den Blick genommen, das an die Nutzung von sozialen Medien wie (in diesem Fall) Facebook geknüpft ist. Die Verwendung von Facebook kann dieser Studie zufolge dazu führen, sich ablenken zu lassen und andere Aufgaben auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben, mit Auswirkungen auf die Zufriedenheit von (in

diesem Fall studentischen) Nutzer*innen.¹² Die prokrastinierende Nutzung von Facebook zeigt, dass dieses Medium den ›Zeithaushalt‹ der Nutzer*innen ändert. Die ›Fazilitäten‹ der Kommunikation reißen die Nutzer*innen in diesem Fall nicht in einen akzelerierenden Zeitstrudel hinein, sondern scheinen eher Verzögerungen zur Folge zu haben. Die veränderte Aufmerksamkeitsökonomie mag verschiedene Gründe haben, doch scheint es mir, dass wir hier den defizienten Modus einer ›gestundenen Zeit‹ (im Sinne Ingeborg Bachmanns) vorliegen haben: Die von der eigentlichen Arbeit ablenkenden Zeitportionen sind nicht Ausdruck einer (wie auch immer gearteten) erfüllten Zeiterfahrung, sondern vielmehr als Eintaktungen in eine linearisierte und chronometrierte Zeitordnung zu verstehen.

(2)

Aus einer gesellschafts- und kulturkritischen Perspektive hat der Publizist Marcus Gilroy-Ware die sozialen Medien analysiert.¹³ Er lässt sich dabei insgesamt von der These leiten, dass man die Nutzung sozialer Medien als eine Form von »hedonic media consumption« verstehen sollte, »to which reward-seeking models of human behaviour can be applied, as with drugs or junk food«.¹⁴ Vor diesem Hintergrund will er dafür argumentieren, dass unsere sozialen Medien als eine Folge von kurzfristigen Stimulierungen des Belohnungszentrums betrachtet werden könnten, als »an attempt to compensate for poor emotional well-being«.¹⁵ Für diesen Befund verwendet er folgendes (ursprünglich von Facebook selbst geprägtes) Motto: »Facebook is like a fridge. You know there is nothing new inside but you check it out every ten minutes«.¹⁶ Gilroy-Ware versammelt in seinem Buch eine Reihe von Studien und Beobachtungen zur Nutzung von sozialen Medien, mit denen er seine These stützen will. Dabei lässt er sich von dem von Mark Fisher geprägten Begriff der »depressive hedonia« leiten,¹⁷ d.h. von einer spezifischen ›Depression‹, die von einer permanenten lustorientierten Stimulation durch das kapitalistische Warenangebot geprägt ist, in Wahrheit aber keine wirkliche Erfüllung bietet. Diese Verhaltensstruktur überträgt Gilroy-Ware auf die Nutzung der sozialen Medien, die seiner Einschätzung nach einem geradezu verzweifelten Bedürfnis nach Stimulation entspringt, aber letztlich keine gelingende, sinnhafte Erfüllung bietet, vergleichbar mit

12 Vgl. Adrian Meier, Leonard Reinecke und Christine E. Meltzer: »»Facebocrastination? Predictors of Using Facebook for Procrastination and its Effects on Students' Well-being«, in: *Computers in Human Behavior* 64 (2016), S. 65–76.

13 Marcus Gilroy-Ware: *Filling the Void. Emotion, Capitalism & Social Media*, London 2017.

14 Ebd., S. xiii.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 36.

17 Ebd., S. 104ff. Siehe Mark Fisher: *Capitalist Realism. Is there no Alternative?*, Hampshire 2009, S. 21f.

anderen Formen von Abhängigkeiten. Diese Deutung kann man in verschiedener Hinsicht kritisieren, auch methodologisch, gerade in Bezug auf die Pathologisierungen – insbesondere, was die Messbarkeit der affektiven und emotionalen ›Verarmung‹ der Nutzer*innen angeht.

Einzelne Fälle der Nutzung sozialer Medien mögen auf die Art und Weise beschrieben werden können, wie es Gilroy-Ware mit Verve tut, doch ist der Umgang mit diesen Medien und Diensten insgesamt sicher komplexer. Seine Erörterungen zeigen aber interessanterweise implizit an, dass die Aufmerksamkeitsökonomie an Zeitstrukturen geknüpft ist. Die von Gilroy-Ware beschriebene Suche bzw. Sucht nach Befriedigung lässt sich (nicht nur, aber auch) als eine Folge von ›Jetztpunkten‹ auf einem Zeitstrahl verstehen, als linearisiertes Zeitregime. Dies wird in seiner Beschreibung der ›timelines‹, durch die viele soziale Medien organisiert sind, besonders deutlich: Die Stimulationen, die in der Nutzung der sozialen Medien gesucht und ausgelöst werden, kann man als Zeitportionen beschreiben, die nach einem ›Jetztmoment‹ den nächsten ›Jetztmoment‹ suchen – und auf diese Weise die Erfahrung von erfüllter Zeit verunmöglichen, weil die Stimulierung durch einen ›Jetztmoment‹ bereits die Stimulation durch den nächsten ›Jetztmoment‹ bedingt.¹⁸ Durch diese (unbewusste) Privilegierung der linearisierten Zeit können andere Formen von Zeiterfahrungen marginalisiert werden (z.B. die gelingende Integration von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, auf die später noch eingegangen werden wird). Die Zeiterfahrung wird auf die linearisierte, technisch getaktete Zeit reduziert. Auch wenn man vielen Thesen dieses Buches skeptisch gegenüberstehen kann (und sollte), lässt sich aus den Beschreibungen ableiten, dass die Nutzung sozialer Medien eine Zeitstruktur privilegiert, die das kommunikative Verhalten, das Bedürfnis nach Anerkennung (durch die Erwartung unmittelbarer Reaktionen), die Aufmerksamkeit und auch die ›emotionalen Energien‹ von Nutzer*innen in einer Abfolge von ›Jetztmomenten‹ organisiert. Dies mag nicht die einzige Zeitordnung sein, die man in Bezug auf die sozialen Medien beobachten und beschreiben kann, doch mir scheint es plausibel zu sein, die spezifischen Temporalstrukturen des Nutzungsverhaltens als ›Timelinisierung‹ (*sit venia verbo*) zu bezeichnen.

(3)

Die Soziologin Judy Wajcman zeigt in ihrer Untersuchung zu den Zeiterfahrungen im Umgang mit digitalen Medien in Arbeits- und Haushaltsszenarien, dass wir sehr vorsichtig mit einseitigen, monokausalen Diagnosen sein müssen, sei es aus

18 Vgl. Gilroy-Ware: *Filling the Void*, S. 61ff.

technikeuphorischer oder technikpessimistischer Perspektive.¹⁹ Sie plädiert für eine differenzierte Analyse der verschiedenen Technologien und der entsprechenden »time regimes«: »It is simply impossible to disentangle our notion of time from our embodied habitual involvement with the sociomaterial world. We make the world together with technology and so it is with time.«²⁰ Vor dem Hintergrund dieser Überlegung verfolgt sie insgesamt folgende These:

»My thesis is that time practices are always sociomaterial, that the contours and rhythms of our lives are calibrated by and with machines. In other words, we cannot comprehend the social organization of time separately from technology. Neither can we treat technology as a set of neutral tools with clearly defined, functional properties that determine unequivocally our time regimes. Instead, it is our human engagement with objects that generate those temporal qualities we tend to grasp as inherent in machines.«²¹

Der Ansatz der Science and Technology Studies (STS), den Wajcman in ihrem Buch verfolgt, ist in diesem Kontext relevant, weil er Zeiterfahrungen hinsichtlich der Verschränkung von Technologien und sozialen Praktiken in den Blick nehmen kann. Doch über die sozialwissenschaftlich orientierten Arbeiten der STS hinaus kann auch die Philosophie im Rückgriff auf Theorien menschlicher Zeiterfahrungen Deutungsperspektiven auf aktuelle Technologien anbieten und damit das begriffliche Beschreibungsrepertoire erweitern. Wajcmans Fokus liegt auf den Beschleunigungserfahrungen der modernen digitalen (kapitalistischen) Welt. Doch will ich hier dafür argumentieren, dass die Erfahrung linearisierter und chronometrisierter Zeit in die Beschreibung digitaler Technologien miteinzubeziehen ist. Wajcman erwähnt die linearisierte Zeit als eine der Voraussetzungen für Beschleunigungserfahrungen, allerdings in kritischer Absicht, denn sie beobachtet hier eine einseitige Pauschalisierung:

»For example, the tyranny of the clock, with its linear measurement of the hours of the day, is basic to narratives of the accelerating world. It is as if technical devices incorporate functional time demands that determine unequivocally our uses of time.«²²

In ihrem Differenzierungsgebot ist ihr zweifelsohne recht zu geben. Doch kann man, über Wajcman hinausgehend, die linearisierte Zeit selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen – und nicht bloß die mit dieser zusammenhängende Beschleunigungserfahrung. Denn damit kann man weitere Perspektiven auf Zeitstrukturen generieren, die die Zeitregime digitaler Technologien und insbesondere sozialer Medien möglicherweise noch präziser erfassen können als Beschleunigungstheorien, so

19 Vgl. Judy Wajcman: *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago 2015, S. 3.

20 Ebd., S. 3f.

21 Ebd., S. 33.

22 Ebd., S. 2.

erfolgreich diese in den letzten Jahren auch gewesen sein mögen.²³ Insofern will ich Wajcmans Analysen um einen spezifischeren Fokus auf die linearisierten Zeitregime ergänzen.

Mit diesen exemplarischen Verweisen auf eine empirische Studie, einen populär-medienkritischen Text und eine STS-Studie sollte zum einen gezeigt werden, dass man mit gutem Recht die Zeitregime von digitalen sozialen Medien systematisch zum Thema machen kann, um eben diese Medien und ihren entsprechenden Gebrauch besser zu verstehen. Dabei wurden diese Studien nicht systematisch ausgewertet, sondern sollten stichpunkthaft als Anhaltspunkte dafür genommen werden, dass in soziale Medien technisch medierte Zeiterfahrungen und Zeitregime eingeschrieben sind. Zum anderen sollte auf diese Weise plausibel gemacht werden, dass es sich lohnen kann, insbesondere die linearisierte Zeitordnung näher in den Blick zu nehmen. Damit wurde in keiner Weise ein ›empirischer Beweis‹ erbracht – ich wollte vielmehr die philosophische Perspektive und Fragerichtung im Rückgriff auf diese (sehr unterschiedlich gearteten) Untersuchungen motivieren.

II

Dass die Uhr unser alltägliches Zeitverhalten und unsere berufliche Zeitökonomie grundlegend geändert hat, wurde verschiedentlich untersucht.²⁴ Als geradezu ikonisch kann die Beschreibung von Lewis Mumford gelten:

»The clock, not the steam-engine, is the key-machine of the modern industrial age [...]. There had been power machines, such as the water-mill, before the clock [...]. But here was a new kind of power-machine, in which the source of power and the transmission were of such a nature as to ensure the even flow of energy throughout the works and to make possible regular production and a standardized product. In its relationship to determinable quantities of energy, to standardization, to automatic action, and finally to its own special product, accurate timing, the clock has been the foremost machine in modern technics: and at each period it has remained in the lead: it marks a perfection toward which other machines aspire.«²⁵

Mumford begreift die in den Klöstern des späten Mittelalters entwickelten Uhren als die zentrale Neuerung in der menschlichen Lebens- und Arbeitswelt, da nun der Tag immer genauer eingeteilt werden konnte, was schließlich zur ökonomisierten Nutzung der Zeit führen konnte. Denn aus der Logik der getakteten Zeitmessung folgt etwa das Gebot des *non perdere tempo* des Leon Battista Alberti – oder der Tayloris-

23 Siehe insbesondere Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main 2005.

24 Siehe etwa Barbara Adam: *Timewatch. The Social Analysis of Time*, Cambridge 1995.

25 Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, Chicago 2010, S. 15.

mus der modernen Industrie. Die Uhr ist damit auch das Instrument der Linearisierung der Zeit, des Verständnisses der Zeit als einer Reihe von ›Jetztpunkten‹, die man besser oder schlechter organisieren und als selbstbestimmt-ordnend oder als fremdbestimmt-oktroyierend empfinden kann. Auch wenn die konkrete Zeitmessung in den Hintergrund tritt, können linearisierte Zeitregime die Nutzung von Technologien prägen – wie es mir für die sozialen Medien zuzutreffen scheint. Um ein herme-neutisches Instrumentarium zur Deutung dieser Zeitregime im Blick auf die Nutzung sozialer Medien zu entwickeln, will ich erstens (1) Heideggers Überlegungen zum ›Uhrgebrauch‹ auf ihr Deutungspotential hin untersuchen, und zweitens (2) fragen, inwiefern man die phänomenologisch-psychopathologisch orientierten Zeittheorien für die Fragestellung fruchtbar machen kann.

(1)

In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* hat sich Heidegger explizit mit der »Seinsart des Uhrgebrauchs«²⁶ auseinandergesetzt. Ausgehend von Aristoteles spricht Heidegger von einem »vulgären Zeitverständnis«, das durch das »zählend[e] Verfolgen« einer Bewegung der Zeit und damit durch die sich im »Zählen offenbarende« Abfolge von Zeitpunkten charakterisiert ist: »Aus diesem Zeitverständnis erwächst der Begriff der Zeit als eine Jetztfolge, die man genauer bestimmt hat als eine einsinnig gerichtete, nicht umkehrbare Folge des Nacheinander.«²⁷ Dabei handelt es sich um die oben angesprochene Linearisierung der Zeit, die durch die Chronometrisierung perfektioniert werden konnte, da die Zeiteinheiten immer exakter abgemessen und in eine zeitordnende Reihe gebracht werden konnten. Die Implikationen dieses nach Heidegger schon in der Antike praktizierten, vorwissenschaftlichen Zeitverständnisses lassen sich seiner Meinung nach in Bezug auf den alltäglichen ›Uhrgebrauch‹ besonders prägnant beschreiben. Zunächst hält er fest, dass es bei der »Zeitableitung im Uhrgebrauch« weder um die Uhr als konkretes Artefakt oder um die Zeit selbst geht, sondern um ein Zeitfenster (wie man heute sagen würde) kalkulierendes »Rechnen mit der Zeit«.²⁸ Dieses ›Mit-der-Zeit-Rechnen‹ heißt für Heidegger »»sich nach ihr richten« oder »»ihr Rechnung tragen«.«²⁹ Das Errechnen der den Tag strukturierenden Zeiteinheiten sorgt für eine Bindung des oder der Zeitablesenden an diese Zeitstruktur. Der Blick auf die Uhr ist damit gleichzeitig Orientierung und (Selbst-)Verpflichtung. Das »Zeit messende Rechnen« gab es nach Heidegger, bevor Uhren erfunden wurden, die dann allerdings erlaubten, dass Zeit-

26 Martin Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 24, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, S. 363ff.

27 Ebd., S. 363.

28 Ebd., S. 364.

29 Ebd., S. 365.

rechnen ökonomischer zu gestalten: »Wir rechnen schon immer mit der Zeit, bevor wir Zeit messend auf die Uhr sehen.«³⁰ Dieses ›Mit-der-Zeit-Rechnen‹ ist an eine linearisierte Vorstellung von Zeit geknüpft, denn die chronometrische Zeitkalkulation optimiert die Kalkulation mit ›Jetztpunkten‹, deren ›Abstand‹ man über den Uhrgebrauch berechnet. Diese Identifizierung von ›Jetztpunkten‹ ist für Heidegger ein ›Aussprechen‹ im Sinne des Benennens und Festlegens. Daher verwendet er die etwas merkwürdige Wendung der ›ausgesprochenen Zeit‹; damit meint er eine Zeitvorstellung, die impliziert, dass wir die Zeit in ›Jetztpunkten‹ fixieren, zählen und ordnen können.³¹ Heidegger beschreibt vier Strukturmomente dieses Zeitverständnisses, welches uns so selbstverständlich geworden ist, dass wir es üblicherweise gar nicht mehr bemerken. In unserem alltäglichen Leben orientieren wir uns an diesem Zeitverständnis, machen es uns zu eignen und richten unser Leben an diesem Zeitregime aus: Die Zeit ist *datierbar*, d.h., ein Ereignis ist auf einen bestimmten ›Jetztpunkt‹ relationierbar; sie ist *bedeutsam*, in dem Sinne, dass wir die für eine Tätigkeit geeignete oder ungeeignete Zeit bestimmen; sie ist *gespannt*, d.h., wir betrachten sie in Bezug auf Verfügbarkeitsportionen, etwa im Kontext von Terminfindungsprozessen; und sie ist *öffentlich*, in dem Sinne, dass wir unsere Welt in geteilten Zeitvorstellungen organisieren.³²

In einem nächsten Schritt arbeitet Heidegger heraus, dass dieses ›vulgäre‹ Zeitverständnis seinen Ursprung in einer Zeitlichkeit hat, die er ›ekstatisch-horizontalk‹³³ nennt. Die Probleme um dieses Fundierungsverhältnis müssen uns an dieser Stelle nicht interessieren. Mir kommt es in erster Linie darauf an, herauszuarbeiten, dass es neben dem linearisierten Zeitverständnis auch andere Zeitverständnisse geben kann, die für die menschliche Existenz charakteristisch sind und einen sinnstiftenden Bedeutsamkeitshorizont haben können. Eines dieser Zeitverständnisse ist eben dasjenige, das Heidegger ›ekstatisch-horizontalk‹ nennt. Während sich das ›vulgäre‹ Zeitverständnis in der Struktur des Jetzt, Dann, Damals bzw. in dem ›Nicht-mehr-Jetzt‹, Jetzt und ›Noch-nicht-Jetzt‹ organisiert, sei das ekstatisch-horizontale Zeitverständnis als »Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart« zu verstehen, die durch ein »ursprüngliches Außer-sich« charakterisiert ist, weil die Zukunft ein »Auf-sich-zukommen«, das Gewesensein ein »Zurück-zu«, die Gegenwart ein »Schaufthalten bei« ist.³⁴ Durch die Verschränkung der drei Zeidimensionen in der menschlichen Existenz erfahrung ist aber auch die Gegenwart durch ein »Außer-sich-sein«³⁵ gekennzeichnet. Wegen dieses konstitutiven ›Außer-sich-Seins‹ (das er auch

30 Ebd.

31 Vgl. ebd., S. 369.

32 Vgl. ebd., S. 369ff.

33 Ebd., S. 378.

34 Ebd., S. 377.

35 Ebd., S. 378.

›Entrückung‹ nennt) spricht Heidegger von der »Ekstase«³⁶ der Zeit. Heidegger wählt diesen Terminus, der in seiner altgriechischen Wurzel wörtlich das ›Herausstehen‹ bedeutet, um eine Zeiterfahrung zu adressieren, die sich von der linearisierten Zeit insofern unterscheidet, als dass sich der jeweils gegenwärtige Zeitpunkt nicht einfach in eine Zeitsequenz einfügt, sondern Zukunft und Vergangenheit in einer Weise integriert, dass die Gegenwartserfahrung als eine ›sich selbst überschreitende‹ begriffen wird.

Daher spielt für Heidegger auch der (eigentlich räumliche) Begriff des ›Horizonts‹ eine zentrale Rolle in seiner Zeittheorie. Denn der Begriff des Horizonts ergänzt dann denjenigen der Ekstase:

»Zur Ekstase gehört eine eigentümliche *Offenheit*, die mit dem Außer-sich gegeben ist. Das, wo hinein jede Ekstase in einer bestimmten Weise zu sich selbst offen ist, bezeichnen wir als den *Horizont der Ekstase*. Der Horizont ist die *offene Weite*, wo hinein die Entrückung als solche außer sich ist. *Die Entrückung öffnet und hält diesen Horizont offen.*«³⁷

Mit dieser (wieder etwas eigenwilligen) Terminologie will Heidegger den Zeitbezug der menschlichen Existenzform charakterisieren (›die Seinsverfassung des Da-seins‹³⁸ werde ontologisch erst möglich durch ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit). Diese Zeiterfahrung des offenen Außer-sich-Seins als Deutungshorizont der menschlichen Existenz hält Heidegger für ursprünglicher als die Ordnungsstruktur der linear organisierten ›Jetzt-Zeit‹. Auch wenn die ›Jetzt-Zeit‹ in Heideggers Konzeption auf dieser ursprünglichen Zeit basiert,³⁹ wird sie als ›gelingende‹ Zeitdimension der linearisierten Zeit gegenübergestellt.

Weder die Probleme von Heideggers Zeittheorie noch deren Genese innerhalb seines Werks, insbesondere in Bezug auf *Sein und Zeit*, sollen an dieser Stelle diskutiert werden; worauf es mir ankommt, ist der nächste Schritt: Heidegger beschreibt die ›Verdeckung‹ der ursprünglichen Zeit als ein ›Verfallen‹ an die lineare Zeit. ›Verfallen‹ ist Heideggers Ausdruck für eine Entfremdungserfahrung (›Uneigentlichkeit‹), den er auch schon in *Sein und Zeit* verwendet.⁴⁰ Das ›Verfallen‹ sei keine negative Bewertung, sondern soll das Phänomen bezeichnen, dass wir unsere Lebensweise einseitig an bestimmte soziale Normvorstellungen oder bestimmte Verhaltenskulturen anpassen: »Die Verfallenheit an die ›Welt‹ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.«⁴¹ Mit Gerede, Neugier und Zweideutigkeit bezeichnet Heidegger defiziente Formen des menschlichen Zusammenlebens und der Kommunikation, die wir oft unhinter-

36 Ebd., S. 377.

37 Ebd., S. 378.

38 Ebd.

39 Vgl. ebd., S. 379ff.

40 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.

41 Ebd., S. 175.

fragt übernehmen, weil ›man es so tut‹. Wir sind, so Heidegger, durch das, was ›man so tut‹ (was durch die substantivierte Form ›das Man‹ ausgedrückt wird), ›völlig benommen‹,⁴² können uns diesem Sog nicht entziehen: »Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*.«⁴³

Diese sozial- und kulturkritische Konzeption der ›Verfallenheit‹ überträgt Heidegger nun auch auf die Zeiterfahrung. Wir passen uns in unserem Lebensvollzug an eine Zeitordnung an (sind ihr verfallen), die sich an dem ›Vorhandenen‹ orientiert. Mit dem Fokus auf den (in diesem Kontext vielleicht überraschenden) Begriff des ›Vorhandenen‹ erneuert Heidegger seine Kritik an der antiken und neuzeitlichen Metaphysik als einer berechenbaren Ontologie des ›Vorhandenen‹, wie er sie auch in *Sein und Zeit* formuliert⁴⁴ und überträgt sie auf das Problem des ›vulgären‹ Zeitverständnisses:

»Die Zeit, die man als das Jetzt und als eine Mannigfaltigkeit und Abfolge von Jetzt kennt, ist eine vorhandene Folge. Die Jetzt geben sich als innerzeitig. Sie kommen an und verschwinden wie Seiendes, sie vergehen wie Vorhandenes zum Nicht-mehr-vorhandenen. Das vulgäre Erfahren von Seiendem verfügt über keinen anderen Horizont des Seinsverständnisses als den der Vorhandenheit [...]. Sofern die Zeitbetrachtung im vulgären Sinne lediglich auf das Vorhandene und Nichtvorhandene im Sinne des Noch-nicht- und Nicht-mehr-vorhandenen gerichtet ist, bleiben die Jetzt in ihrer Abfolge das einzige, das für sie relevant ist.«⁴⁵

Mit dem Rückgriff auf das Vorhandene versucht Heidegger die ontologischen Voraussetzungen für die Vorstellung einer linearisierten Zeitordnung herauszuarbeiten. Wir können die Zeit auf eine Folge von ›Jetztpunkten‹ reduzieren, da wir sie insgesamt im Rahmen einer quantifizierenden Ontologie unterordnen und damit erst als einen räumlich gedachten Zeitstrahl von ›Jetztpunkten‹ konzeptionieren können.

Der Vorgang des ›Verdeckens‹ und ›Verfallens‹ ist nicht unproblematisch: Die Heidegger'sche Konzeption ist von einem tiefen Misstrauen in die Moderne durchzogen, die sich in den kulturpessimistisch klingenden, aber terminologisch gemeinten Begriffen wie eben dem ›Verfallen‹ niederschlägt. Mir scheint es aber durchaus plausibel zu sein, von einer etablierten chronometrisierten Zeitordnung zu sprechen, an der wir uns üblicherweise orientieren und die unser Leben strukturiert und unser

42 Ebd., S. 176. Siehe ausführlicher zu diesem Phänomen: »Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen [...]. Es könnte sein, dass das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin [...]. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, das Man [...]. Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden [...]. Zunächst ›bin‹ nicht ›ich‹ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man.« (Ebd., S. 113, S. 115, S. 127, S. 129.).

43 Ebd., S. 177.

44 Vgl. ebd., etwa S. 2–4.

45 Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), S. 385.

alltägliches Verhalten regelt. Wie auch immer wir zu den Möglichkeiten stehen, zu einer ›ursprünglichen‹ Zeit vorzudringen, kann man m.E. in der Tat Zeiterfahrungen beschreiben, die in der (wie auch immer) ›gelingenden‹ Integration von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehen und die durch eine Offenheit unserer Existenzform charakterisiert sind und einen anderen Deutungshorizont unseres Daseins ermöglichen als die linearisierte Zeit. Auch wenn man insgesamt gegenüber Heideggers Ansatz und Methode skeptisch bleiben mag, die Unterscheidung von Zeiterfahrungsdimensionen, wie er sie vornimmt, scheint mir grundsätzlich hilfreich zu sein, da wir auf diese Weise das Phänomen der Erfahrung linearisierter Zeitregime überhaupt in den Blick bekommen können. Und dies ist wiederum die Voraussetzung für die Entwicklung einer Deutungsperspektive auf die Nutzung sozialer Medien (auf die in Kapitel III zurückzukommen sein wird) und die in sie eingeschriebenen Zeitregime. So wie Heidegger den ›Uhrgebrauch‹ im Blick auf die ihm inhärente Linearisierung der Zeit untersucht, können wir auch den ›Social-Media-Gebrauch‹ zum Gegenstand unserer Beschreibungen machen.

(2)

Die linearisierte Zeit und ihre Auswirkungen auf das menschliche Leben wurden auch in der Psychopathologie ausführlich untersucht. Insbesondere in der Tradition der daseinsanalytischen und phänomenologisch orientierten Psychopathologie wurden bestimmte psychiatrische Krankheitsbilder zeittheoretisch gedeutet, etwa von Viktor von Gebsattel, Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, Wolfgang Blankenburg u.a.;⁴⁶ derzeit ist Thomas Fuchs sicher der prominenteste Vertreter dieser Tradition.⁴⁷ Auch der Philosoph Michael Theunissen bezieht sich in seinem Buch *Negative Theologie der Zeit* auf einige dieser Studien und macht sich den chronopathologischen Deutungshorizont trotz einiger methodologischer Korrekturen zu eigen.⁴⁸ In der Psychopathologie der Zeit geht es nicht nur darum, zu erfassen, dass und wie die Vergangenheit auf den Patient*innen lastet und Gegenwartserfahrungen dominiert oder dass und wie die Zukunft als ›versperrt‹ erfahren wird, es geht auch um pathologische Symptome in Bezug auf den Zeitfluss. Eine Folie, auf die hier zurückgegriffen wurde, sind z.B. Husserls Analysen zur Phänomenologie des ›inneren Zeitbewusstseins‹. Husserl hatte bekanntlich gezeigt, dass wir ›Jetztpunkte‹ nur wahrnehmen können, weil wir sie in einem kontinuierlichen Fließen der Zeit verknüpfen, in ›Protentionen‹ schon das künftige Jetzt erahnen und uns in ›Retentionen‹ an das ver-

46 Siehe zum Überblick Christian Kupke: *Der Begriff Zeit in der Psychopathologie*, Berlin 2009.

47 Siehe etwa Thomas Fuchs: »Chronopathologie der Überforderung. Zeitstrukturen und psychische Krankheit«, in: Thomas Fuchs, Lukas Iwer und Stefano Micali (Hg.): *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*, Berlin 2018, S. 52–79.

48 Vgl. Michael Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.

flossene Jetzt erinnern.⁴⁹ Binswanger schließt in *Melancholie und Manie* explizit an Husserl an und beschreibt ausführlich, wie Melancholie (bzw. Depression) und Manie durch veränderte Zeitverhältnisse charakterisiert sind, wie z.B. die Unfähigkeit, die Erfahrung des ›Jetztseins‹ protentional und retentional verschränken zu können, wobei sich Selbstbilder fragmentieren und Störungen der Intentionalität, des ›Gerechtetseins‹ auf die Welt, auftreten können.⁵⁰ Im Folgenden soll der Fokus allerdings auf die pathologische Erfahrung der linearisierten Zeit gelegt werden.

Einer der berühmtesten Studien, die das Leiden an der linearisierten Zeit untersucht, ist der Aufsatz »Zeitbezogenes Zwangdenken in der Melancholie« von Viktor von Gebsattel.⁵¹ Dort lässt dieser die Patientin Ilse K. berichten:

»Ich muß unaufhörlich denken, daß die Zeit vergeht. Während ich jetzt mit Ihnen spreche, denke ich bei jedem Wort: ›vorbei‹, ›vorbei‹, ›vorbei‹ [...]. Wassertropfen sind unerträglich und machen mich rasend, weil ich immer denken muß: Jetzt ist wieder eine Sekunde vergangen, jetzt wieder eine Sekunde. Ebenso wenn ich die Uhr ticken höre. Ich habe meine Uhren stehenlassen und versteckt. Aber auch die Uhren an fremden Armbändern stören mich, ja, sie machen mich rasend.«⁵²

Diese Erfahrung von Ilse K. macht nun Theunissen zum Ausgangspunkt seiner zeittheoretischen Überlegungen. Zunächst bringt er dies auf den Begriff der »Fraktionierung der vergehenden Zeit«.⁵³ Die Zeit zerfällt in an den Kalendern und Uhren ablesbare Einheiten von Tagen, Stunden, Minuten und Sekunden. Theunissen nennt dies die »lineare Zeit«, die er einer »dimensionalen Zeitordnung« gegenüberstellt,⁵⁴ was, *mutatis mutandis*, analog zu Heideggers Konzeption verstanden werden kann. Ein weiterer Begriff, der für Theunissen zentral ist, ist der der ›Herrschaft‹. Der gesamte Text, in dem er sich mit von Gebsattel und Ilse K. befasst, ist dem »melancholischen Leiden unter der Herrschaft der Zeit«⁵⁵ gewidmet (in Fortsetzung der Thesen seines Vortrags »Können wir in der Zeit glücklich sein?«, der in dem Band zur *Negativen Theologie der Zeit* mit aufgenommen worden ist).⁵⁶ Er bringt das Problem folgendermaßen auf den Punkt:

»Das Ausgeliefertsein an die lineare Zeitordnung, das Gebsattel an Ilse K. beobachtet, resultiert in der Melancholie aus dem Zerfall der dimensionalen. Erlahmt die Zeitigung der Zeit als dimensionale, so drängt ihre andere Erscheinungsweise sich auf, ihr lineares

49 Vgl. Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, in: *Husserliana* (Hua), Bd. 10, hrsg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1969.

50 Vgl. Ludwig Binswanger: *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, Heidelberg 1994, S. 351–428.

51 Vgl. Viktor Emil von Gebsattel: »Zeitbezogenes Zwangdenken in der Melancholie«, in: *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie*, Berlin 1954, S. 1–18.

52 Ebd., S. 2.

53 Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*, S. 219.

54 Ebd., S. 224.

55 Ebd. S. 118.

56 Vgl. ebd.

Fortschreiten. Dieser Vorgang bekundet nach beiden Seiten, im Negativen des Zerfalls der dimensionalen und im Positiven des Aufdringlichwerdens der linearen Ordnung, die Herrschaft der Zeit, nach der einen durch die *Entmächtigung* des Subjekts, nach der anderen durch die *Ermächtigung* ihrer subjektfremden Objektivität.«⁵⁷

Theunissen erfasst hier in recht markanten Worten die Dominanz der linearen Zeiterfahrung; wobei mir der Begriff des ›Aufdringlichwerdens‹ gut gewählt zu sein scheint, weil er einen schleichenden Prozess bezeichnet. Auch wenn Theunissen das Leiden an der Zeit bisweilen mit der Erfahrung der »ständigen Wiederkehr des Gleichen«⁵⁸ verbindet, arbeitet er doch in erster Linie das ›Aufdringlichwerden‹ der linearisierten Zeit heraus.

Allerdings stellt sich methodologisch die Frage, inwiefern wir uns aus der Beschreibung von pathologischen Erfahrungen Rückschlüsse auf die unsere Welterfahrung insgesamt prägenden Zeitregime erlauben können. Der Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs sieht es schon allein daher als gerechtfertigt an, Erkrankungen wie die Depression mit einer Zeitdiagnose zu verbinden, weil sich für ihn Psychopathologie und gesellschaftliche Normen nicht trennen lassen.⁵⁹ Und in anthropologischer Hinsicht betont er: »Gerade von diesen Randzonen und Ausnahmeverfahrungen her lässt sich der Kern des Menschlichen besser verstehen.«⁶⁰ Aus dem Extrem der psychopathologischen Zeiterfahrung können wir also erschließen, dass die Erfahrung von linearisierter Zeit und ihr ›Aufdringlichwerden‹ typisch für die menschliche Lebensform als solche ist und insofern nicht nur von psychopathologischer, sondern auch von anthropologischer Relevanz ist.

Vor diesem Hintergrund will Fuchs die Depression ebenfalls als eine Reaktion auf eine »entfremdete Herrschaft der *linearen* Zeit begreifen«.⁶¹ Fuchs stellt ähnlich wie Heidegger und Theunissen der linearen Zeit eine andere Zeitordnung gegenüber, die er zyklische Zeit nennt. Für Fuchs ist die zyklische Zeit an leiblich-organismische Prozesse rückgebunden, die die Lebenswelt von Menschen auf unterschiedlichen Ebenen prägen.⁶² Und solche »Prozesse resultieren [...] insgesamt in einer *rekurrenten* oder *zyklischen* Zeit, die besonders die Prozesse des Lebens und des Leibes charakterisiert, die aber auch die Organisation der Gesellschaft in vormoderner Zeit prägte«.⁶³ Im Kontrast dazu beschreibt Fuchs die »*lineare* oder *beschleunigte* *Zeitdynamik*«, die »sich in der westlichen Gesellschaft seit der Neuzeit entwickelt hat und

57 Ebd.

58 Ebd., S. 51.

59 Vgl. Fuchs: »Chronopathologie der Überforderung«, in: Fuchs (Hg.): *Das überforderte Subjekt*, S. 55.

60 Thomas Fuchs: *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*, Freiburg 2020, S. 13.

61 Fuchs: »Chronopathologie der Überforderung«, in: Fuchs (Hg.): *Das überforderte Subjekt*, S. 52.

62 Vgl. ebd., S. 56–59.

63 Ebd., S. 54.

die mit der zyklischen Zeit notwendig in Konflikt geraten muss«.⁶⁴ Im Anschluss an die phänomenologische Psychopathologie beschreibt Fuchs, wie sich bei Personen, die unter einer Depression leiden, die negative Erfahrung einer linearisierten Zeit besonders präsentiert. Die Frage, inwiefern es methodologisch statthaft ist, auf Krankheiten wie die Depression zurückzugreifen, um Beschleunigungserfahrungen in der Gesellschaft zu diskutieren, spricht Fuchs selbst an und findet folgende Formulierung:

»In zentralen Symptomen der Depression spiegeln sich damit auch die impliziten Anforderungen, denen sich die Individuen in der kapitalistischen Gesellschaft ausgesetzt sehen. Der dunkle Spiegel der Depression macht dann sichtbar, was sonst unter dem Erfolgs- und Fortschrittsdenken verborgen bleibt, nämlich den beständigen Druck, mit der allgemeinen Beschleunigung Schritt zu halten.«⁶⁵

Damit steht Fuchs auch in einer Linie mit der bekannten Studie von Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, die den Zusammenhang der Depression mit einer Gesellschaft untersucht, die von Normen geprägt ist, die zu individueller Initiative auffordern. Die Depression sei eine »Krankheit der Verantwortlichkeit, in der ein Gefühl der Minderwertigkeit vorherrscht. Der Depressive ist nicht voll auf der Höhe, er ist erschöpft von der Anstrengung, er selbst werden zu müssen [...]. Die Depression ist ein Laboratorium für die Ambivalenzen einer Gesellschaft, in der der Massenmensch sein eigener Souverän sein soll.«⁶⁶

Dass psychiatrische Krankheitsbilder nicht losgelöst von den Normvorstellungen einer Gesellschaft betrachtet werden können, scheint mir unstrittig. Insofern kann man bei aller Vorsicht gegenüber monokausalen Erklärungsmodellen sicher auch einen Zusammenhang zwischen den Temporalstrukturen einer Gesellschaft und chronopathologischen Erkrankungen behaupten. Mir kommt es darauf an, aus dem Extrem der psychiatrischen Krankheit heraus eine bestimmte Zeitordnung beschreiben zu können, die typisch für die menschliche Erfahrungswelt überhaupt ist – und die in bestimmten Kontexten zu einem uns dominierenden Zeitregime werden kann, wie eben etwa im Kontext der digitalen Medien. Fuchs selbst hat seine Überlegungen direkt mit den Entwicklungen in der Digitalisierung verbunden.⁶⁷ Im abschlie-

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2004, S. 4, S. 9.

67 Wenn auch mit einem deutlich kulturreditiven Unterton: »Die Zeitalüfe, die früher noch dem menschlichen Leib und den Lebensprozessen angemessen waren, haben sich verselbständigt; mit der Beschleunigung von Kommunikation und Fortbewegung erreichen sie eine neue Stufe. Digitale Medien etablieren eine Ubiquität und Gleichzeitigkeit selbst der entferntesten Ereignisse, sozusagen einen virtuellen Weltaugenblick. Die Langsamkeit des Lebendigen wird abgelöst von der Lichtgeschwindigkeit des Unbelebten, nämlich der Daten, Bilder und Finanzströme, für die es keine Entfernung, keine Verzögerungen gibt.« (Fuchs: »Chronopathologie der Überforderung«, in: Fuchs (Hg.): *Das überforderte Subjekt*, S. 63.).

ßenden Kapitel will ich ausloten, inwiefern die phänomenologisch-hermeneutischen Beschreibungen linearisierter Zeiterfahrung als Deutungshorizont in Bezug auf soziale Medien fungieren können.

III

Mit Technisierungs- und Digitalisierungsprozessen mögen sich verschiedene Zeitregime verbinden, von Beschleunigungen und Entschleunigungen bis zu Synchronisationsphänomenen (um nur einige zu nennen). Im ersten Kapitel wurden verschiedene Anhaltspunkte gegeben, dass sich auch die Erfahrung einer linearisierten Zeitordnung in besonderer Weise mit sozialen Medien verbindet, weil wir die Folge von Informationen und Reaktionen (nicht nur, aber auch) in einer Abfolge von ›Jetztpunkten‹ beschreiben können. Die technikphilosophische Pointe wäre nun, dass wir im Rückgriff auf die mit Heidegger, Theunissen und Fuchs entwickelten Überlegungen digitale soziale Medien vor dem Hintergrund von linearisierten Zeitvorstellungen beschreiben können, in dem Sinne, dass die Interaktion mit diesen Technologien eine Anpassung an eine linear organisierte Zeit verlangt. Oder umgekehrt (wieder die Henne und das Ei), dass das lineare Zeitverständnis die entsprechende Programmierung sozialer Medien zur Folge hat. Wenn wir diese Deutungsperspektive auf die sozialen Medien anwenden, können wir sagen: Soziale Medien binden die Aufmerksamkeit ihrer Nutzer in einer Reihe von kleinen Portionen und generieren ein Nutzungsverhalten, das eine regelmäßige, häufig minütliche oder sogar sekündliche Aktivität an Klicken, Antworten, ›Likens‹ und Kommentieren erfordert. Die Folge von ›Jetztpunkten‹, mit der entsprechenden Fraktionierung und Fragmentierung von Zeiteinheiten und Erwartungsdispositionen, ist eine mit diesen Medien verbundene Zeitordnung, die die Erfahrungen von Nutzer*innen prägen kann. Es scheint insbesondere die Erwartungshaltung auf die unmittelbar bevorstehende ›Zukunft‹ der nächsten Stimulationsmomente zu sein, die durch das linearisierte Zeitregime vorgegeben ist. Natürlich gibt es in der Nutzung digitaler Kommunikationsmedien auch andere Zeitbezüge, wie sie etwa Judy Wajeman herausgearbeitet hat. Doch scheint es mir, dass das Verhalten der Nutzer*innen von einem Rhythmus geprägt sein kann, der sich an der Folge von ›Jetztpunkten‹ orientiert und der die Spannungsbögen der Aufmerksamkeit an diese Ereignisreihe knüpft. Vor diesem Hintergrund kann man nun zunächst sagen, dass wir hier die linearisierte Zeitordnung wiedererkennen können, die in den phänomenologisch-psychopathologischen Studien beschrieben wurde. Ich denke, dass diese Studien dafür sensibilisieren können, was es heißt, sich im Rahmen eines linearisierten Zeitregimes zu bewegen bzw. sich an die linearisierten Zeitstrukturen sozialer Medien anzupassen. Darüber hinaus will ich auch die These vertreten, dass die Selbstanpassung an linearisierte Zeitregime den Verlust anderer

Zeitdimensionen bedeuten kann. Insofern könnte man von einer besonderen Form der Herrschaft der Zeit sprechen, nämlich von der ›Herrschaft der Timeline‹.

Dabei kann es nicht um eine Pathologisierung neuer Medien gehen, sondern um das Herausarbeiten einer möglicherweise dominierenden Zeitordnung. Wenn man dieser Idee folgen möchte, kann man fragen, ob man mit Heidegger davon sprechen kann, dass hier ein ›Verfallen‹ an ein bestimmtes Zeitregime vorliegt. Auch wenn man einzelne Entfremdungserfahrungen nicht pauschal verabsolutieren sollte, scheint es mir zumindest gerechtfertigt zu sein, davon zu sprechen, dass sich Nutzer*innen durch Social-Media-Technologien an die lineare Zeitordnung dieser Medien in einer Weise anpassen, die man als problematisch ansehen kann. Das ›Problematischsein‹ würde sich darin zeigen, dass andere Zeiterfahrungen zugunsten der linearisierten Zeit marginalisiert würden. Eine ›gelingende‹ Zeiterfahrung wurde in diesem Text nicht explizit ausgewiesen, angesichts ihrer Komplexität soll hier auch nur *ex negativo* auf sie verwiesen werden. Im Rückgriff auf alternative Zeitordnungen wie die ekstatisch-horizontale (Heidegger), dimensionale (Theunissen) oder zyklische (Fuchs) kann man – so unterschiedlich diese konzipiert sind – zumindest daran erinnern, dass es Erfahrungen einer gelingenden Integration von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, die der menschlichen Existenz Sinnhorizonte erschließen, die in einer vorwiegenden Orientierung an einem linearen Zeitregime, im ›Aufdringlichwerden‹ dieses Regimes, verloren gehen könnten. Wie auch immer man eine gelingende Zeiterfahrung beschreiben und mit den Charakteristika der menschlichen Lebensform zu verbinden mag, scheint es mir rein formal stimmig zu sein, zwischen einer eher entfremdenden Zeitordnung, die aus den mit den Technologien verbundenen Praktiken und Verhaltensweisen entsteht, und einer gelingenden Zeiterfahrung zu unterscheiden. Eine gelingende Zeitordnung schließt Mediennutzung natürlich nicht aus, weiß sich aber der Sogwirkung, die dazu verleitet, Nutzungspraktiken an die Zeitregime der digitalen Medien anzupassen, zu entziehen. Auch Wajcman lässt ihr Buch auf das Kapitel »Finding Time in the Digital Age« zu laufen⁶⁸ und insgesamt kann man sagen, dass wir gerade im digitalen Zeitalter zeittheoretische Konzeptionen des guten Lebens brauchen. Bereits Hartmut Rosa hatte seine Analysen zur Beschleunigung in der Moderne mit der Frage nach dem guten Leben verbunden.⁶⁹ Mit den vorliegenden Überlegungen will ich zur Beantwortung dieser Frage beitragen, indem ich die in die sozialen Medien eingeschriebene Zeitchkeit im Rückgriff auf die phänomenologisch-psychopathologischen Untersuchungen in einer Weise beschrieben und gedeutet habe, die zumindest, wie schon gesagt, *ex negativo* auf andere Zeitdimensionen verweist.

Was hat dies nun mit Goethe und dem ›Veloziferischen‹ zu tun? Das Zentrale am Begriff des Teuflischen ist die Verführbarkeit: die Verlockung, etwas zu tun, was

68 Vgl. Wajcman: *Pressed for Time*, S. 163ff.

69 Vgl. Rosa: *Beschleunigung*, S. 15.

man eigentlich gar nicht will. Den personalisierten Teufel haben wir aus unserer Kultur längst verabschiedet. Doch was bleibt, ist die (vermeintliche) Verführungsstruktur im Blick auf Erleichterungen: Statt des Pakts mit dem Teufel machen wir einen Pakt mit der Technik. Das Unheimliche im Fall der Technik ist dabei, dass wir nicht ›von außen‹ gezwungen werden, digitale Kommunikationsmedien zu benutzen. Es ist das Verführerische der Technik, ein Versprechen auf schnelle Vernetzung und permanent verfügbare Kontakte, das sie uns so bereitwillig nutzen lässt. Das ›Veloziſerische‹ könnte man als eine Antwort auf die Frage nach dem Problem des technologischen Determinismus verstehen. Einen technologischen Determinismus gibt es nicht, doch es gibt die Verführung zur Technisierung und dies auch in Bezug auf die Zeit: die Verführung, sich bestimmten Zeitregimen anzupassen. Und bei aller Vorsicht gegenüber kulturkritischen Verlustdiagnosen scheint mir die technisch gestützte und von Unternehmensseite forcierte Linearisierung der Zeit in den digitalen Kommunikationsmedien ein Ansatzpunkt für die kritische Reflexion dieser Technologien zu sein.

