

Apokalyptiker und Integrierte Gegenwart der Digitalität

Marcus Quent

1. Schreibweisen der Gegenwart: Zwei Perspektiven

Zwischen der Gegenwart und ihren Schreibweisen besteht ein doppeltes Verhältnis: In zeitgenössischen Schreibweisen kommen Ideen und Konzeptionen von Gegenwart zum Ausdruck und zugleich bringen sie unterschiedliche Verfahrens- und Herstellungsweisen von Gegenwärtigkeit zur Anschauung. »Schreibweisen der Gegenwart« können somit als Formen und Stile verstanden werden, mit und in denen Gegenwart gedacht, dargestellt und entwickelt wird. Anhand ihrer Untersuchung sollen jedoch nicht nur Ideen, Begriffe, Konzepte von Gegenwart erkannt werden, sondern auch allgemeine Verfahrensweisen der Herstellung von Gegenwärtigkeit.¹ Wie aber wirkt sich der Zusammenhang dieses doppelten Verhältnisses in der Untersuchung genau aus?

»Schreibweisen der Gegenwart« zu untersuchen kann zum einen bedeuten, Formen und Tendenzen des Schreibens zu analysieren, die in der Gegenwart vorherrschend sind. Unbestimmt bleibt dabei zunächst, wie man diese Gegenwart genauer charakterisiert, ob als vielfältige, komplexe, diverse Gegenwart, als einheitliche, homogene, totalitäre Gegenwart, ob als eine neo-liberale, apokalyptische oder etwa als eine post-digitale Gegenwart. Offen gelassen ist ebenso, ob es sich dabei um literarische oder nicht-literarische Ausdruckweisen handelt und auch, ob in ihnen die Gegenwart selbst als ein besonderes Problem behandelt wird. »Schreibweisen der Gegenwart« zu untersuchen meint gemäß dieser ersten Lesart also, gegenwärtig vorhandene

1 Vgl. Elias Kreuzmair/Eckhard Schumacher: »Literatur nach der Digitalisierung. Zeitkonzepte und Gegenwartsdiagnosen – Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Literatur nach der Digitalisierung. Zeitkonzepte und Gegenwartsdiagnosen*. Berlin/Boston 2022, S. 1-6.

Formen zu untersuchen, Formen, die einer Gegenwart zugehören, Formen, die beispielhaft, kennzeichnend und charakteristisch für eine zeitgenössische Situation sind. Das können Schreibweisen sein, deren Fokus auf dieser zeitgenössischen Situation liegt, die auf die jeweilige Gegenwart abzielen und sie thematisieren, aber auch Schreibweisen, die aus anderen Gründen paradigmatisch für eine zeitgenössische Situation sein mögen, für eine Gegenwart, die sich in ihnen wiedererkennt. »Schreibweisen der Gegenwart« zu untersuchen bedeutet somit, sein Augenmerk auf Weisen des Schreibens zu richten, in denen das Spezifische einer *historischen Gegenwart* zum Ausdruck kommt, dem mehr oder minder deutlich umrissenen Zeit-Raum einer konstituierten Gegenwart. Wird diese historische Gegenwart schließlich, in einer weiteren reflexiven Drehung, zum Gegenstand einer *Geschichte* der Gegenwart, so hat man es vorrangig mit einer Kollektion, einem Inventar oder einem Archiv zu tun, geht es also um eine »Bestandsaufnahme«.

»Schreibweisen der Gegenwart« zu untersuchen kann zum anderen meinen, nicht nur zu betrachten, wie gegenwärtig geschrieben wird oder wie über Gegenwart geschrieben wird, sondern zu untersuchen, wie Gegenwart *er*-schrieben wird, das heißt, wie sich Gegenwart durch und in verschiedenen Schreibweisen erst konstituiert. Die zweite Lesart rückt die Konstitution der Gegenwart im Schreiben in den Blick. Dabei öffnet sich die Repräsentation als Vergegenwärtigung einer gerade vergangenen Gegenwart auf die Produktion der (beschriebenen) Gegenwart im Akt des Schreibens.² Im Zuge dessen wird die historische Verortung spezifischer Momente unterwandert und prekär.³ Akzentuiert wird mit dieser Lesart, dass es besondere Merkmale und Techniken des Schreibens gibt, welche Gegenwärtigkeit als Effekt, als ihre Wirkungsweise erzeugen oder welche die Gegenwart *ihrer eigenen Zugehörigkeit* erst erschaffen, herstellen, produzieren. Damit sind also nicht einfach Ausdrucks- und Darstellungsformen gemeint, die in einer historischen Gegenwart vorkommen oder eine zeitgenössische Situation thematisieren, sondern »zeitgenössisch« wird eine Schreibweise gerade dadurch, dass sie Gegenwärtigkeit künstlerisch erzeugt oder ihre eigene Zeit erschafft, eine Gegen-

2 Vgl. Eckhard Schumacher: *Gerade Eben Jetzt. Schreibweisen der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2003, S. 17.

3 Vgl. ebd., S. 50. Weiter: »So eröffnen sich Formen der Darstellung, die nicht nur den Effekt von Aktualität und Gegenwärtigkeit produzieren, sondern zugleich die Möglichkeit der Vergegenwärtigung der Gegenwart, der Repräsentation – oder auch der Präsentation – eines ›Jetzt‹ im Text in Frage stellen.«

wart konstituiert. »Schreibweisen der Gegenwart« zu untersuchen bedeutet dann, sein Augenmerk auf Weisen des Schreibens zu richten, die eine Gegenwart hervorbringen, Formen des Schreibens, durch die Gegenwart als solche überhaupt erst wahrnehmbar wird.

Man kann diese zweite Lesart noch zuspitzen, indem man die erschaffene Zugehörigkeit zur Gegenwart so ins Spiel bringt, dass sie nur dem *Gegenwärtigen* der Gegenwart selbst zugehörig ist. Das hat zur Folge, dass Zugehörigkeit zu keiner Zeit im Rückgriff auf wiedererkennbare Formen gewährleistet werden kann, welche die Charakteristik eines historischen Zeit-Raums her- und sicherstellen. Die »Schreibweise der Gegenwart« zielt dann darauf, wie sich die uneinholbare Gegenwart selbst *fort-schreibt*. Akzentuiert ist mit dem Begriff des Uneinholbaren der vorübergehende, flüchtige Zug jener konstituierenden Bewegung – einer Bewegung, die der Erkennbarkeit widersteht und immer auch als Auflösung, Annullierung, Selbstaufhebung gedacht werden muss. Es handelt sich dann um eine seltsam prekäre Zugehörigkeit und Erkennbarkeit, die niemals Wiedererkennung sein kann und keinem Kanon zuarbeitet, vielmehr zu jeder Idee einer »Geschichte der Gegenwart« in Spannung tritt.

Der Akzent der Produktion oder Herstellung von Gegenwart und Gegenwärtigkeit kann so weit ausgereizt werden, dass Gegenwart letztlich als nichts anderes als ein reiner *Effekt* des Schreibens erscheint, und damit jenseits von Schreibweisen unzugänglich bleibt. Wenn man die Gegenwart in diesem Sinne allein als in Schreibweisen re-präsentierte und produzierte versteht, wenn man unterstreicht, dass Gegenwart wesentlich immer auch geschrieben und erschrieben wird, provoziert man jedoch im Gegenzug Fragen nach dem Außen des Schreibens. Man gerät unweigerlich in eine Spannung oder in einen Gegensatz zu Ansätzen, die Gegenwart ausgehend von Momenten denken, die sich Weisen des Schreibens entziehen oder die nicht in einer Perspektive der Form, der Verfertigung von Gegenwärtigkeit aufgehen.

In der Untersuchung der »Schreibweisen der Gegenwart nach der Digitalisierung« sind beide Lesarten miteinander verzahnt: die Untersuchung von Schreibweisen »in« der Gegenwart und die Untersuchung der Konstitution von Gegenwart in und durch Schreibweisen. Es geht um einen Versuch, verschiedene zeitgenössische Arten des Schreibens zu versammeln, gegenüberzustellen und zu vergleichen, um sowohl etwas über den Begriff der Gegenwart und die Praxis des Schreibens im Allgemeinen als auch über die historische Gegenwart und die Praxis des Schreibens unter gegenwärtigen – »post-digitalen« – Bedingungen im Besonderen zu erfahren. Anders gesagt: Während

man untersucht, wie *diese* Gegenwart schreibt, will man zugleich beleuchten, wie *Gegenwart* (sich) schreibt und wie Gegenwart überhaupt (sich) *schreiben* lässt. Deshalb geht es nicht nur um eine »Bestandsaufnahme« der historischen Gegenwart, sondern auch um die Erkundung eines poetischen, rhetorischen, stilistischen Instrumentariums der Gegenwartsproduktion.

Beide Lesarten und Perspektiven werden mit dem Ausdruck »Schreibweisen der Gegenwart« ins Spiel gebracht und wechselnd akzentuiert. Daraus ergibt sich allerdings ein Problem, denn beide sind in einem bestimmten Punkt miteinander unvereinbar, schließen sich wechselseitig aus. Während man in der ersten von einem Zeit-Raum der Gegenwart ausgeht, der bestimmte Ausdruckweisen, Elemente und Formen hervorbringt, die als ihm zugehörig erkannt und analysiert werden können, steht in der zweiten ein Konstruieren, Herstellen, Verfertigen von Gegenwart im Vordergrund, das diesen Zeit-Raum als solchen erst wahrnehmbar, erkennbar und denkbar macht. Die Untersuchung von gegenwärtig praktizierten Schreibweisen auf der einen Seite und der Konstitution von Gegenwart durch verschiedene Schreibweisen auf der anderen Seite beruht auf zwei Voraussetzungen, die sich wechselseitig in Frage stellen, verunsichern. Die erste Perspektive fragt nach den »in« der Gegenwart vorkommenden Formen und geht damit tendenziell von der Gegenwart als etwas *Gegebenem* aus, als etwas bereits Konstituiertem, das dem Denken als Reflexionsgegenstand zur Verfügung steht. Die zweite Perspektive fragt nach der sich »in« Schreibweisen erst formierenden Gegenwart und zielt damit auf eine Produktion, Herstellung oder Hervorbringung von Gegenwart, betrachtet die Gegenwart also strenggenommen als etwas *Nicht-Gegebenes*.

Die vergleichende Perspektive, die bei der prekären, zweifachen Untersuchung leitend zu sein scheint, stößt damit auf ein grundsätzliches Problem, das mit der Zeitlichkeit der Gegenwart selbst zusammenhängt. Denn bei dem widerspenstigen Begriff der Gegenwart hat man es letztlich immer mit einem Rest oder Überschuss zu tun, der selbst nicht im Rahmen einer bereits konstituierten Zeit eingeholt werden kann und der sich deshalb der vergleichenden Perspektive entzieht. Die Zeitlichkeit der Gegenwart ist von gespaltener Struktur. Sie hat es mit einem Riss oder Spalt der Zeit selbst zu tun. Das Besondere und Eigentümliche »unserer« historischen Gegenwart besteht darin, dass diese gespaltene Struktur in der zeitgenössischen Situation radikalisiert wird und sich als in eine doppelte Bezugnahme eingebunden erweist, in ei-

ne affirmative und eine kritische Gebrauchsweise.⁴ Durch eine vergleichende Zusammenschau verschiedener Arten ›über‹ Gegenwart zu schreiben oder der Weisen wie ›in‹ der Gegenwart geschrieben wird, ist es nicht möglich, an diese gesplante Struktur zu rühren.

Vor diesem Hintergrund hat der Zusatz »nach der Digitalisierung«, der die Untersuchung der »Schreibweisen der Gegenwart« in den Kontext der digitalen Sozialen Medien stellt, etwas Schillerndes an sich. Digitale Soziale Medien werden dabei als Experimentierfeld betrachtet, auf denen neue Weisen erprobt werden, über Gegenwart zu schreiben, Gegenwart zu er-schreiben und Gegenwart fort zu schreiben. Zugleich wird die Digitalisierung als konstituierte Gegenwart vorausgesetzt und die gegenwartsverändernde Kraft des Schreibens auf digitalen Sozialen Medien als bereits erwiesene, als mediales Faktum angesehen. Können wir aber, wenn wir nach den »Schreibweisen der Gegenwart« fragen, die verändernde Kraft digitaler Sozialer Medien mit Blick auf die Konstruktion von Gegenwart als gegeben annehmen?

2. (Nicht-)Existenz der Gegenwart

Jedes Schreiben über Gegenwart zieht die Frage nach sich, ob es Gegenwart als gegeben behandelt, als eine bereits konstituierte voraussetzt oder ob es Gegenwart als einen Begriff versteht, den es erst zu entwickeln gilt, da er mit einer Konstruktion der Zeit einhergeht. Alain Badiou ist ein Philosoph, der die Arbeit der Prüfung der Gegenwart so radikal fasst, dass er die Annahme ihrer Existenz als ein Vorurteil zurückweist. Er behauptet stattdessen, dass es zunächst notwendig sei, zu prüfen, ob in einer Situation überhaupt so etwas wie eine Gegenwart existiert.

Die zweite Serie seiner Vorlesungsreihe *Bilder der Gegenwart* aus dem Jahr 2002 – einem Text, den man ›vor‹ der Digitalisierung ansiedeln müsste – eröffnet er mit einer Bemerkung zu einer impliziten Voraussetzung des Nachdenkens über den Begriff der Gegenwart.⁵ Die Frage nach einer Philosophie ›der‹ Gegenwart, nach einem zeitgenössischen Denken oder nach einer Theorie, die ihre eigene Zeit reflektiert, *unterstelle, dass es eine Gegenwart gibt*. Ausdrücke wie ›Philosophie der Gegenwart‹ oder ›zeitgenössische Philosophie‹

4 Siehe zu diesem Aspekt ausführlicher Marcus Quent: *Gegenwartskunst. Konstruktionen der Zeit*. Zürich 2021, hier insbesondere S. 20-40.

5 Vgl. Alain Badiou: *Logik der Revolte. Bilder der Gegenwart II*. Wien 2019, S. 15.

setzten implizit voraus, dass eine Gegenwart existiert. »Aber«, so Badiou, »ihrem empirischen Anschein zum Trotz ist diese These keine Selbstverständlichkeit«. ⁶ Als zwei mögliche Gründe für die Nichtexistenz der Gegenwart nennt er die Auslöschung der Gegenwart in der *Wiederholung* und die Auslöschung der Gegenwart durch die *Projektion*. *Wiederholung* bezieht er dabei sowohl auf eine Absorbierung durch die Tradition als auch auf eine gleichmäßige Permanenz des Neuen, die ohne Bruch, ohne wirkliche Neuerung bleibt. *Projektion* wiederum meint eine Auszehrung der Gegenwart durch die Gewalt einer Zukunftsvision, bei deren Verwirklichung die Gegenwart aufgeopfert wird. Demgegenüber nun setzt die Existenz der Gegenwart für Badiou eine komplexe Verbindung von Wiederholung und Projektion voraus. Die Gegenwart muss den repetitiven und projektiven Verselbstständigungen also erst abgerungen werden. Sie muss erzeugt oder hervorgebracht werden. Eine, wie Badiou es ausdrückt, »konfliktvolle Interferenz von Wiederholung und Projektion« muss die Absorbierung und Auszehrung der Gegenwart durch die Vergangenheit wie die Zukunft begrenzen. ⁷ Eine Gegenwart stellt sich dann erst im Prozess einer »*Torsion*« ein, bei dem ein repetitives Element der Vergangenheit mit einem projektiven Element der Zukunft verbunden wird: Die Gegenwart, bei Badiou deutlich politisch aufgeladen, konstituiert sich am Ende als Ausnahme in einer schöpferischen *Deklaration der Masse*. ⁸

Akzentuiert man die Gegenwart wie Badiou im Sinne einer Kraft des *Realen*, dann ist sie nichts Gegebenes, dann ist sie weder einfach ein Zeit-Raum, der schon fest umrissen ist, noch bloß ein Zeitfluss, der immer schon vorausgesetzt werden kann – aber auch kein reiner Effekt von künstlerischen Verfahren der Darstellung, von Schreibweisen. Dann ist, ganz im Gegenteil, unsicher, ob es so etwas wie eine Gegenwart überhaupt in einer sogenannten »zeitgenössischen« Situation gibt. Blickt man von Badiou aus auf die »Schreibweisen der Gegenwart«, ergibt sich, dass die Frage nach der Gegenwart, eine Beschäftigung mit der Gegenwart, stets zunächst einer *Prüfung* ihrer Existenz bedarf. Es ist nicht sicher, dass es zu jedem Zeitpunkt, in jeder Situation, überhaupt so etwas wie eine Gegenwart gibt – auch nicht in einer Situation »nach der Digitalisierung«, die von den digitalen Sozialen Medien bestimmt ist.

6 Ebd., S. 16.

7 Ebd., S. 23f.

8 Vgl. ebd., S. 29.

3. Veränderung: »Vor« und »nach« der Digitalisierung?

Digitalisierung und Digitalität sind gewiss Schlüsselwörter der Gegenwart. Wie an alle Schlüsselwörter sind Hoffnungen und Wünsche, Ängste und Befürchtungen an sie geknüpft. In ihrem Namen werden Absichten und Forderungen formuliert. Mit ihnen werden Erwartungen, Absichten und Dringlichkeiten moderiert und organisiert. Zugleich sind wirkmächtige Geschäftspraktiken mit ihnen verbunden, ebenso wie neuartige Kontroll- und Regierungstechniken. Schlüsselwörter haben es bei alldem an sich, schillernde Gegenstände der öffentlichen Rede zu sein: allgegenwärtig und ungreifbar zugleich. Digitalisierung ist ein solcher Gegenstand der öffentlichen Rede, ein allgemeines Schlagwort der Gegenwart, mit dem die Gesellschaft ihre eigene Transformation zu fassen versucht, ihre eigene Umwandlung vorantreibt und befragt. Der Transformationsprozess, den das allgemeine Schlagwort anzeigen soll, ist dabei selbst doppeldeutig: Es handelt sich um einen technologischen Wandel, der im Gange oder bereits vollzogen ist – sodass man sich beispielsweise ihm gegenüber in einem »Nach« verorten kann – und der dennoch aussteht, insofern er sich seiner Aneignung und Durchdringung entzieht. In seltsamer Weise hat man es mit einer Veränderung der Existenz zu tun, die bereits geschehen ist und die zugleich noch bevorzustehen scheint oder noch vollzogen werden muss – so, als würde man einem Ereignis nachhinken, das bereits eingetreten ist. Es ist nicht zuletzt die Doppeldeutigkeit des Wandels, welche die Allgegenwart des mit ihm verbundenen Schlagworts begünstigt. Wenn man von Digitalisierung als einem Gegenstand der öffentlichen Meinung ausgeht, dann leitet sie die Gegenwart auch in dem Sinne, dass fortdauernd über sie geredet wird.

Digitale Soziale Medien sind nur ein Element der Gegenwart, die im Zeichen von Digitalisierung und Digitalität steht. Aufgrund des globalen Nutzungsverhaltens, ihrer weitreichenden Bedeutung für Information, Kommunikation und Meinungsbildung nehmen sie aber gewiss eine zentrale Stellung ein. Der Befund, dass digitale Soziale Medien die Art und Weise verändern, wie Gegenwart gedacht wird,⁹ leuchtet deshalb unmittelbar ein. Knapp zwei Drittel der Erdbevölkerung zählt heute zum Nutzerkreis von digitalen Sozialen Medien. Im vergangenen Jahrzehnt sind die absoluten Nutzerzahlen von

9 Vgl. dazu Kreuzmair/Schumacher: »Literatur nach der Digitalisierung«, S. 2.

zwanzig auf siebzig Prozent der Erdbevölkerung angestiegen.¹⁰ Tagtäglich werden digitale Soziale Medien von Milliarden von Menschen genutzt. Überdeutlich ist ihr Einfluss auf die Art und Weise, wie Menschen miteinander kommunizieren, wie sie Informationen verbreiten und teilen, wie sie sich vor sich selbst und anderen darstellen. Schwer zu übersehen ist ihr Einfluss darauf, wie Öffentlichkeit hergestellt (oder unterbunden) wird, wie das Marktgeschehen reguliert beziehungsweise dereguliert und wie modernes Arbeits- oder Sexualleben neugestaltet wird.

Vor diesem Hintergrund scheint der Befund ihrer verändernden Kraft etwas Selbstverständliches zu benennen, sodass er nahezu überflüssig erscheint. Der Befund ihrer verändernden Kraft in der Gegenwart und für den Begriff von Gegenwart scheint deshalb unstrittig, nicht zuletzt, wenn man sich die Macht derer vor Augen führt, die sie besitzen, deren Einflussmöglichkeiten auf zeitgenössische Arbeitswelten, Gesetzgebung und Steuersysteme einbezieht. Wer demgegenüber behaupten würde, digitale Soziale Medien ließen die Art und Weise, wie Gegenwart gedacht wird, unberührt, würde wohl gegen das Offenkundige und Offensichtliche ihrer Reichweite und ihres Wirkungskreises verstoßen. Er würde sich als blind gegenüber einer Veränderung erweisen, der er selbst unterworfen ist.

Doch hat die Evidenz des Befundes etwas Problematisches an sich. Warum? Problematisch ist der Befund, weil der Begriff der Veränderung in ihm unbestimmt bleibt. Denn was heißt es genau, dass die Art und Weise *verändert* wurde, wie Gegenwart gedacht wird? Unklar bleibt, was das Maß der diagnostizierten Veränderung ist, von welchem Punkt aus sie bestimmt und gedacht wird. Wenn jedoch die zugrunde gelegte Veränderung diffus bleibt, ist auch eine Veranschlagung von Beschleunigung und Bremseffekten, von Akzeleration und Stagnation, Statik und Dynamik prekär. Wo unklar bleibt, was Veränderung heißt, ist es nicht entscheidend, wie man sich zu ihr verhält, ob man sich affirmativ oder kritisch auf sie bezieht, ob man sie als zu schnell

10 Eine grundlegende Datenübersicht zum globalen Nutzungsverhalten von digitalen sozialen Medien bietet: o.V.: »Global Social Media Stats«. In: *Kepios. Datareportal*. <https://datareportal.com/social-media-users>, 2022 [zuletzt eingesehen am 22.5.2022]; sowie mit besonderem Blick auf die Entwicklung in den vergangenen zehn Jahren: o.V.: »Anzahl der Social-Media-Nutzer weltweit in den Jahren 2012 bis 2022«. In: *Statista*. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/739881/umfrage/monatlich-aktive-social-media-nutzer-weltweit/>, 2022 [zuletzt abgerufen am 24.03.2022].

oder zu langsam qualifiziert, ob man die Beschleunigung oder die Abbremsung bejaht oder zurückweist. Wenn etwas alle Lebensbereiche prägt, wenn es die Struktur und den Charakter des Lebens bestimmt, dass man es mit einer Transformation des Lebens selbst zu tun hat, dann erscheint die Frage danach, ob und wie man sich zu dieser Transformation verhält, wie schnell oder langsam sie vonstatten geht, überflüssig. Es gibt schlichtweg kein Außen mehr, kein Jenseits digitaler Sozialer Medien, auf das man sich in der Gegenwart beziehen und berufen könnte.

Das Nachdenken darüber, was Veränderung heißt, betrifft den zugrunde gelegten Begriff der Gegenwart, es beeinflusst damit auch den Status des Befunds von der gegenwartsverändernden Kraft der digitalen Sozialen Medien. Spricht man von Veränderung, welche die Gegenwart in ihrer Form, ihrer Art und Weise betrifft, kann es nicht einfach um einen Wechsel der Phänomene gehen. Eine solche Veränderung allein in den Wechselbewegungen der Gegenwart zu suchen, würde bedeuten, einen abgeschwächten Begriff der Veränderung anzusetzen, bei dem die Veränderung auf den beständigen Wechsel von Erscheinungsweisen, letztlich auf das Vergehen der Zeit, die bloße Sukzession, reduziert ist. Veränderung wird damit zu einem Beständigen. Will sich das Denken der Veränderung der Gegenwart vom registrierenden Positivismus absetzen, darf die Veränderung selbst nicht bereits in ein Kontinuum eingebettet sein, dürfen die Veränderungen kein überzeitliches Kontinuum bilden. Die Bestimmung der Veränderung muss sich von der Gewissheit eines kontinuierlichen Wechsels lösen, der seinerseits zeitlosen Bestand hat. Wo eine Veränderung aber so massiv erscheint, dass sie den Modus der Existenz grundlegend transformiert und doch zugleich so minimal, weil man die transformierte Existenz gar nicht länger als ein Abgetrenntes fassen und bestimmen kann, muss man sich zunächst fragen, was Veränderung in einem solchen Zusammenhang noch bedeuten kann.

Die Gegenwart im Befund der gegenwartsverändernden Kraft der digitalen Sozialen Medien ist bestimmt von einem »Nach«, lokalisiert durch den Einsatz eines »Nach«, welches sie über eine Bezugnahme auf Digitalisierung erschließt. Der Umriss der Gegenwart wird gewonnen, indem sie in eine Nachfolge zum Ereignis der Digitalisierung gesetzt wird. Es gibt eine Vergangenheit, vor der Digitalisierung, und eine Gegenwart, nach der Digitalisierung: Das »Nach« soll dabei ein Doppeltes anzeigen: Zum einen ist die Gegenwart eine andere Zeit als die Vergangenheit. Zum anderen ist die Art und Weise, wie Gegenwart, Zeit selbst gedacht wird, in der Vergangenheit, die »vor« der Digitalisierung liegt, eine andere gewesen. Etwa, weil heute die

Dichotomie von »online« und »offline« oder von »digital« und »analog« für die gegenwärtigen Lebensweisen an Relevanz eingebüßt hat,¹¹ Dichotomien, die für das vergangene Gegenwartsdenken noch stichhaltig gewesen sein mögen. Die Rede von einem »Nach« naturalisiert letztlich die Veränderung, setzt sie als ein Gegebenes voraus. Deshalb hinterlässt das »Nach« einen seltsamen Eindruck, weil es ein Ereignis der Transformation der Vergangenheit zuschlägt, dem man kulturell, staatlich, infrastrukturell dennoch hinterherzuhinken scheint. Es scheint, als wolle das »Nach« diese Entwicklungstendenz in der Voraussetzung ihrer Vollendung selber forcieren und beschleunigen, selber abschließen.

Der Rückgriff auf das Ordnungsmuster von »Vor« und »Nach« weist jedoch darauf hin, dass das Gegenwartsdenken sich in einem wesentlichen Punkt gleichgeblieben ist. Denn dort, wo das Denken der Zeit von einer Logik des »Vor« und »Nach« bestimmt ist und die Gegenwart wesentlich durch ein »Nach« erhellt, das als Überwindung, Aufhebung oder Durchstreichung eines »Vor« gedacht wird, erweist es sich als eines, das eine Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart erkennbar macht. Wo das Denken der Zeitlichkeit von der Operation eines lokalisierbaren Einschnitts bedingt ist, der ausgehend vom Apriori einer technischen, medialen Apparatur gedacht wird, beruhen die Veränderungen im Nachdenken über Zeitlichkeit auf einem Beständigen. Die zeitliche Einteilung des »Vor« und »Nach« ist exakt mit jener lagezeitlichen Operation, jenem chronologischen Ordnungsschema verbunden, welches doch durch das Ereignis der Digitalität ins Schwanken gerät oder geraten soll. Denn die Zeitlichkeit der Digitalität durchkreuzt die lineare Sukzession, lässt sie durchlässig werden, wirbelt die Chrono-Referenzen durcheinander. Doch die zeitlichen Operatoren, die das Ereignis der Digitalität erschließen helfen wollen, erweisen sich als beständig.

4. Apokalyptiker und Integrierte

Neben den Kontinuitäten der Zeitkonstruktion, den konzeptuellen und methodischen Rahmungen des Gegenwartsbegriffs, kann man eine weitere Kontinuität ausmachen, in der Art und Weise, wie der Einfluss von digitalen Sozialen Medien öffentlich diskutiert und bewertet wird. Jenseits unserer Frage nach den »Schreibweisen der Gegenwart« hat es diese Kontinuität mit dem

11 Vgl. Kreuzmair/Schumacher: »Literatur nach der Digitalisierung«, S. 4.

Imaginären des Kulturbetriebs und der öffentlichen Meinung zu tun. Dabei prallen gegensätzliche Bewertungen technologischer und medialer Transformationen aufeinander, die ihrerseits wiederum mit Positionierungen und Selbstverständnissen im kulturellen Feld verbunden sind.

Betrachtet man diese zeitgenössischen Ansichten und Einstellungen zu den digitalen Sozialen Medien, fühlt man sich an eine Gegenüberstellung Umberto Ecos erinnert, der vor rund sechzig Jahren zwei Positionen zur Massenkultur identifizierte. *Apokalyptiker und Integrierte* lautete der Titel einer Aufsatzsammlung, die 1964 in Italien veröffentlicht worden ist und in den Achtziger Jahren in deutscher Übersetzung erschien.¹² Mit dem titelgebenden, »polemischen« Begriffspaar verdichtete der italienische Philosoph und Semiotiker die seinerzeit zirkulierenden Haltungen und Meinungen zur Massenkultur zu zwei entgegengesetzten »Einstellungstypen«.¹³ Im einleitenden Kapitel des Bandes führt er dem Leser beide Einstellungsmuster als Ausdruck einer unzureichenden Analyse der zeitgenössischen Kultur massenmedialer Kommunikation vor. Apokalyptiker wie Integrierte verfehlten das Neuartige der »Medienzivilisation«, die von Eco in einem radikalen Sinn als »neue anthropologische Situation« verstanden wird.¹⁴ Damit kehrt er die Perspektive um: Statt das Neue der sogenannten Massenkultur mit Hilfe von kritischen oder affirmativen Einstellungsmustern zu erschließen, die Apokalyptiker und Integrierte bereitstellen, werden beide Positionen selbst als Effekte der umfassenden zivilisatorischen Transformation interpretiert. Zugleich werden sie als Akteure eines kulturellen Betriebs kenntlich gemacht, in dem selbst die kritische Distanzierung funktional eingebettet bleibt.¹⁵ Laut Eco scheitern beide daran, die medienzivilisatorische Transformation zu durchdringen, vor allem, weil sie überkommenen Kulturidealen anhängen und problematische Konzeptionen der Masse übernehmen. Während der Apokalyptiker mit seinen

12 Vgl. Umberto Eco: *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Frankfurt a.M. 1986.

13 Ebd., S. 15.

14 Ebd., S. 33.

15 Eco bezeichnet es als eines der »merkwürdigsten und bewegendsten Phänomene, daß sich die apokalyptische Kritik an der Kulturindustrie als deren eklatanter Bestandteil erweist«. Indem er sich auf eine Fernsehkritik von Günter Anders bezieht, diagnostiziert er, wie beim Kulturkritiker eine »mühsam verhüllte, enttäuschte Leidenschaft am Werk« sei, eine »verratene Liebe« und »unterdrückte Sinnlichkeit«, ebd., S. 26. Der Kulturkritiker ist vom Objekt seiner Kritik verführt und verhext.

weitmaschigen »Begriffsfetischen« »fruchtlose Debatten« anheizt, missdeutet der Integrierte die Populärkultur als authentischen Ausdruck der Massen und erkennt damit ihre Produktions- und Wirkungsweise, insbesondere, wo ihre egalisierenden Effekte in den Dienst »kommerzieller Operationen« genommen werden.

Geschichtlich ist Ecos Intervention im Zusammenhang einer Diskussion des Begriffs der Kulturindustrie zu verstehen. In all seiner Polemik – er hält die mit diesem Begriff verbundenen Theorieansätze für verfehlt – sucht Eco dabei dennoch das Gespräch mit den Vertretern der sogenannten Frankfurter Schule, mit Philosophen wie Adorno, Horkheimer und Marcuse, die im Text der Seite der Apokalyptiker zugeschlagen werden.¹⁶ Liest man den Band heute wieder, so verblüfft vor allem, wie stichhaltig die Beschreibung der »Einstellungstypen« und der Fronstellung zwischen Kulturkritik und Populärkultur weiterhin ist, auch vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen »Kultur der Digitalität«.¹⁷ Wenn in der Ankündigung und Einleitung des vorliegenden Bandes kritisch angemerkt wird, die zeitgenössische Gegenwartsdiagnostik hebe nur selten die »Möglichkeiten und Chancen« der neuen Konstellation der digitalen Sozialen Medien hervor, so befindet man sich vielleicht bereits auf dem Feld eben jenes Konflikts. Wird heutzutage über digitale Technologien und digitale Lebensformen diskutiert, scheint es, als sei immer noch derselbe Streit in Gang, als sei die damit verbundene Polarisierung nach wie vor intakt. Apokalyptische und integrierte Positionsbestimmungen oder Haltungsangebote bestimmten die Szenerie. Zugleich werden Positionen und Haltungen zur Frage der digitalen Sozialen Medien meist recht zügig entweder als apokalyptisch oder als integriert einsortiert. Lässt man sich von Ecos Intervention inspirieren, müsste man in dieser Situation ebenso versuchen, die Diskussion um die gegenwartsverändernde Kraft der digitalen Sozialen Medien anders anzugehen, etwa indem man sie in die Perspektive einer »neuen anthropologischen Situation« rückt und das Unzureichende der Gegenüberstellung aufzeigt.

16 »Wir möchten das Buch jenen Kritikern widmen, die wir, kurz und bündig, als Apokalyptiker bezeichnet haben. Ohne ihre ungerechten, parteiischen, neurotischen und verzweifelten Anklagen hätten wir drei Viertel der Gedanken, die wir miteinander teilen, nicht zu entwickeln vermocht, und vielleicht hätte keiner von uns bemerkt, daß uns das Problem der Massenkultur mitbetrifft und ein Zeichen des inneren Widerspruchs unserer Zivilisation ist.« (Ebd., S. 35.)

17 Felix Stalder: *Kultur der Digitalität*. Berlin 2016.

Doch zunächst: Wie charakterisiert Eco beide »Einstellungstypen« genau? Was macht ihre Analyse der Kultur so problematisch? Der Apokalyptiker geht von einem Idealbild der Kultur als einsamer Übung der Innerlichkeit aus. Er versteht Kultur als eine außergewöhnliche Arbeit einer sich selbst veredelnden Seele, die sich durch ihre Verfeinerung vom Durchschnitt abhebt, der Masse schroff gegenübertritt. Kultur ist dem Apokalyptiker eine Ausnahmeerscheinung, die den Wenigen vorbehalten ist, eher übermenschlicher Kraftakt als menschliche Praxis. Wer an der Kultur teilhat, ist aus den Zwängen des Alltags ausgenommen. Im Kulturideal des Apokalyptikers ist dabei die geistige Sphäre der Kultur immer schon gegen ihre materielle Schicht ausgespielt. Das Schöne kann er nur fassen, indem er es von allen Anzeichen des Notwendigen bereinigt. Sein Idealbild ist in diesem Sinne bereits das Resultat einer »affirmativen Kultur«.¹⁸ Massenmedien und Massenkommunikation sind aus Sicht des Apokalyptikers Zielobjekte einer verallgemeinerten Kritik. Wenn der Apokalyptiker über massenkulturelle Phänomene schreibt, geht es ihm eigentlich darum, eine Tendenz des Kulturverfalls, eine »Antikultur« zu denunzieren. Dass sich die Masse der Kultursphäre bemächtigt, sich die kulturellen Werkzeuge und Erzeugnisse aneignet, kann demjenigen, der vom Ideal der zurückgezogenen, herausgenommenen Seele des Einzelnen ausgeht, nur als Verfall erscheinen. In einer Situation, in welcher die Massen das Gesellschaftsleben zu dominieren beginnen, wird ihm die edle Seele zum letzten Zeugnis der wahren Kultur, deren Apokalypse er ausruft.

Während der Apokalyptiker das Aufkommen der Massenkultur als kulturellen Verfall deutet, nimmt der Integrierte an ihr teil. Auf den ersten Blick stehen sich damit Nähe und Distanz, Teilnahme und Nicht-Teilnahme gegenüber. Der Integrierte steht der Massenkultur und der Massenkommunikation nicht distanziert gegenüber, sondern ist in ihre Verhaltens- und Nutzungsweisen eingebunden. Er konsumiert ihre Produkte, geht mit ihren Erzeugnissen um, eignet sich neue technologische Mittel an. Weil er ganz von der Teilnahme an der Massenkultur geprägt ist, hat der Integrierte deshalb für Eco strenggenommen kein problematisches oder problematisierenden, kein bewertendes Verhältnis zu ihr. Letztlich wird die Position des Integrierten von Eco nicht als eine theoretische eingeführt und behandelt. Der Integrierte

18 Herbert Marcuse: »Über den affirmativen Charakter der Kultur« [1937]. In: Ders.: *Schriften*, Bd. 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941. Frankfurt a.M. 1979, S. 186-226.

bildet eigentlich keine Theorie aus, wenn Theorie Reflexion zur Voraussetzung hat – und damit ein minimaler Abstand, eine Distanz zu ihr gehört. Wo sich ausgehend von der Position der Integration oder im Namen der Integrierten so etwas wie eine sekundäre theoretische Reflexion herausbildet, eine Analyse des kulturellen Wandels, so wird die darin angedeutete Verallgemeinerung und Popularisierung der Kulturgüter als eine gewinnbringende Erweiterung angesehen. Fortschrittlich ist die Massenkultur aus der meta-reflexiven Perspektive der Integration, weil sie mit einer Demokratisierung einhergehe: Schranken und Privilegien werden abgebaut, der allgemeine Zugang zu Kulturgütern erleichtert.

Beide Haltungen sind für Eco unzureichend. Sowohl der Apokalyptiker als auch die Integrierten scheitern an der Analyse der gegenwärtigen Situation, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Die Begriffe oder »Begriffsfetische« des Apokalyptikers sind zu allgemein angelegt. Sie trüben die Sicht auf die konkreten Phänomene, auf das Einzelne, das in nächster Nähe entsteht und aus dem Horizont der Vereinheitlichung herausfällt. »Dem Apokalyptiker ist vorzuwerfen, daß er niemals eine konkrete Analyse der Produkte und der Formen, in denen ihr Gebrauch und Verbrauch sich abspielen, versucht. Er reduziert nicht nur die Konsumenten unterschiedslos auf den Fetisch des ›Massemenschen‹, sondern er verkürzt auch das Massenprodukt auf den Fetisch«. ¹⁹ Die Integrierten wiederum sind blind für die Kolonisierung und Instrumentalisierung der Massen durch »kommerzielle Operationen«. Sie halten die Populärkultur für ihren eigenen authentischen Ausdruck, während es sich vorrangig um Versatzstücke der alten bürgerlichen Kultur handelt. Beide »Einstellungstypen« sind zuletzt das Resultat einer anderen Verallgemeinerung, die ihnen vorausgeht: der begrifflichen Unschärfe der Rede von der »Massenkultur«.

Demgegenüber müsse die zeitgenössische Kritik die »Medienzivilisation« als »neue anthropologische Situation« ernstnehmen: »Der Aufstieg der unteren Klassen zur (formal) aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben und die Erweiterung sowohl des Informationsflusses als auch der Informationsbestände haben die neue anthropologische Situation der ›Medienzivilisation‹ hervorgebracht.« ²⁰ Von dieser Situation habe jedes Nachdenken über die Gegenwart auszugehen.

19 Eco: *Apokalyptiker und Integrierte*, S. 25.

20 Ebd., S. 31.

Ob wir es anerkennen oder nicht, das Universum der Massenkommunikation ist unser Universum. Und wenn wir schon von Werten sprechen wollen, dann sind die objektiven Bedingungen ihrer Kommunikation diejenigen, die von den Zeitungen, dem Radio, dem Fernsehen, der reproduzierten und reproduzierbaren Musik (Musikkonserven), von den neuen visuellen und audiovisuellen Medien geprägt und bereitgestellt werden. Diesen Bedingungen entkommt niemand, nicht einmal der Tugendhafte, der, empört über die unmenschliche Natur dieses Informationsuniversums, seinen Protest über die Kanäle der Massenkommunikation, in den Spalten der einflußreichen Zeitungen oder durch Taschenbücher im Linotype-Satz, die an den Bahnhoßkiosken feilgeboten werden, vergesellschaftet.²¹

Wenn die »Medienzivilisation« als »neue anthropologische Situation« zum Ausgangspunkt des Denkens wird, weil sie letztlich den Kulturbegriff selbst wesentlich verändert, und wenn die Zeitgenossen, die in ihr leben, »Zivilisation von Mutanten«²² genannt werden, dann bedeutet das notwendigerweise, dass überkommene Begriffe und Schemata nicht dabei helfen können, die Charakteristiken der neuen Kultur zu erschließen. Der Kritiker müsse sich deshalb in dieser Situation, »jedesmal aufs neue, vor den Gegenständen und den Individuen der Massenkommunikation als jemand verhalten, der darauf vorbereitet ist, etwas Unbekanntes zu entdecken«.²³ Statt aus der Ferne »mit nobler Arroganz und ohne sich die Hände schmutzig zu machen« die Massenkultur als Ganze zu verurteilen, plädiert Eco dafür, mit »feuriger Sympathie« die »Phänomene aus der Nähe« zu prüfen.²⁴ Der Status einer gewonnenen Erkenntnis sei dabei nicht an der Würde der Gegenstände zu messen, die üblicherweise der bürgerliche Kanon versichert, sondern an der Würde der Methode.²⁵ Damit ist *avant la lettre* ein Forschungsethos formuliert, der sich in den folgenden Jahrzehnten im Umfeld der britischen und angloamerikanischen Cultural Studies institutionalisieren sollte. Was aber, so könnte man sich heute fragen, ist die nächste Nähe der Digitalität, die Nähe von Phänomenen, die doch gerade das Denken der Nähe, des Kontakts, des Zugriffs problematisieren, in den Raum einer Virtualisierung versetzen?

21 Ebd., S. 18f.

22 Ebd., S. 32.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 13.

25 Vgl. ebd., 34.

Wie jede Typologie geht auch Ecos Gegenüberstellung mit einer vereinheitlichenden Zuspitzung einher. Dennoch gelingt es ihm, an ein Grundproblem der Zeitgenossenschaft zu rühren. Eco konturiert nicht nur zwei gleichsam invariante Reaktionsweisen auf gesellschaftliche Transformationsprozesse. Ungeachtet des zeitgeschichtlichen Diskussionszusammenhangs, das heißt jenseits der Markierung von zwei Extrempolen der Kulturkritik und Populärkultur, umreißt er auch zwei Figuren oder Modi der Zeitgenossenschaft überhaupt: einer Zeitgenossenschaft, die sich über die Perspektive des Ganzen herstellt, und einer Zeitgenossenschaft, die sich im Kontakt mit dem Einzelnen entwickelt. Während der Zeitgenosse des ersten Typs das Ganze im Sinne eines Horizonts visiert und von einer Übertreibung ausgehend eine treffende Darstellung der Gegenwart zu konstruieren versucht, die das Vertraute umbelichtet, strebt der Zeitgenosse zweiten Typs danach, sich an flüchtige Einzelbilder zu heften, die hier und da aufblitzen und beschwört etwas, das sich einer solchen Perspektive notwendigerweise entzieht, der Totalität entwischt. Der Apokalyptiker, der mit seinen drastischen Beschreibungen und totalen Szenerien den Vorwurf der Verzerrung und Überzeichnung riskiert, vernimmt eine Totalität und bringt sie in einer totalisierenden Konstruktion zum Ausdruck. Demgegenüber wettet der Involvierte stets auf die Kraft des Einzelnen, er scheut den Blick in die Ferne und bleibt ohne Perspektive der Übersicht ganz in das konturlose Gemenge der Gegenwart verstrickt. Es handelt sich um zwei allgemeine Formen der Zeitgenossenschaft, die jeweils ihren eigenen blinden Fleck hervorbringen. Der Blick auf den Horizont droht, ein allgemeines und diffuses Unbehagen zu verbreiten, das am Besonderen vorbeigeht und letztlich allein der Bestätigung dient. Denn selbst Klage, Verdruss und Untergangsvisionen sind imstande, aufs Neue Vertrautheitszonen und Evidenzeffekte zu produzieren. Die Suche nach den flüchtigen Bildern, die von einer Unzerstörbarkeit der Erfahrung ausgeht, läuft hingegen Gefahr, nicht zu bemerken, dass eine Welt verschwunden ist und ignoriert, dass fehlende Übersicht oder Orientierung Effekt wie Grundlage der zeitgenössischen Kontrolle ist.

Verfolgt man heute Diskussionen um digitale Soziale Medien, sei es im Feuilleton einer Zeitung, in einer Radiosendung, in einer Seminardebatte, aber auch auf den neuen digitalen Plattformen selbst, in den Kommentarspalten und Blogeinträgen, so fühlt man sich oftmals an Ecos Begriffspaar erinnert. Dort, wo über den kulturellen Stellenwert der Digitalisierung als technologischer Entwicklung und Digitalität als Modus der Existenz diskutiert wird, prallen immer noch beide »Einstellungstypen«, beide Reaktions-

weisen, ja, beide Formen der Zeitgenossenschaft aufeinander. Der kulturelle Betrieb operiert seinerseits stets mit wechselseitigen Identifizierungsmustern, die nach dem Schema Apokalyptiker/Integrierter angelegt sind. Und nicht zuletzt stehen sie ja dann auch wirklich zuverlässig bereit: diejenigen, die alles Neue verdammen und als Symptom eines Verfalls deuten, wie auch diejenigen, die sich umgehend alles aneignen, mit allem spielerisch umgehen und für freudiges Experimentieren votieren.

In kritischer Absetzung von ihrem Gegenüber machen beide Typen stets die Dringlichkeit ihres eigenen Ansatzes deutlich, der immer auch den Stellenwert eines Korrektivs annimmt: Der Apokalyptiker glaubt zu sehen, was der Integrierte nicht sieht, nicht sehen kann oder nicht sehen will, und der Integrierte glaubt zu sehen, was der Apokalyptiker nicht sieht, nicht sehen kann oder nicht sehen will. Apokalyptiker und Integrierte verstehen sich wechselseitig als Aufklärer des jeweils anderen. Der Apokalyptiker zeigt den Integrierten auf, wie sie sich für »kommerzielle Operationen« einspannen lassen, wie ihre erweiternde Teilhabe in Opportunismus einmündet. Der Integrierte wiederum legt offen wie die apokalyptische Fundamentalkritik ihrerseits einen Markt bedient, Vorurteile bestätigt und dabei doch an den konkreten Phänomenen abprallt. Apokalyptiker und Integrierte ergänzen sich. Sie brauchen einander, um ihre eigene Position zu stabilisieren. Sie sind die zwei Seiten einer Medaille, ihr Konflikt ist das charakteristische Merkmal der »Massenkultur«. Sie bilden ein diskursives Paar, ein Ordnungsschema des Kulturbetriebs.

Wenn wir über die »Schreibweisen der Gegenwart nach der Digitalisierung« nachdenken wollen, müssen wir uns zunächst aus dem Gegensatz von Apokalyptiker und Integrierten herausarbeiten, dessen Maschinerie immer schon in Gang gesetzt scheint, bevor man anfangen kann, über Gegenwart und Schreiben, über Digitalität und Veränderung nachzudenken. Das bedeutet allerdings zugleich, dass die Gegenwart »nach der Digitalisierung« weder einfach außerhalb noch einfach innerhalb der digitalen Sozialen Medien aufgesucht werden kann, dass sie also weder aus einer Perspektive pauschaler Kulturkritik noch einfach aus der Innensicht von Nutzern und eingebetteten Usern und Produzenten erschlossen werden kann. Der Gegenwartsbegriff muss erst entwickelt werden, will man die entscheidenden Veränderungen ausmachen und untersuchen, die digitale Soziale Medien mit sich bringen. Als gesplante Zeitlichkeit widersteht die Gegenwart den Vor- und Nachordnungen, den zeitlichen Ordnungen, die von technologischen und medialen Apparaturen vorgezeichnet scheinen.

