3 Flussers Nachgeschichte als Computerwelt

> »Eine neue Gesellschaftsform ist im Entstehen, die sich nicht mehr auf Arbeitsteilung, sondern auf Botschaftsteilung aufbaut.«
> FLUSSER/2007B, 236

Flussers Entwurf der Nachgeschichte lässt sich in drei Analysen gliedern: in die unseres theoretischen Weltverhältnisses entlang den Kategorien Sprache und Erkennen, unseres praktischen Weltverhältnisses anhand der Kategorien Arbeit und Technik sowie in unser Verhältnis zu Anderen hinsichtlich der Kategorien Gemeinschaft und Sittlichkeit. Der Begriff des Codes ist Flussers zentrale Kategorie, anhand derer er unser theoretisches Weltverhältnis erläutert. Er greift damit eine traditionell erkenntnistheoretische Frage auf, welche auf die Gewissheit, den Umfang, die Quellen und die Grenzen des menschlichen Wissens abzielt. Als erkenntnistheoretische Frage ist sie solange theoretisch, wie Handlungen ausgeklammert werden und man davon ausgeht, dass Erkenntnis oder Denken keine äußerlichen Veränderungen hervorruft. Die Frage nach der Erkenntnis wurde laut den Vertretern des linguistic turn lange Zeit ohne Rücksicht auf die Sprachgebundenheit des Denkens behandelt (Rorty 1967).[28] Ob dieser Vorwurf berechtigt ist, kann hier nicht geprüft werden. Jedenfalls schwimmt Flusser im Fahrwasser dieses Bekenntnisses zur Sprache und zur Kommunikation, was entscheidende Auswirkungen auf seine Modellierung unseres theoretischen und praktischen Weltverhältnisses hat.

Flussers Entwurf liest sich wie ein Mosaik klassischer Kulturkritik (vgl. Konersmann 2009) gepaart mit philosophischen Theoremen. In seiner spezifischen Aneignung garniert Flusser dieses Konglomerat mit einem kybernetischen Sprachkleid. Ich

28 | Auch bei Habermas findet sich ein ähnlicher Vorwurf, wenn er Hegel so rekonstruiert, dass dieser zwar die Grundzüge zu einem Programm der kommunikativen Vernunft gelegt, jedoch nicht ausgeführt habe, was dann Habermas (1988, 42-43) nachholen will.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

stelle hier seine Bezugnahmen aus der Philosophie in den Vordergrund und rekonstruiere ohne Anspruch auf Vollständigkeit seine Anleihen bei Kant, Marx und Arendt. Flussers Lesarten anderer Autoren erscheinen oft verkürzt. Derweilen bekommt man den Eindruck, er hat bestimmte Autoren gar nicht gelesen. Es geht mir deswegen nicht um einen Kontrast auf Augenhöhe. Auch ziele ich nicht darauf ab, die Stellen herauszupicken, an denen Flusser seinen Quellen Unrecht tut. Stattdessen möchte ich die Mechanik des Flusser'schen Denkens offenlegen. Dies ist zum großen Teil Sortierarbeit. Auch wenn sich bei Flusser vieles durchmischt, werde ich hier in systematisierender Absicht seine Überlegungen zu unserem theoretischen und zum praktischen Weltverhältnis in jeweils einem Unterkapitel durchgehen und mit einem Unterkapitel zu Fragen der Gemeinschaft und Sittlichkeit schließen. Flussers zentraler Begriff des Codes hätte in jedem der drei Unterkapitel herausgestellt werden können. Mir sind jedoch drei Punkte wichtig, die meine Systemtatisierung leiten: Erstens läd Flusser, an Kant inspiriert, seine Kategorie der Codes mit einer quasi-transzendentalen Bedeutung auf, was ihm als Grundlage seines Entwurfs der Nachgeschichte dient (Kap. 3.1). Zweitens basiert diese Mystifizierung der Kategorie der Codes, wie zu zeigen ist, nicht auf einer transzendentalen Überlegung, sondern Flusser verweilt kategorial auf der Ebene des Realen. Seine Geschichte der Codes fußt dadurch letztlich auf einer Technikphilosophie bestimmten Typs (Kap. 3.2). Die Frage nach unserem praktischen Weltverhältnis steht bei ihm eigentlich im Mittelpunkt. An seine technikphilosophischen Konstruktionen bindet er seine Utopie der »telematischen Gesellschaft«, auf die sein Entwurf der Nachgeschichte hinausläuft (Kap. 3.3).

3.1 Sprache und Erkenntnis

In den »Vorlesungen zur Kommunikologie« definiert Flusser Kommunikation, indem er ein »Kompetenzfeld« absteckt, für das seine Kommunikologie als Theorie zuständig sein soll, nämlich für »die Untersuchung von Formveränderungen, die bei Kopplung verschiedener Systeme durch Konventionen beobachtet werden« (2007b, 246-247). Mit einer kritischen Polemik übernimmt er als grundlegendes Schema für die Analyse von Kommunikation, »das verharmlosende und idiotisierende Modell des Kommunikationsprozesses, das in populären Schilderungen verbreitet wird« (2007b, 270). Hiermit ist das mathematische Modell der Informationsübertragung nach Shannon gemeint, wobei Flussers Polemik vermutlich auf die Popularisierung des Modells und dessen Übertragung auf menschliche Kommunikationssprozesse durch den Kommentar von Weaver (1979, 11-12) sowie die mathematisch-kybernetische Modellierung der menschlichen Kommunikation durch Wiener (1966) anspielt:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Nach diesem Modellchen des Kommunikationsprozesses kann immer folgendes unterschieden werden: ein ›Sender‹ (das Mikrophon), ein ›Empfänger‹ (der Hörer), ein ›Kanal‹ (die Drähte dazwischen), und auf der anderen Ebene ein ›Code‹ (die Sprache, in der man zum Beispiel telefoniert), eine ›Botschaft‹ (was gesagt wird) und ›Geräusche‹ (was die Übertragung der Botschaft stört und in diesem Sinn hinzukommt).« (Flusser 2007b, 270)

Flussers Polemik verwundert, weil er dieses Modell nicht nur übernimmt, sondern weil er insgesamt stark von kybernetischen Ideen populärer Art beeinflusst ist. Aus dem Modell, welches Abbildung 1 »Modell der Informationsübertragung« veranschaulicht, entnimmt er die für ihn zentralen Begriffe, mit denen der Vorgang der menschlichen Kommunikation analysiert werden soll: » ›Information‹ (Formveränderung), ›Kanal‹ (Kopplung) und ›Code‹ (Konventionen) « (Flusser 2007b, 247).

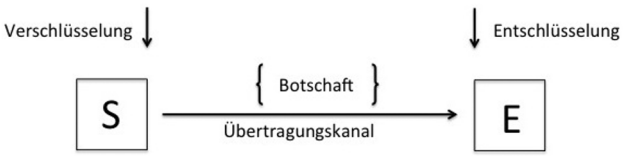

Abbildung 1: Modell der Informationsübertragung

Der Code ist verantwortlich dafür, was eine Botschaft überhaupt bedeuten kann und was nicht: » ›Code‹ [...] wird jedes System meinen, welches die Manipulation von Symbolen ordnet« (Flusser 2007a, 75). Codes sind die Konventionen, die Regeln, in welcher Art und Weise wir etwas Bedeutung geben. Gemeint sind nicht nur einzelne Zuordnungsregeln, wie die Konvention, dass das Wort *Baum* die Sache »Baum« bezeichnet, sondern das System, das solche einzelnen Zuordnungen regelt, wie etwa natürliche Sprachen. Entscheidend für Flussers Codebegriff ist, dass er nicht nur die Bedeutungskonvention einer zwischenmenschlichen Übertragung von Botschaften regelt, sondern dass ein Code allgemein regelt, welche Bedeutung die Welt, in der ein bestimmter Code herrscht, haben kann und wie man zu dieser Welt steht:

»Die Regeln, die innerhalb eines Codes die Symbole ordnen, bilden das Netz, auf welchem Information überhaupt erst zu Information wird. Im Englischen (und in ähnlichen Sprachen) wird dieses Netz unter anderem von der Regel Subjekt-Prädikat gebildet. Daher wird alle Information in diesem Code zu einer Information hinsichtlich der Relation Subjekt-Prädikat. Im Eng-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

lischen wird über eine Welt gesprochen, welche, unter anderem, nach dem Verhältnis Subjekt-Prädikat artikuliert und daher so erlebt, verstanden und gewertet wird.« (Flusser 2007a, 82)

Das Konzept der Codes entlehnt Flusser dem mathematischen Modell der Informationsübertragung, in dem Codes die Ver- und Entschlüsselung von Nachrichten regeln, und weitet es radikal aus, indem er mit diesem Modell nicht nur menschliche Kommunikation analysiert, sondern es ebenfalls auf unser *Erleben*, *Verstehen* und *Bewerten* der Kulturwelt überhaupt bezieht. Auf diese Weise ist ›Code‹, und nicht etwa der Begriff des Mediums, die zentrale Kategorie der Flusser'schen Kulturanalyse:

»Die Rolle eines Codes für die Kultur ist nicht zu überschätzen. Nicht nur gibt jeder Code der Welt eine ihm spezifische Bedeutung (kodifiziert sie auf seine Weise), sondern die Struktur des Codes strukturiert auch das Denken, Fühlen und Wollen.« (Flusser 2007b, 242)

Die jeweilige Kultur, d.h. die epochenspezifische Art und Weise, wie wir uns die Natur aneignen, ist in dieser Sicht durch Beschreibung der Funktion der Codes sowie der Geschichte ihrer Dominanz analysierbar. Der je herrschende Code legt die Kategorien fest, in denen überhaupt *gedacht*, *gefühlt* und *gewollt* werden kann. Codes schreibt Flusser somit eine lebenswichtige Funktion zu, sie sind das Mittel (und auch das Medium), mit dem sich der Mensch in einer Kulturwelt einrichtet.

Um zu erklären, warum sich Codes im Laufe der Geschichte wandeln, überträgt Flusser die Tragik des menschlichen Daseins auf Codes. Einmal herrschend, erfüllt ein Code die Funktion, dem Menschen die ursprüngliche Welt zu vermitteln, die dadurch zur »kodifizierten Welt« wird (Flusser 2005h). Je besser ein Code zu vermitteln versucht, desto mehr stellt er sich zwischen Mensch und ursprüngliche Welt. Er kann der Aufgabe, den Menschen ihre verlorene Welt zurückzugeben, definitionsgemäß nicht gerecht werden. Daher hat jeder Code einen prekären praktischen Status: Wird er der Unfähigkeit, seiner Aufgabe gerecht zu werden, überführt, wird er entthront. Ein Code herrscht genau so lange, wie er nicht hinterfragt wird, d.h. solange die mit ihm gedeutete Welt kollektiv selbstverständlich ist. Da wir als Menschen wesentlich an die Codevermittlung von Welt gebunden sind, bedeutet der Verlust des Glaubens an einen Code, dass eine Kultur bereits den Standpunkt eines anderen Codes eingenommen hat, von dem aus der vorangegangene Code kritisch beäugt wird.[29] Die

29 | An wenigen Stellen bringt Flusser diese Thronfolge der Codes mit einer Art Geschichte der Klassenkämpfe zusammen. In der Regel sei es die herrschende Elite, die einen neuen Code einführt und als erstes gebraucht. So sei der von der Elite der Kaufleute entwickelte Code der Texte durch die Alphabetisierung der Massen im Zuge der Industriellen Revolution opak

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

historische Entwicklung der Codes ist für Flusser (2006b, 8-12) eine Geschichte der Kritik an dem jeweiligen Vorgängercode.

3.1.1 Kurze Geschichte der Codes

In seiner kurzen Geschichte der Codes erzählt Flusser, dass wir kulturgeschichtlich in unterschiedlich *kodifizierten Welten* lebten, d.h. in verschiedenen Kulturen, die er an einigen Stellen auch Universen nennt:

»Zuerst wird aus der Raumzeit [Urwelt] das Universum der Skulptur, zum Beispiel das der ›Venus‹, herausgehoben werden, daraus das Universum der Bilder, zum Beispiel das der Höhlenmalereien, daraus wiederum das Universum der Texte, zum Beispiel das der mesopotamischen Epen, und schließlich daraus das Universum der Komputation, zum Beispiel das der Taschenrechner.« (Flusser 1995d, 9)

Da Codes Regelsysteme sind, also Strukturen, kommen sie in der Welt nur medial gebunden vor. Weil Kodifizierungen je nach Medium anders funktionieren, sind überhaupt nur Medien für den Kommunikologen interessant (Flusser 2007b, 271). Spricht Flusser vom Code der Bilder, der Texte, der Technobilder, meint er folglich eine bestimmte konventionelle Verschlüsselung von Botschaften, wie sie in den Medien Bild, Text, Technobild wirksam werden. Skulpturen, Bilder, Epen und Taschenrechner dienen ihm als Ausdruck verschiedener Codes und damit als Chiffren der kulturellen Epochen. Auf dieser Basis teilt Flusser die Kulturgeschichte der Codes[30] grob in vier Epochen ein, in denen jeweils einem anderen Code die Deutungshoheit über die Welt zukommt. Hier findet sich die viergliedrige Kulturgeschichte wieder, welche bereits aus dem vorherigen Kapitel bekannt ist: Vorgeschichte (VG), Geschichte, Nachgeschichte (NG), wobei die Epoche der Geschichte in zwei Phasen unterteilt ist. In jeder dieser kulturellen Epoche erleben, verstehen und bewerten die

---

geworden, weswegen sich die jetzige Elite einem neuen »Geheimcode« widmet – dem Zahlencode (Flusser 2009, 122-123).

30 | Diese Kurzgeschichte der Kommunikationscodes erzählt Flusser an mehreren Stellen (Flusser 1995d, 2006a). Im Grunde lässt sich seine ganze Kommunikologie als eine Erläuterung dieser kurzen Geschichte der Kommunikation lesen. Eine knappe Variante findet sich als »Modell der Kulturgeschichte und der Entfremdung des Menschen vom Konkreten« in Flusser (1990d, 10). In seinen Bochumer Vorlesungen erzählt Flusser (2009, 29-32) diese Geschichte als eine der »Gedächtnisstützen«: Steine, Bilder, Texte, Algorithmen. Dietmar Kamper (1999, 8) weist darauf hin, dass Flusser Hören und Sprechen in seinen Tableaus auslässt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Menschen ihre Welt nach den Regeln des herrschenden Codes, woraus sich je verschiedene Sichtweisen, Einstellungen zur Welt ergeben.

Die Dominanz eines Codes besteht darin, eine Art allgemein gültiges *Paradigma der Deutung* der jeweiligen Kulturwelt zu sein. Das bedeutet nicht, nur weil Texte in einer bestimmten Zeit über alle anderen Codes dominieren, werden keine Bilder mehr gemalt, keine Skulpturen mehr hergestellt und interpretiert. Bilder und Skulpturen werden in der Epoche der Texte allerdings unter dem Regelsystem des Codes der Texte ver- und entschlüsselt. Übrigens betont Flusser (2007a, 106), nur eine kleine Auswahl der Kodifizierungssysteme zu besprechen, eigentlich verwenden wir unzählbar viele Codes. Allerdings ist seine Auswahl an charakteristischen Codes nicht einfach beliebig gewählt; sie basiert auf der These, dass der typische Code einer Epoche zur paradigmatischen Deutungsweise der Welt wird. Dies lässt sich exemplarisch an seiner Analyse des Codes der Bilder zeigen: Bilder definiert Flusser (2007a, 111) als Flächen, die mit Symbolen bedeckt sind. Damit ist explizit ein weiter Begriff von Bildern gemeint, der keineswegs an der Malerei geschult ist. Nach Flusser zeigen alle Bilder zugleich ein deontologisches und ein epistemologisches Motiv. Sie stellen eine mögliche oder reale Szene dar, und diese Darstellung könne nicht anders, als durch das Darstellen auch zu zeigen, wie etwas *sein soll*, wie sich Menschen verhalten *sollen*: »Jeder Versuch, den ›deontologischen‹ Aspekt von seinem ›epistemologischen‹ zu trennen, muß scheitern: [...] wenngleich in manchen der eine, in manchen der andere Aspekt vorherrscht.« (2007a, 112). Wegen dieser Überzeugung kommt Flusser zu der Einschätzung:

»Selbst wenn sie nur an der Wand rumhängen, sind Bilder mehr als ›schön‹. Sie sind Modelle für verschiedene Arten, die Welt zu erleben.« (Flusser 2007a, 113)

Da der Mensch nach Flussers anthropologischem Diktum allein in der Kommunikation Trost findet, und Codes die Regel der Deutungsverschlüsselung in Kommunikationen bestimmen, scheint die wichtige Rolle, die den Codes bei Flusser zukommt, konsequent. Seinem Geschichtsmodell zufolge sind seine typischen Codes Skulptur, Bild, Text, Technobild auch keine Deutungsoptionen neben anderen, sondern die jeweils herrschenden Modelle, in denen wir die Welt denken, erleben, fühlen und wollen. Daher resultiert für Flusser aus jedem epochalen Umbruch eine ›Umprogrammierung‹ unseres Bewusstseins. Dabei sind den jeweiligen Epochen verschiedene Bewusstseinstypen zugeordnet: Zum Code der Bilder gehört ein *magisches Bewusstsein*, zu dem der Texte ein *historisches*, und passend zum neuen Code der Technobilder bildet sich ein *kalkulatorisches Bewusstsein* heraus. Zwischen Code und Bewusstsein

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

besteht jeweils eine Art strukturelle Isomorphie. Jedem Code ordnet Flusser darüber hinaus ein Vermögen zu, aus den Codes die Kulturwelt zu entschlüssen, und umgekehrt Welt zu codieren: Zu Bildern gehört die *Imagination*, zu Texten die *Interpretation*, zu Technobildern die *Projektion*. Tabelle 1 »Kulturgeschichte der Codes I« gibt diese Zuordnungen wieder:

Epoche	VG	Geschichte		NG
Code	Skulptur	Bild	Text	Technobild
Bewusstsein	?	magisches	historisches	kalkulatorisches
Vermögen	?	Imagination	Interpretation	Projektion

Tabelle 1: Kulturgeschichte der Codes I

Den Vorgang der Deutung modelliert Flusser als »Abstraktionsspiel« (1995d), d.h. als eine *Übersetzung* einer kodifizierten Botschaft in Wirklichkeit oder umgekehrt der *Kodifizierung* von Wirklichkeit in eine symbolische Botschaft. Entscheidend ist nun, dass er diesen Ver- und Entschlüsselungsprozess von Botschaften mit der Evolution der Codes parallelisiert. Man wiederhole bei der ›Übersetzung‹ eines Textes in Wirklichkeit den Vorgang, in dem sich evolutionär Texte aus Bildern, Bilder aus Skulpturen und Skulpturen aus Wirklichkeit ›entwickelt‹ hätten.[31] Flussers Geschichte der Codes folgt dem Modell des Abstraktionsspiels, welches oft erzählt, aber nicht systematisch ausformuliert wird. Hier ein Rekonstruktionsversuch:

Für Flusser ist die Evolution der Codes eine fortschreitende Abstraktion. Abstraktion verwendet er hier im wörtlichen Sinne; lateinisch *abstrahere* bedeutet abziehen, entfernen, trennen. Ausgangspunkt des Abstraktionsspiels ist die Konzeptualisierung von Wirklichkeit als *Vierdimensionalität*:

»Alles ›Wirkliche‹ – im Sinn von auf uns von außen Wirkende – hat die vier Dimensionen der Raumzeit: Es handelt sich um Körper, die sich bewegen.« (Flusser 1995d, 9)

Die Evolution der Codes besteht darin, dass mit jedem epochalen Schritt unserer Kulturgeschichte eine Dimension dieser vierdimensionalen Wirklichkeit in unser Be-

31 | Diese eigenartige Abbildung der Codegeschichte auf unsere Deutung der Welt ist Flussers Variante der Formel »Ontogenese rekapituliert Phylogenese«, die auf den Biologen Ernst Haeckel (1988) zurückgeht und zu dessen »Biogenetischem Grundgesetz« sich Flusser (1998b, 165-168) in anthropologischer Hinsicht ausdrücklich bekennt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wusstsein ›hinübergezogen‹ wird. Das Abstraktionsspiel ist daher eine Art Verrechnung der vier Dimensionen *Zeit, Tiefe, Höhe, Breite* zwischen Welt und Bewusstsein. So ist das Universum der Skulpturen ein Universum von stillstehenden Körpern. Da aus diesem Universum die Zeit abgezogen worden ist, bewegen sie sich nicht (Flusser 1995d, 10). Das Universum der Bilder ist ein Universum von Flächen, bei denen aus der ursprünglichen Wirklichkeit Zeit und Tiefe abgezogen worden sind. Das Universum der Texte ist ein Universum von Linien – Zeit, Tiefe und Höhe (oder Breite?) sind abgezogen. Das Universum der Punkte (also die Nachgeschichte) ist eine Kulturwelt, bei der aus der ursprünglichen vierdimensionalen Wirklichkeit alle Dimensionen abgezogen sind. Es ist folglich nulldimensional. In der Rechnung dieses Abstraktionsspiels sind entleerte Natur und kalkulatorisches Bewusstsein äquivalent. Beide entsprechen einem nulldimensionalen Code. Gleichzeitig ist die Kultur maximal »voll« und daher eigentlich rechnerisch in maximaler Frontstellung zur Natur. Wenn die Natur jedoch leer geworden ist, kann die Kultur weder eine Brücke zu ihr bauen noch sich wie eine Mauer zwischen Mensch und Natur stellen. Da die Kultur jedoch ihren Zweck darin hatte, den Menschen mit der Natur zu vermitteln, ist sie gewissermaßen überflüssig oder sinnlos geworden. Deswegen steht der Mensch am Übergang zur Nachgeschichte vor einem Abgrund. Alles um ihn herum scheint sich in Nichts und Leere aufzulösen. Für Abhilfe sollen die vier Dimensionen sorgen, die jetzt zum Inventar des kalkulatorischen Bewusstseins gehören. Mit den richtigen Mitteln kann das kalkulatorische Bewusstsein die vier Dimensionen so kombinieren und zusammensetzen, dass aus ihnen »alternative Welten« entstehen. Diese sind dann keine Welten mehr, die der Mensch um sich hat und zu erkennen versucht, sondern es sind Welten, die er selbst erst entwerfen muss. An diesem Punkt kommen Computer so ins Spiel, dass Flusser sie als raffinierte Apparate versteht, mit denen sich alternative Welten entwerfen lassen (s. Kap. 3.2.2).

In diesem Modell wird allerdings der Begriff der Wirklichkeit sinnlos. Konsequent müsste Flusser hier stattdessen von ›Natur‹ sprechen, im Sinne seiner Fiktion einer ursprünglichen, eigentlichen Welt (s. Kap. 2.2.2). Denn es ist offensichtlich die ursprüngliche Welt, aus der im Laufe der Kulturgeschichte immer mehr Dimensionen abgezogen werden und die daher für uns immer abstrakter wird. Dass Flusser die Evolution der Codes als Abstraktionsspiel nicht systematisiert, passt dazu, dass er das Spiel als eine Art »Tanz« verstanden haben will: »Die bereits geleisteten Schritte zurück können dabei immer wieder sozusagen trippelnd in umgekehrter Reihenfolge rückgängig gemacht werden« (Flusser 1995d, 10). Wenn wir einen Text interpretieren, entschlüsseln wir aus ihm die kodifizierte Wirklichkeit. Wichtig ist hierbei, dass dieses Resultat für Flusser eine Wirklichkeit zweiten Grades hervorbringt: eben die *kodifizierte* Wirklichkeit, d.h. die Kulturwelt, welche Flusser ja gegenüber der Na-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

tur abwertet. Mir scheint, der Begriff der Wirklichkeit, auch der einer kodifizierten Wirklichkeit, trifft hier nicht das, was sein Modell eigentlich sagen will. Denn auch wenn ein Fussballspiel, das wir im Fernsehen anschauen, für uns im Vergleich zu einem Spiel, welches wir im Stadion verfolgen, in einem höheren Grade technisch vermittelt ist, so handelt es sich doch in beiden Fällen um Wirklichkeit. Jedenfalls ist es erläuterungsbedürftig, worin das Weniger an Wirklichkeit beim Fernsehen bestehen soll.[32]

Die fortschreitende Abstraktion der Wirklichkeit geht für Flusser mit einer Präzisierung unserer Welterkenntnis einher. Codes können die Welt je genauer erfassen, desto abstrakter sie werden und damit unsere Kultur wird, und d.h. in der Flusser'schen Tragik: desto weiter sie uns von der Natur als ursprünglicher Welt entfernen. Gemäß dem Verrechnungsmodell des Abstraktionsspiels heißt das, ein Code ist umso genauer, je mehr Dimensionen der Raumzeit (Natur) von seiner Deutungsstruktur her reguliert werden. Dem Modell zufolge sind die Codes außerdem genetisch ineinander verwoben. Das heißt, das Referenzobjekt, auf das sich ein Ausdruck, codiert in einem bestimmten Code, bezieht, ist selbst im historischen Vorgängercode codiert: *Technobilder bedeuten Begriffe, Begriffe wiederum bedeuten Bilder und Bilder bedeuten die gegenständliche Welt (Objektwelt)*. Konkret referiert (im Sinne von bedeutet) z.B. ein Technobild, das die Milchstraße zeigt, nicht auf einen Gegenstand im Universum, sondern auf die astronomischen Theorien, die das Modell »Milchstraße« überhaupt ermöglicht haben. Entsprechendes gilt für Röntgenbilder, Fernsehbilder, Videobilder usw. (Flusser 2007a, 137-150). Tabelle 2 »Kulturgeschichte der Codes II« nimmt die Dimensionalität der Kulturwelt in die Zuordnung auf und fügt den Epochen eine Spalte für die Fiktion des Naturzustandes hinzu, welchen Flusser als normatives Ideal gegenüber der Kulturwelt in Anschlag bringt.

3.1.2 Technobilder und kalkulatorisches Bewusstsein

Um den Code der Technobilder als Paradigma der Weltdeutung in der Nachgeschichte auszuweisen, muss Flusser ihn einerseits vom Code der Texte abgrenzen, andererseits vom Code der Bilder, denen die Technobilder auf den ersten Blick gleichen. Flusser vergleicht in dieser Absicht funktional Deutungsformen von traditionellen Bildern,

32 | Hubig (2011) macht diesbezüglich einen Differenzierungsvorschlag, der von einer stärkeren Virtualisierung des im Fernsehen übertragenen Fussballspiels gegenüber dem im Stadion erlebten ausgeht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Epoche	NZ	VG	Geschichte		NG
Code	/	Skulptur	Bild	Text	Technobild
Bewusstsein	/	?	magisches	historisches	kalkulatorisches
Vermögen	/	?	Imagination	Interpretation	Projektion
Natur	4D	3D	2D	1D	0D

Tabelle 2: Kulturgeschichte der Codes II

von Texten und von Technobildern. Bilder deuten wir, indem wir mit den Augen über ihre Fläche ›kreisen‹; Texte, indem wir sie ›Zeile für Zeile‹ lesen. Der ausschlaggebende Unterschied liegt in der jeweiligen Konzeption von Zeit und Raum in den codierten Botschaften. Ein traditionelles Bild stellt eine *Szene* dar. Flussers simples Beispiel ist ein Bild (bei ihm Skizze b), auf dem eine Sonne, zwei Männer und ein Hund zu sehen sind. Er analysiert nun, in welchem konzeptuellen Verhältnis zeit- und raumtechnisch die Symbole des Bildes stehen. Ergebnis:

»Die in der Fläche kreisenden Zeiten ordnen [...] die Elemente nicht zeitlich (etwa vorher, nacher, während), sondern örtlich: rechts, links, oben, unten, größer, kleiner. Die Zeiten sind hier Kategorien des Ortes. In Skizze (b) ist es sinnlos, von der Sonne zu sagen, sie komme vor oder nach dem Hund; denn je nach der Richtung des kreisenden Auges wird sie einmal früher und einmal später als der Hund gesehen.« (Flusser 2007a, 119)

Ein Bild stellt somit keine Geschichte dar, für die es wesentlich ist, dass Ereignisse nacheinander passieren. Erst Texte können eine solche zeitliche Abfolge codieren und damit Elemente in ein Verhältnis von Vorher und Nachher bringen und darauf auch festlegen. Deswegen ist das Bewusstsein, welches die Welt im Modell der Texte deutet, ein historisches Bewusstsein. Es denkt Zeit als Geschichte und nicht als ewige Wiederkehr des Gleichen, wie das magische Bewusstsein der Epoche der Bilder:

»Dieses Zusammensehen der Elemente, diese Komplementarität aller Elemente innerhalb einer Ganzheit der Szene, dieses Ordnen des Raums durch die kreisende Zeit, das eben heißt ›magisches Bewußtsein‹: das Erlebnis der Wirklichkeit als einen Kontext von Szenen.« (Flusser 2007a, 120)

Semantisch gesehen übertragen Texte gegenüber Bildern weitaus weniger Informationen, weswegen man auch ganze Bibliotheken füllen müsse, um die Verhältnisse der Elemente eines Bildes vollständig in Textform zu formulieren. Das liegt daran,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

dass der Code der Texte »nur über eine einzige Dimension [verfügt], um darin ihre Symbole zu ordnen« (Flusser 2007a, 126). Alle Elemente sind hier linear angeordnet, d.h. Texte reduzieren die konzeptuellen Verhältnisse der Elemente auf ganz wenige Typen, »vielleicht sogar einzig und allein auf den Wenn-Dann-Typus« (Flusser 2007a, 127). Beim Übergang von der Epoche der Bilder zur Epoche der Texte ist die Zeit aber nicht einfach nur von einer Kreisform in eine gerade Linie gebogen worden, sondern ihr Verständnis ist ein ganz anderes. Entsprechendes gilt für den Raum und damit für unsere Deutung der Wirklichkeit (der Naturwelt) überhaupt. Vom Standpunkt der Codes, also der Kommunikation, aus, erscheinen Raum und Zeit als bloße Konventionen (Flusser 2007a, 132).

Den Unterschied zwischen den Codes macht Flusser an ihrer Semantik fest. Es ist für ihn irrelevant, dass traditionelle Bilder vom Menschen gemalt, technische Bilder von Apparaten prozessiert werden. Entscheidend allein ist, dass Technobilder keine Szenen bedeuten, sondern Begriffe (Flusser 2007a, 140). Technobilder sind so gesehen nicht nur technisch erzeugte Bilder, sondern alle Bilder, die Begriffe bedeuten, »wie blueprints, Designs, Kurven in Statistiken« (Flusser 2007a, 140). Mit dieser Überlegung wird »Technobild« zu einer Metakategorie von begrifflichen Sprachen:

> »Technocodes sind ›international‹, weil sie Texte in allen möglichen Nationalsprachen bedeuten und darum jede einzelen Nationalsprache unnötig machen. [...] Es sind ›Schriftsprachen‹ in einem neuen Sinn dieses Wortes: nicht alphabetisch niedergeschriebene gesprochene Sprachen, sondern Sprachen, welche in Bildern alle möglichen geschriebenen Texte bedeuten, also Sprachen, deren Codestruktur nicht die Schrift ist, sondern deren Bedeutung.« (Flusser 2007a, 146)

Die gegenwärtige Krise besteht nun nach Flusser darin, dass wir die meisten Technobilder nicht entziffern können, weil wir es nicht gelernt haben, sie angemessen zu deuten. Wenn die Semantik aller Technobilder – von Röntgenbildern bis zu Werbeplakten – darin besteht, Texte zu bedeuten, dann müssen wir alle Technobilder auch in Texte rückübersetzen, um ihre Botschaft verstehen zu können. Dafür benötig man jedoch Spezialisten. Nur die Experten, die Röntgenbilder entziffern können, verstehen diese richtig, indem sie sie in wissenschaftliche Theorien (Texte) rückübersetzen. Werbeplakte und Fernsehbilder werden hingegen fälschlicherweise – aufgrund ihrer oberflächlichen Ähnlichkeit – wie traditionelle Bilder gedeutet. Wegen der verschiedenen Handhabe spricht Flusser auch von elitären Technobildern und Massentechnobildern. Das Kernmoment der Krise besteht hiernach in einer Manipulation der Massen durch Technobilder, die wie traditionelle Bilder entschlüsselt werden (Flusser 2007a, 148). Um alle Technobilder korrekt deuten zu können, müssten wir unser Be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wusstsein vom historischen zum kalkulatorischen umprogrammieren. Der Umgang der wissenschaftlichen Elite mit Technobildern soll hierfür ein Vorbild sein. Doch die Lösung der Krise sei nicht allein von den Wissenschaftlern zu erwarten, da diese sich im Kino und im Supermarkt wie alle anderen auch von denjenigen Technobildern, auf die sie nicht spezialisiert sind, verzaubern lassen. Es gilt daher nach Flusser, gemeinsam ein neues Bewusstseinsniveau zu entwickeln, d.h. eine neue Konvention einzuführen, die Flusser »Technoimagination« nennt. Den Standpunkt dieses Bewusstseins zeichne aus, dass es für es keinen objektiven Standpunkt gäbe. Es müsse seine Standpunkte immerzu wechseln (Flusser 2007a, 211) – und genau das versucht der Kommunikologe mit seinen Essays durchzuführen.

An dieser Stelle steht Flusser methodisch mit seiner Diagnose in einer Ambivalenz, die er zwar benennt, jedoch weder auflöst noch auflösen will. Die Ambivalenz besteht darin, dass er mit seinen kurzen Geschichten – historisierend gemäß dem, was er historisches Bewusstsein nennt – versucht, den Standpunkt der Technobilder zu erklären. Er verwendet eben jene ›Methode‹, die er in Anwendung derselben Methode für überholt erklärt. Das Ergebnis seiner inhaltlichen Analysen, nämlich die (bereits vorab aufgestellte) These eines Übergangs in die Nachgeschichte, unterminiert die mögliche Geltung seiner Überlegungen. Er erklärt diese Ambivalenz schlichtweg zum Schicksal der gegenwärtigen Übergangsphase, in der die älteren Generationen (Reflexionsebene) noch historisch programmiert seien, während die Welt (Inhaltsebene) bereits kalkulatorisch geworden sei (Flusser 1990c). Damit löst er jedoch die fundamentale Ungereimtheit in seiner Gegenwartsdiagnose nicht auf. Wie soll man, folgt man der These eines Übergangs in die Nachgeschichte, vom Standpunkt des kalkulatorischen Bewusstseins aus eine Geschichte überhaupt *erzählen* und ernst nehmen können? Flussers Clou zu behaupten, der Code der Technobilder sei nur durch seine Genese beschreibbar, d.h. nur mit Blick in seine Entstehungsgeschichte, lässt sich als Verlegenheit verstehen, diese Ambivalenz zu verschleiern. Selbst wenn man Flusser in der Einschätzung folgt, der Code sei genetisch zu erklären, bleibt der Widerspruch, in den er sich performativ verstrickt, bestehen. Noch unstimmiger wird die Passung von Reflexions- (Erzählen von kurzen Geschichten) und Inhaltsebene (die aus diesen kurzen Geschichten resultierende These eines Endes der Geschichte), wenn Flusser Bewusstsein und Welt auf der Inhaltsebene parallelisiert. Damit unterhöhlt Flusser ein weiteres Mal seinen Reflexionsstandpunkt, der nicht gemäß der eigenen These historisch überholt ist, sondern den er, weil er ja im Code der Texte programmiert wurde, explizit für überholt erklärt.

Grundsätzlich wird Flussers Diagnose unglaubwürdig, weil er seine eigene Sprecherposition nicht hinreichend reflektiert. Um seine Diagnose vornehmen zu können,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

muss er seine Thesen nämlich selbst auf bestimmte Weise codieren: Er schreibt Texte. Was den Inhalt der Thesen angeht, setzt er implizit eine Reihe von grundlegenden und für ihn nicht zu hinterfragenden Modellierungen voraus. Über die in Kapitel 2 offen gelegten Annahmen hinaus sind dies vor allem drei Voraussetzungen:

1. Der Vorgang der Kommunikation wird gemäß Shannons Modell der mathematischen Informationsübertragung modelliert. Diesem Modell entnimmt Flusser die Grundbegriffe seiner Kulturkritik, speziell den der Codes.

2. Seinen Vergleich der verschiedenen Codes nimmt er selbst im Register des Textes vor. Wenn er Syntax und Semantik unterscheidet und die Codes dahingehend voneinander abgrenzt, worin ihre referentiell verstandene Bedeutung liegt, ist dies offenkundig an der Semantik von Begriffen orientiert. Genauer gesagt: Hier steht die symbolische Codierung von Sprache als Zeichen Pate. Die auf Ferdinand de Saussure (1931) zurückgehende Grundunterscheidung an Zeichen in eine Ausdrucks- und eine Inhaltsdimension überträgt Flusser auf Bilder und Technobilder.

3. Flusser geht davon aus, dass unser Weltverhältnis immer sprachlich vermittelt ist. Diese Annahme meint bei ihm radikal mehr als die Überlegung, dass Denken sprachgebunden sei. Weil er mit seinem Anthropologismus Kommunikation ins Zentrum der Diagnose stellt und diese alle Überlegungen durchzieht, erhält bei ihm Welt einen zur Botschaft einer Kommunikation analogen Status. Ohne Kodifizierungs-Konvention ist sie nicht entschlüsselbar. Da Flusser nirgends das Verhältnis von kultureller Deutung der Welt und realer Welt klärt, legen seine Überlegungen eine radikal-konstruktivistische Ausdeutung nahe. In der Tendenz löst sich somit Realität in Konventionen auf.

3.1.3 Zur Kategorie des Codes

Wie sehr Flusser unser theoretisches Weltverhältnis durch sein Modell der Kommunikation determiniert sieht, wird deutlich, wenn man seinen Codebegriff mit der kritischen Bestimmung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand bei Kant kontrastiert. Wie Kant analysiert, unterliegt der menschliche Bezug auf Gegenstände bestimmten notwendigen und konstitutiven Bedingungen. Weil Flusser seiner Kategorie der Codes eine ähnliche Funktion zuweist, wie die, welche die Kant'schen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (die Kategorien) erfüllen, lohnt es, sich das Kant'sche Programm einer Kritik der reinen Vernunft zu vergegenwärtigen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

1. Vergleich der Methodik

Kant versteht seine *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) als eine Propädeutik zu einem System der Vernunft. Die Kritik hat einen negativen Zweck, sie dient zur »Läuterung« (KrV, A 12) der Vernunft, indem sie die reine Vernunft hinsichtlich »so wohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben« (KrV, A XII) bestimmt. Deshalb bestimmt Kant in seiner Transzendentalen Elementarlehre die Grenzen der Erkenntnis. Hierfür geht er von zwei grundlegenden Unterscheidungen aus. Die erste betrifft die »Grundquellen des Gemüts« und unterscheidet zwei Quellen unserer Vorstellungen: Sinnlichkeit und Verstand. Die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Rezeptivität, des Empfangenkönnens von Eindrücken. Der Verstand dagegen ist das Vermögen, spontan Begriffe zu bilden (KrV, A 51). Kant unterscheidet folglich zwei Typen von Vorstellungen: *Anschauungen*, die wir aus unseren Sinnen empfangen, und *Begriffe*, die der Spontanität des Verstandes entspringen. Für die menschliche Erkenntnis ist die Zusammenarbeit von Sinnlichkeit und Verstand konstitutiv. Durch die Sinnlichkeit wird uns ein Gegenstand in der Anschauung gegeben, durch den Verstand wird er unter Begriffe gedacht. Dabei hat die Sinnlichkeit gewissermaßen einen Vorrang gegenüber dem Verstand, weil der Bezug auf einen Gegenstand immer über die Anschauung vermittelt sein muss. Begriffliche Vorstellungen können sich nur auf andere Vorstellungen beziehen (auf Vorstellungen des Verstandes und/oder der Sinnlichkeit). Über Begriffe alleine beziehen wir uns nicht auf Gegenstände, sondern beurteilen Vorstellungen. Nun ist eine Erkenntnis nach Kant nicht jede beliebige Vorstellung, sondern nur eine solche, die sich auf einen Gegenstand bezieht; es muss also eine Verbindung von Begriffen zu einer Anschauung geben, wenn es sich um Erkenntnis handeln soll.

Die zweite fundamentale Unterscheidung in der Kritik der reinen Vernunft ist die zwischen »rein« und »empirisch«. Anschauungen und Begriffe können entweder rein oder empirisch sein. Empirisch ist eine Vorstellung dann, wenn in ihr eine Empfindung enthalten ist, wenn unser Gemüt »auf irgend eine Weise affiziert wird«. Rein ist eine Vorstellung, wenn ihr »keine Empfindung beigemischt ist« (KrV, A 51). Diese Unterscheidung hängt eng mit dem Begriffspaar »Form-Materie« zusammen, weil der Anteil der Empfindung in einer Vorstellung die Materie der sinnlichen Wahrnehmung bildet, das ›Reine‹ der Vorstellungen sich folglich allein auf die Form der Vorstellung bezieht. Kant unterscheidet Vorstellungen also in zwei Hinsichten; zum einen im Hinblick auf ihre Quelle (Sinnlichkeit, Verstand), zum anderen im Hinblick auf ihren Inhalt, der sich in Form (reiner Gehalt) und Materie (empirischer Inhalt) unterscheiden lässt. Auf diese Weise ergibt sich diese systematische Unterscheidung von Vorstellungen: 1. Reine Anschauung, 2. Empirische Anschauung, 3. Reine Begriffe, 4. Empirische Begriffe. Ausgehend von diesen Unterscheidungen spürt Kant

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

die Bedingungen der Möglichkeit von gegenständlicher Erkenntnis auf und kann in ihnen zugleich die Grenzen der Vernunft benennen. Sein Anliegen besteht folglich in einer Kritik des Vernunftvermögens (KrV, A XII). Insofern sich seine Kritik auf das Vernunftvermögen als solches richtet, sieht er von empirischer Erkenntnis (Erfahrung) ab. Seine Betrachtungsweise ist kritisch, indem sie nach den der Erfahrung vorausliegenden, ›transzendentalen‹ Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fragt.

Flusser hingegen nimmt einen gemischten Standpunkt ein. *Dass* unser Weltbezug überhaupt ein vermittelter ist und dass in unserem Bewusstsein bestimmte Konstitutionsprinzipien herrschen, übernimmt er aus der Kritischen Philosophie. Die Charakteristik dieser Konstitutionsprinzipien, die Flusser mit seiner Kategorie der Codes adressiert, leitet er jedoch nicht transzendental, sondern empirisch her. Hierdurch erhält seine Kategorie der Codes gegenüber Kants Konstitutionsprinzipien einen anderen Status.

2. Bedingungen unseres Gegenstandsbezuges

Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und damit auch der Vernunft findet Kant in den reinen Anschauungen, den reinen *Anschauungsformen* und den reinen Begriffen, den *reinen Verstandesbegriffen*, die er in Anlehnung an Aristoteles auch »Kategorien« nennt (KrV, A 80). Flussers Kategorie der Codes unterscheidet sich hiervon, wie ich folgend erläutern werde, grundsätzlich in viererlei Hinsicht:

1. Kants Überlegungen beschränken sich auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Flussers Codes bestimmen und bedingen hingegen nicht nur unsere Erkenntnis der Welt, sondern ebenso und auf gleiche Art und Weise unser Handeln, Erleben und Fühlen. Der Anwendungsbereich des Flusser'schen Codebegriffs ist radikal allgemein.

2. Flusser unterläuft Kants systematische Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen. Wie in Flussers Abstraktionsspiel deutlich wird, betrifft sein Codebegriff zwar insbesondere Raum und Zeit, die reinen Anschauungsformen Kants. Hierauf ist Flussers Codebegriff aber nicht beschränkt. Er umfasst darüber hinaus paradigmatische wissenschaftliche Konzepte, wie etwa den Begriff der Kausalität, welcher bei Kant unter die reinen Verstandesbegriffe fällt. Entscheidend ist hier weniger, ob Flusser das Kant'sche Inventar inhaltlich modifiziert, sondern dass er die Unterscheidung in Anschauung und Begriffe ignoriert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

3. Gleiches gilt für die zentrale Unterscheidung in rein und empirisch.

4. Hierdurch verwischen sich letztlich bei Flusser die Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen.

Das heißt, dass Flusser alle grundlegenden systematischen Überlegungen der Kritik von Kant übergeht. Betrachten wir zunächst die Bestimmung von Raum (und Zeit). In §2 seiner Transzendentalen Ästhetik weist Kant gleichermaßen das absolute Raumkonzept Isaac Newtons und das relationale Raumkonzept Leibniz' zurück, welche zu dieser Zeit die konkurrierenden Bestimmungen von Raum waren. Analoges gilt für die Vorstellung von Zeit. Newton (1988, 44) spricht im allgemeinem Scholium seiner *Principia Mathematica* Raum und Zeit eine eigenständige Existenz zu; der absolute Raum bestehe sowohl unabhängig vom Erkenntnissubjekt als auch von Materie. Leibniz vertritt die gegenteilige Auffassung: Raum und Zeit seien nichts weiter als die Anordnung von Dingen, und zwar im Sinne eines Nebeneinander (Raum) und eines Nacheinander (Zeit). Hiernach kommt Raum und Zeit keine eigenständige Realität zu, sondern sie sind nichts weiter als die Ordnung der Dinge. Für Leibniz (1991, 37-38, 40) kann es deswegen auch keinen leeren Raum geben, da von Ordnung ohne Materie, die in einer Ordnung stehen muss, keine Rede sein kann. Nach Kant sind Raum und Zeit weder etwas Empirisches noch etwas unabhängig vom Subjekt Bestehendes. Im Grunde übernimmt Kant die Newton'sche Raumvorstellung, weist ihr jedoch einen anderen Status zu. Der Raum ist ein einziger, unendlich teilbarer, aber er ist kein Realraum, sondern eine subjektive Anschauungsform.[33] Raum ist kein empirischer Begriff, weil er allen Verortungen von Gegenständen, die uns affizieren, voraus geht. Ihm kommt zugleich objektive Realität und transzendentale Idealität zu. Seine objektive Realität besteht darin, unabhängig von den erscheinenden Gegenständen zu sein; deswegen ist er apriorisch und notwendig. Seine transzendentale Idealität liegt darin begründet, nur von der reinen Vernunft als reine Anschauungsform begriffen werden zu können; als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist er transzendental (KrV, A 28). In seiner Transzendentalen Ästhetik ermittelt Kant die reinen Anschauungsformen »Raum« und »Zeit« durch zwei Abstraktionen:

---

33 | Die Kant'sche Auffassung von Raum und Zeit ist schon allein deswegen revolutionär, weil Raum und Zeit hiernach nicht mehr Gegenstand einer Kosmologie, also der Naturphilosophie, sind, sondern in den Bereich der rationalen Psychologie fallen. Letztere ist als Lehre von der Seele/dem Gemüt ein Teilgebiet der klassischen Metaphysik und nicht mit der empirischen Psychologie zu verwechseln.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.« (KrV, A 21)

Zieht man von einer beliebigen Vorstellung gemäß Kants grundlegender Unterscheidung alles Begriffliche ab, weil man sich für die Anschauung interessiert, dann bleiben empirische und reine Anteile der Anschauung. Von diesen zieht man ab, was zur Empfindung gehört, also empirisch gegeben ist. Kant behauptet nun, dass immer genau ein Anteil der Sinnlichkeit übrig bleiben müssen, nämlich die *Form* des Gegebenseins von Gegenständen, und diese ist raumzeitlich. Hieraus folgt: Gegenstände der Anschauungen (die Kant, sofern sie nicht mittels Begriffen bestimmt sind, *Erscheinung* nennt) sind immer *extensiv*. Sie sind räumlich ausgedehnt und besitzen Gestalt. Gleichfalls sind sie *intensive* Größen, sie sind in der Zeit. Weil die Zeit eine Größe ist, die weder zur Gestalt noch zur Lage gehört, kann sie »keine Bestimmung äußerer Erscheinung sein« (KrV, A 34). Vielmehr bestimmt sie »das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande« (KrV, A 34). Da wir Gegenstände nur in Raum und Zeit vorstellen können, gehören diese zu den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Auch reine Gegenstände, also solche, die allein der Form nach vorgestellt oder beurteilt werden, wie etwa Gegenstände der Mathematik, können wir nur als in Raum und Zeit gegebene vorstellen (Streng genommen sind solche reinen Gegenstände keine realen, sondern mögliche Gegenstände). Für Kant besteht jede Erscheinung aus Form und Materie, wobei das Materielle durch die Empfindung gegeben wird, die Formen jedoch das sind, was a priori im »Gemüt« liegt:

»In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.« (KrV, A 20)

Der Materie-Anteil der Anschauung wird folglich durch Affektion von außen gebil-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

det, der Form-Anteil durch das Subjekt. Die reinen Anschauungsformen leisten, dass wir Gegenstände in Raum und Zeit vorstellen.

Entgegen Kants Bestimmung als reine Anschauungsformen versteht Flusser Raum und Zeit *gegenständlich*, was durch seine Bestimmung der ursprüngliche Welt als »Raumzeit« offenkundig wird. In Flussers religiös-romantisch idealisierter Erzählung der Vorgeschichte des Menschen, also der Sphäre, in der Menschen noch kein Bewusstsein erlangt hatten, »badeten« diese Urmenschen in der Raumzeit. Diese Behauptung läuft nicht nur methodisch Kants Philosophie zuwider, der bei der Erkundung der Grenzen der Vernunft weder historisierend noch empirisch vorgeht. Flusser kommt auch zu einem anderem Konzept von Raum und Zeit. Er unterläuft hinsichtlich der Anschauungsformen Kants Unterscheidung zwischen rein und empirisch. Raum und Zeit sind bei ihm keine Anschauungs*formen*, sondern *Materie* der Anschauung, das, worauf sich die Anschauung bezieht. Flusser bleibt hiermit der Idee eines Newton'schen Realraums verhaftet. Auch wenn er sich mit seiner These von der Notwendigkeit eines neuen Raumbegriffes vom absoluten Raum abwendet und ein topologisches Raumkonzept favorisiert, basiert seine Modellierung auf einem absoluten Raumverständnis (s. Kap. 3.3). Flusser hypostasiert so nicht nur Raum und Zeit, sondern ebenso Natur, deren Begriff bei ihm die Idee einer ursprünglichen, eigentlichen, verloren gegangenen Welt meint. Flusser nimmt Bewusstwerdung als historischen Vorgang, als Vorgang der menschlichen Evolution. Die These von der Urwelt als vierdimensionaler Raumzeit ist eine Projektion des modernen physikalischen Materiebegriffs auf die Fiktion einer ursprünglichen Welt.

Ähnlich wie Kant geht Flusser davon aus, dass wir die eigentliche Welt, bei Kant die Sphäre der Noumena, nicht erkennen/denken können. Über die Dinge an sich können wir nichts wissen, sondern nur über Erscheinungen, Phaenomena. Bei Flusser können wir die eigentliche, ursprüngliche Welt, sprich die Natur, ebenfalls nicht erkennen, sondern nur die Kulturwelt. Allerdings postiviert Flusser die Kant'sche kritische Grenze der Vernunft, wenn er die Sphäre der Noumena zur eigentlichen, ursprünglichen, historisch verlorenen Welt macht. Wie Kant zeigt, ist diese eigentliche Welt, als das, was sie sein soll, gar nicht denkbar. Denn: um als verloren gegangene Welt adressierbar zu sein, müssten wir sie vergegenständlichen; damit hätten wir sie jedoch in den Bereich der Phaenomena geholt und einen kategorialen Fehler begangen. Von allem jenseits der Grenze des Erfahrbaren können wir streng genommen nur *negativ* sprechen, nicht wie Flusser positiv. Genau diese falsche Ontologisierung des Begriffs der Noumena, welcher ein Grenzbegriff ist, kritisiert Kant (KrV, A 256). Die Sphäre der Noumena ist eine »leere« (KrV, A 252) Menge. Folglich sind die Objekte, die den Erscheinung zugrunde liegen, keine ontologischen Objekte, sondern transzendentale (KrV, A 250-252). Mit Kant lässt sich sagen, dass Flusser diese Sphäre

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

deswegen fälschlicherweise positiviert, weil er nicht zwischen transzendentaler Reflexionsebene und empirischer Ebene der Erfahrung unterscheidet.

Weil sich bei Flusser transzendentale Reflexion und (vermeintlich) empirische Befunde vermischen, scheint es so, als würde er seinen Begriff des Codes als eine Art Metakategorie zu den Kant'schen reinen Verstandesbegriffen und reinen Anschauungsformen einführen. Flussers Begriff des Codes ist im Sinne Kants ein Reflexionsbegriff, der sich zunächst nur auf andere Begriffe bezieht; namentlich die verschiedenen Verschlüsselungssysteme von Skulpturen, Bildern, Texten und Technobildern. Codes sind an sich Vorstellungen, die sich auf diese Systeme beziehen und nicht etwa bereits auf Gegenstände. Einen gegenständlichen Bezug erlangen Codes erst durch mediale Vermittlung. Wenn Flusser vom Code der Skulpturen, der Bilder, der Texte (Begriffe), der Technobilder spricht, dann zielt er auf das Verschlüsselungssystem, welches jeweils bei den Medien Skulptur, Bild, Text, Technobild zur Geltung kommt. Hiernach fallen Flussers Codes selbst nicht unter Anschauungsformen, sondern unter *Begriffe*. Insofern Begriffe konstitutiv für unsere Erkenntnis sind, nennt Kant sie »reine Verstandesbegriffe«. In seiner »Tafel der Kategorien« führt Kant genau vier Kategorien auf: »Quantität«, »Qualität«, »Relation« und »Modalität«. Nach Kant sind diese Kategorien subjektive Bedingungen des Verstandes, unter denen allein in Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Anschauung ein Objekt gedacht werden kann. So wird der raumzeitliche Gegenstand der Anschauung allererst zum Objekt geformt, so dass er uns in der Erkenntnis objektartig gegeben ist. Demzufolge ist unsere Erkenntnis von Gegenständen immer schon und immer nur *begrifflich* (und durch die reinen Anschauungsformen) vermittelt. Folgt man jedoch Flussers Modell der Evolution der Codes, trifft die Analyse Kants allein auf die zweite Hälfte der Epoche der Geschichte zu, auf den Teil, in dem der Code der Texte (bzw. der Begriffe) herrscht und in der der Mensch ein historisches Bewusstsein erlangt. Zuvor, unter der Herrschaft des Codes der Bilder, dürften die Kategorien dann keine reinen Verstandesbegriffe gewesen sein, sondern »Verstandes-Bilder«, davor »Verstandes-Skulpturen«. Erst in der einbrechenden Epoche der Nachgeschichte ist das menschliche Bewusstsein schließlich durch »Verstandes-Technobilder« strukturiert. Eine solche Beschreibung ist von der Kant'schen Analyse der Verstandestätigkeit aus gesehen unsinnig. Von Kant aus ist es nicht verständlich, was eine prä- oder eine post-begriffliche Erkenntnis überhaupt sein soll. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes schlicht *nicht vorstellbar*.

Diese Unsinnigkeitsvermutung lässt sich ein Stück weit dadurch reaktivieren, dass Flussers Thesen nicht transzendental sind. Deswegen können seine Codes auch keine Metakategorien zu den Kant'schen Verstandesbegriffen darstellen. Entscheidend ist, dass es in Flussers Geschichte der Codes nicht um die Architektonik des menschlichen Bewusstseins im transzendentalen Sinne geht, sondern um eine *kultu-*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

relle Prägung unseres Bewusstseins. Flussers Codes beziehen sich auf eine Analyse des Umgangs mit den jeweils nach den Codes codierten Medien (Höhlenmalereien, Texte, Fotografien, Fernseh- und Computerbilder). Damit ist das systematische Problem einer grundlegenden Ambivalenz aber nicht gelöst. Mit Kant könnte man argumentieren, dass sowohl reine Anschauungsformen als auch reine Verstandesbegriffe konstitutiv für unseren theoretischen Gegenstandsbezug sind und bleiben, und dies ganz unabhängig davon, ob die Leute mehr Fernsehen als Briefe schreiben. Für Flusser ist dies anders.

Die Art der Kodifizierung von Botschaften, d.h. der je herrschende Code, programmiert für Flusser grundlegend unser Bewusstsein. Was bei Kant eine Art universale Architektonik des Bewusstseins ist (weil es sich um transzendentale Bedingungen der Erkenntnis überhaupt handelt), ist bei Flusser kulturell geformt, Resultat einer kulturellen Programmierung und damit historisch kontingent. Die Architektonik des Bewusstseins selbst unterliegt hier einer kulturellen Evolution. Deswegen spricht Flusser auch von verschiedenen Bewusstseinsformen und ordnet den Herrschaftsepochen der Codes die typischen Erscheinungsarten des magischen, historischen und kalkulatorischen Bewusstseins zu. Das führt dazu, dass Flusser zwar von Bewusstsein spricht, jedoch kein inhaltliches Konzept von Bewusstsein hat. Vielmehr wird der Ausdruck unter der Hand zu einer Art leererem Behälter, in den die verschiedenen kulturellen Paradigmen des Gegenstandsbezuges aufgenommen werden.

Bei Kant ist der Gegenstandsbezug transzendental vermittelt; in der Synthesis werden Vorstellungen zu einer Einheit verbunden. Dabei beziehen sich Begriffe immer auf andere Vorstellungen, also entweder auf andere (reine oder empirische) Begriffe oder auf (reine oder empirische) Anschauungen. Der Bezug auf Gegenstände und damit Erkenntnis muss dabei letztlich immer über Anschauungen vermittelt sein, weil nur Anschauungen sich direkt auf Gegenstände beziehen, und zwar entweder auf reine (wie in der Mathematik) oder auf empirische. Bei Flusser wird der Gegenstandsbezug hingegen nicht durch die Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins vermittelt, sondern durch den je herrschenden Code als Regelsystem der möglichen Kodifizierung von Botschaften. Letztlich ist so unser theoretischer Gegenstandsbezug durch *Kommunikation* vermittelt. Es ist folgerichtig, dass Flusser das Bezogensein auf Gegenstände im Modell der mathematischen Informationsübertragung begreift, d.h. als Übertragung einer symbolisch kodifizierten Botschaft zwischen Welt (W) und Bewusstsein (BW) (oder umgekehrt), was Abbildung 2 »Weltbezug als Informationsübertragung« illustriert. Da Flusser nicht transzendental, sondern konstitutionstheoretisch argumentiert, rückt der praktische Weltbezug in den Mittelpunkt seines Entwurfes der Nachgeschichte. Die Frage des praktischen Weltbezugs ist die danach, wie sich der Mensch in der Natur, in seiner Umwelt einrichtet, wie er sich eine Kultur-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

welt baut. In dieser Hinsicht schließt Flusser an marxistische Traditionen an, welche den praktischen Weltbezug traditionell unter dem Begriff der Arbeit verhandeln.

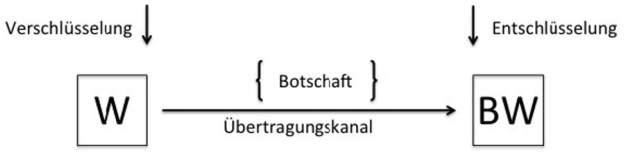

Abbildung 2: Weltbezug als Informationsübertragung

3.2 Arbeit und Technik

Im Vergleich zum Code spielt die Kategorie der Arbeit, oder der Begriff der Technik, in den Schriften, mit denen Flusser im deutschen Sprachraum bekannt wurde, eine weniger prominente Rolle. Sein Technikverständnis ist jedoch zentral für seine Kulturkritik, weil nach seiner Anthropologie neben der Kommunikation eben die Technik die spezifische Seinsweise des Menschen ausmacht. Hierbei geht es nicht um die Kodifizierung der Bedeutung der Kulturwelt, sondern um das materielle ›In-Form-Bringen‹ von Natur in Kultur (Flusser 2006b, 21). So überrascht es nicht, wenn Flusser in seinem auf deutsch verfassten Erstlingswerk »Die Geschichte des Teufels« (Flusser 2006a) eine technik-evolutionistische Geschichte des Fortschritts erzählt. Auch wenn Flusser meint, hier verschiedene Dimensionen des menschlichen Lebens wie Ökonomie und Politik zu betrachten, verkürzt er diese technomorph, ohne dies zu reflektieren. Wie es dazu kommt, soll hier aufgewiesen werden. Es geht Flusser mit der Thematisierung der Technik um die praktische Seite unseres Weltverhältnisses; diesen Entwurf werde ich im Folgenden rekonstruieren.

Flusser analogisiert den praktischen und theoretischen Gegenstandsbezug, ähnlich wie Kant und Hegel das mit Blick auf die praktische Vernunft mit Erkenntnis und Willen tun. Er schließt implizit an Überlegungen Hegels an, wenn er behauptet, dass die verschiedenen Arbeitsformen in unserer Kulturgeschichte jeweils verschiedene Verhältnisse zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Arbeit sowie eine bestimmte Vorstellung von Natur konstituieren. Hegel definiert die Arbeit in seiner »Jenaer Realphilosophie« (JR) als eine *in sich reflektierte Tätigkeit*, die er von der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

bloßen Tätigkeit abgrenzt (JR, 197). Gemäß seiner Philosophie des Werdens ist die ›bloße Tätigkeit‹ das, was grundsätzlich allen Gegenständen zukommt, insofern sie stetig dabei sind, im Laufe der Zeit anderere Gegenstände zu werden. Hegel versteht Gegenstände wie die Zeit selbst prozessartig, sie befinden sich permanent im Übergang in ein Anderes. Arbeiten geht hierüber zweifach hinaus. Erstens ist es eine *absichtliche* Tätigkeit, die von einem Ich (Subjekt) ausgeführt wird, welches mit dieser Tätigkeit *bestimmte Zwecke verfolgt*. Arbeiten wird hiernach durch ein Willensverhältnis konstituiert. Zweitens *weiß* dieses Ich der Tätigkeit, dass es bestimmte Zwecke verfolgt und *erkennt* dies im Resultat der Tätigkeit, im verwirklichten Zweck. Im Gegenstand, welcher durch Arbeit hervorgebracht wird, erkennt ein Ich somit seinen Willen und seinen technischen Vollzug, der diesen Gegenstand (mit)verursacht hat. Wie Hegel darlegt, können wir auf diese Weise von den Resultaten her auf die eingesetzten Mittel, mit denen wir den Zweck verfolgt haben, zurückschließen. Außerdem kommt hierbei eine bestimmte Vorstellung von Natur zum Tragen. Sie ist einerseits das Material unserer Arbeit. Andererseits unterstellen wir im geplanten Gebrauch von Mitteln zur Verwirklichung bestimmter Zwecke eine Natur, welche sich gemäß den Naturgesetzen verhält. Hieran schließt Marx, an dem sich wiederum Flusser stark orientiert, an.

Insofern Hegel die Arbeit als Befriedigung eines Triebs, als eine Struktur des subjektiven Geistes beschreibt, geht es hier zunächst nur um den praktischen Gegenstandsbezug des Willens. Allerdings ist die Kategorie der Arbeit sowohl bei Hegel als auch bei Marx in ihrer Wirklichkeit in ein System der Sittlichkeit einbezogen, d.h. sie wird als Moment der Sittlichkeit, des Rechts, der politischen Ökonomie betrachtet (GPR, EPW III) bzw. als deren materielle Voraussetzung verstanden (Marx und Engels 1990, 26). Auffälligerweise fehlen bei Flusser die klassischen Themen der politischen Ökonomie. Aspekte der Arbeitsteilung, der Produktionssteigerung oder der Mehrwertproduktion und überhaupt Markt und Tausch kommen nicht vor. Ebenso wenig werden soziale Fragen der Arbeitsverhältnisse behandelt. Es geht Flusser allein um die Typik des praktischen Gegenstandsbezugs. Das Verhältnis Mensch-Welt betrachtet er hier unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses eines idealtypisch tätigen Subjektes zur Natur, die es bearbeitet. Dabei denkt er dieses Bearbeiten als einen Stoffwechselprozess, bei dem Natur in Kultur umgeformt wird. Die entscheidende Differenz zu Marx besteht darin, dass Flusser die Ebene der Kontrolle und Regelung des Stoffwechsels nicht reflektiert, gar ignoriert. Das arbeitende Subjekt erscheint hier ausschließlich als Teil des Stoffwechsels. Verändert sich die Form des Stoffwechsels, resultiert entsprechend ein anderes Arbeits-Subjekt. Hierzu passend legt Flusser den Fokus auf die technischen Mittel des Arbeitsvorganges, die in einer Epoche typischerweise benutzt werden. Nachdem ich Flussers kurzer Geschichte der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Arbeit nachgegangen bin (Kap. 3.2.1), lege ich seine Analysen des typischen praktischen Gegenstandsbezugs in der Nachgeschichte frei (Kap. 3.2.2). Da es Flusser im Kern um ein technisches Handeln geht, gilt folgend seinen Technikbegriff zu klären (Kap. 3.2.3).

3.2.1 Kurze Geschichte der Arbeit

Das typische Arbeitsgerät der Computerwelt ist der Apparat, dessen Funktionalität Flusser, wie bei dem Code der Technobilder, durch eine schematisierende kurze Geschichte seiner Genese beschreibt. In dem Essay »Unsere Arbeit« kontrastiert Flusser den Gebrauch von Apparaten mit dem von Werkzeug und Maschine, indem er den Wandel unserer Arbeitsverhältnisse im Vergleich von Agrar-, Industrie- und nachindustrieller Gesellschaft skizziert.

Der Agrargesellschaft entspricht das Subjekt »Bauer«, der »Lebewesen« bearbeitet und dabei in einem »aristotelischen organischen Kosmos« lebt. Der Industriegesellschaft entspricht der »Arbeiter«, der »Rohstoffe« bearbeitet. Seine Welt ist das »unbelebte Universum der Naturwissenschaften« (Flusser 1990f, 76). Diesen beiden Einstellung zur Welt in der Epoche der Geschichte – die Epoche der Vorgeschichte bleibt unbeachtet – stellt Flusser die nachindustrielle Einstellung gegenüber, die der Nachgeschichte zugesprochen wird. Das ihr entsprechende Subjekt des Arbeitsverhältnisses ist der »Funktionär«, der mit »Symbolen« spielt und nicht mehr im eigentlichen Sinne arbeitet. Während die Natur für den Bauern ein belebter Kosmos, für den Arbeiter das Universum der Naturgesetze war, wird für den »Funktionär« Natur zum Symbol. Der Symbole manipulierende Funktionär lebt im Universum der Technobilder (Flusser 1990d) bzw. im Punkteuniversum (Flusser 1990f, 76-77). Dass die Geschichte unserer Arbeitsverhältnisse weitaus differenzierter erzählt werden kann, ist für Flusser nebensächlich, weil es ihm um eine Beschreibung »der je herrschenden Ontologie« (Flusser 1990f, 76) geht, die sich »auf den gesamten Wirklichkeitsbereich ausgedehnt [hat]« (Flusser 1990f, 75). In dieser Absicht kommt er zu folgender Einschätzung:

»Für den Bauern heißt ›Leben‹: verwurzelt sein in der belebten Natur, auf seiner väterlichen Scholle stehen, seinen ›gerechten Platz‹ in der Ordnung des Kosmos besetzen. Der Bauer empört sich, wenn ihm der Platz versagt wird. Er ist konservativ. Für den Arbeiter heißt ›Leben‹: in den Genuß seines Werkes gelangen. Er fühlt sich um einen Teil seiner Arbeit, den ›Mehrwert‹, betrogen und ist um eine ›gerechtere Verteilung der Güter‹ bemüht. Der Arbeiter ist revolutionär. Für den Funktionär heißt ›Leben‹: vom Apparat versorgt werden. Das ist die Funktion des Apparats, wie es die des Funktionärs ist, Symbole zu behandeln. [...] Der Funktionär ist

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

formal. In der nachindustriellen Gesellschaft werden Konservativismus und Revolution (rechts und links) jeden Sinn verlieren. Die Politik ist zu Ende.« (Flusser 1990f, 78)

Ähnlich wie für die kurze Geschichte der Codes lassen sich auch hier die idealtypischen Kategorien zusammentragen, wie Tabelle 3 »Kulturgeschichte der Arbeit(smittel)« zeigt. Die Spalten Naturzustand und Vorgeschichte sind wegen ihrer diesbezüglichen Irrelevanz für Flusser ausgelassen.

Epoche	Geschichte		NG
Arbeitsmittel	Werkzeug	Maschine	Apparat
Subjekt der Arbeit	Bauer	Arbeiter	Funktionär
Naturkonzept	organisch	mechanisch	punktartig
Gesellschaftsform	Agrar	Industrie	Information

Tabelle 3: Kulturgeschichte der Arbeit(smittel)

Arbeiten denkt Flusser im Paradigma des Handwerks: »Dieses Herstellen und Informieren von Naturgegenständen heißt ›Arbeit‹ und deren Resultat heißt ›Werk‹« (2006b, 21-22). Er fokussiert die Tätigkeit damit zum einen auf das Resultat, das hergestellte Werk. Zum anderen verkürzt er Hegels Arbeitsbegriff, der allgemein ein *Hervorbringen* meint, auf ein Herstellen. Allerdings greift er den Hegel'schen Gedanken auf, der sich auch bei Marx findet, wonach sich die menschliche Arbeit dadurch auszeichnet, zugleich eine Formänderung *und* eine Zweckrealisierung hervorzubringen (JR, 194-198), wodurch sie sich grundlegend von tierischen Tätigkeiten unterscheidet, etwa der von Bienen und Spinnen (Marx 1961, 186).

Flussers Parallelisierung von Herstellen und *Informieren* ist bezüglich letzterem zweideutig: Erstens bedenkt sie, dass jede Gegenstandsherstellung ein Formen eines Inhaltes bedeutet, also ein ›In-Form-Bringen‹. Zweitens behauptet Flusser, dass hierdurch zugleich *ein Informieren der Mitmenschen* stattfinde, sofern für andere aus den hergestellten Gegenständen Verschiedenes lesbar ist, wenigestens jedoch die Information, dass ein anderer Mensch dort gewesen ist und Arbeit vollbracht hat. Die soziale Dimension der Arbeit taucht hier einseitig in Form potentieller Empfänger von Botschaften auf. Gäbe es keine anderen, die Informationen lesen, wäre die Rede von Information und Kommunikation hinfällig. Über diese basale Voraussetzung des Kommunizieren-Könnens hinaus wird Sozialität von Flusser nicht bedacht.

So wie Erkenntnis durch Codes (und Medien) vermittelt ist, ist Arbeit durch Arbeitsmittel vermittelt. Das heißt für Flusser, das sich ein jeweils anderes Verhältnis

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

zwischen Mensch und Natur in Abhängigkeit der idealtypischen Arbeitsmittel konstituiert. Daher gliedert er die Kulturgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Arbeit nach den Arbeitsmitteln in historische Phasen, die sich in etwa mit den Phasen der Kulturgeschichte der Codes decken (meiner Kenntnis nach bringt Flusser diese Geschichten jedoch nirgends systematisch zusammen). Je nach Arbeitsmittel konstituiert sich dann ein anderer Subjekt- und Objekttyp der Arbeit.[34] Die typischen Arbeitsmittel *Werkzeug*, *Maschine* und *Apparat* fungieren dadurch wie die Codes als Chiffren verschiedener Phasen der Kulturgeschichte. Bis zur Industriellen Revolution waren Werkzeuge die idealtypischen Arbeitsgeräte, dann Maschinen und jetzt, mit der Informationsrevolution, sollen es Apparate sein.

Flusser zielt mit dieser Kontrastierung nicht nur auf die veränderten Nutzungsweisen von Arbeitsgeräten ab, sondern ebenso auf die Veränderung der diesen Gebrauch ermöglichenden und stabilisierenden Strukturen. Um diese Strukturen zu vergleichen, versucht er ihren Unterschied topologisch zu erläutern. Im Kern repetiert er die Marx'schen (1961, 387-532) Analysen der kapitalistischen Produktionsweise, fällt aber hinter dessen Differenzierungen zurück. Dies zeig sich bereits daran, dass Flusser die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen Marx Arbeit betrachtet, nicht thematisiert. Ein prinzipieller Unterschied liegt ähnlich wie bei dem Vergleich mit Kant in der Perspektive der Autoren begründet. Während Flusser seine kurze

---

34 | Flussers Schematisierung erinnert an andere neomarxistische Typisierungen der verschiedenen Arbeitsweisen, die prominent z.B. Serge Moscovici in eine historisierende Perspektive stellt (Moscovici 1990). Auch bei den politischen Gegnern der Neomarxisten finden sich Anleihen bei Marx, etwa in Hans Freyers »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters». Freyer konstatiert vier Trends, welche die spätmoderne Industriegesellschaft kennzeichnen sollen. Der erste Trend betrifft das Muster der Bearbeitung der Natur. Während Bauer und Hirte die Natur (Lebewesen) hegen und pflegen, formen die Handwerker Natur (Stoff) um. Erst sie stellen im eigentlichen Sinne Sachen her und warten nicht wie der Bauer auf das Wachsen des Korns oder die Geburt von Kälbern. In diesem Sinne haben sich Handwerker gegenüber dem Rhythmus der Natur emanzipiert, da sie selbst Tempo und Rhythmus ihrer Arbeit vorgeben. Diese Emanzipation radikalisiert sich mit dem 20. Jahrhundert, wenn prototypisch die moderne Chemie nicht nur Stoffe umformt, sondern in die Substanz selbst eingreift (Freyer 1963, 15-31). In Moscovicis (1990) wissenschaftshistorischer Studie findet man diese Einteilung wieder, wobei Moscovici hier weitaus detailreicher auf die entsprechenden Naturkonzepte eingeht. Auch bei ihm ist es die synthetisierende Chemie, die er auch eine kybernetische Arbeit nennt, welche sich vermeintlich keinen von Natur gegebenen Grenzen mehr konfrontiert sieht. Diese Grenzenlosigkeit bringt Flusser ebenso ins Spiel, nur dass sie bei ihm den Symbole manipulierenden Funktionären oder, genauer, den »Projekten« zukommt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Geschichte der Arbeit und die daraus plausibilisierten Thesen auf der Basis seines Anthropologismus entwirft, steht bei Marx ein kritisches Interesse im Vordergrund, und zwar eine Kritik an den Theorien der politischen Ökonomie seiner Zeit. Auch wenn Marx das menschliche Arbeiten zunächst mit einer anthropologischen Abgrenzung gegenüber dem tierischen Instinktverhalten (der obigen Ameisen und Bienen) einführt, bilden diese Überlegungen nur die Basis seiner ökonomischen Analysen. Die anthropologische Überlegung liefert die abstrakte Grundlage der folgenden Auseinandersetzung. Unter diesem abstrakten Gesichtspunkt, d.h. »unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form« (Marx 1961, 185), beschreibt Marx Arbeit im fünften Kapitel des ersten Bandes des »Kapitals« in einem ersten Schritt wie folgt:

»Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.« (Marx 1961, 185)

Wichtig für die Unterscheidung vom Tier ist die Unterwerfung des Arbeitsprozesses unter die eigenen Zwecke. Diese Zwecke sind das leitende Motiv, welches den Vorgang des Arbeitens »vermittelt, reguliert und kontrolliert«. Dieser Stoffwechsel mit der Natur, der von dem Menschen kontrolliert und geleitet wird, ist die allgemeinste Form des Arbeitens als ein individuelles Handeln, das sich in jeder gesellschaftlichen Form findet, aber je nach dieser Form dort anders konkretisiert. Unter diesem abstrakten Gesichtspunkt stellt Marx drei Momente des Arbeitsprozesses heraus: »die *zweckmäßige Tätigkeit* oder die *Arbeit selbst*, ihr *Gegenstand* und ihr *Mittel*« (Marx 1961, 186) und definiert Arbeitsmittel zunächst als »ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen« (Marx 1961, 187). Da für Marx nicht nur entscheidend ist, *was* gemacht wurde, sondern auch *wie*, sollte die Entwicklung der Arbeitsmittel nicht nur in Bezug auf eine Untersuchung konkreter Arbeitsprozesse, sondern auch in der Geschichtsschreibung eine Rolle spielen. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als folge Flusser mit seiner Gliederung der Kulturgeschichte nach Arbeitsmitteln diesem Hinweis. Allerdings ergänzt Marx nur wenige Zeilen später:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Im weiteren Sinn zählt der Arbeitsprozeß unter seine *Mittel* außer den Dingen, welche die Wirkung der Arbeit auf ihren Gegenstand vermitteln und daher in einer oder der andren Weise als Leiter der Tätigkeit dienen, alle *gegenständlichen Bedingungen*, die überhaupt erheischt sind, damit der Prozeß stattfinde. Sie gehen nicht direkt in ihn ein, aber er kann ohne sie gar nicht oder nur unvollkommen vorgehn.« (Marx 1961, 188)

Unter Arbeitsmitteln versteht der Philosoph folglich nicht allein eine bestimmte Sorte von Artefakten, sondern insgesamt all die Dinge und wirklichen Bedingungen, welchen den Arbeitsprozess *vermitteln* oder anders gesagt: mediieren. Diese gegenständlichen Bedingungen bleiben bei Flusser allerdings außen vor, der anders als Marx, bei einem abstrakten Arbeitsbegriff bleibt. Ein großer Teil des »Kapitals« widmet sich der Analyse der konkreten ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, d.h. der konkreten Veränderungen durch die kapitalistische Wirtschaftsform, unter denen der Arbeitsprozess nun steht. Deswegen betrachtet Marx Arbeit auch als Produktions- und Konsumtionsprozess (vom Standpunkt des Resultats eines Arbeitsprozesses aus, dem Produkt, lässt sich der Arbeitsprozess als Produktionsprozess beschreiben) sowie als Verwertungsprozess (hinsichtlich der *wertbildenden* Dimension der *Arbeitskraft*). Flusser konstatiert zwar eine Veränderung der ökonomischen Bedingungen des Arbeitens im Übergang zur Informationsgesellschaft, wird hier aber nicht konkret.

Die von Marx analysierte Mediierung des Arbeitsprozesses durch die Arbeitsmittel (Dinge und gegenständliche Bedingungen) meint immer zugleich eine *Ermöglichung* – ohne Arbeitsmittel lassen sich bestimmte Sachen zumindest nicht in bestimmter Weise machen – und eine bestimmte *Strukturierung* des Arbeitsprozesses. Marx öffnet mit diesem Hinweis nicht nur seine Perspektive für im engeren Sinne nicht-technische Dimensionen des Arbeitsprozesses, sondern gibt mit dem Bezug zur »Erde« den Pfad vor, auf dem Flusser seine topologischen Überlegungen ausführt. Die Erde ist für Marx das Arbeitsmittel schlechthin. In der Erde findet der Mensch einerseits den »allgemeinen Gegenstand« (Marx 1961, 186) seiner Arbeit, andererseits »sein ursprüngliches Arsenal von Arbeitsmitteln« (Marx 1961, 187). Außerdem ist die Erde auch im Hinblick auf die gegenständlichen Bedingungen des Arbeitsprozesses das allgemeine Arbeitsmittel. So führt Marx zu den Arbeitsmitteln als gegenständlichen Bedingungen, wie es in dem obigen Zitat beschrieben ist, weiter aus:

»Das allgemeine Arbeitsmittel dieser Art ist die *Erde selbst*, denn sie gibt dem Arbeiter den *locus standi* [den Platz, wo er steht] und seinem Prozeß den Wirkungsraum (field of employment). Durch die Arbeit schon vermittelte Arbeitsmittel dieser Art sind z.B. Arbeitsgebäude, Kanäle, Straßen usw.« (Marx 1961, 188)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Flusser hingegen versteht Erde nicht als allgemeines Arbeitsmittel, sondern als Sphäre, als *Verortung* des Arbeitsprozesses. So heißt es bei ihm:

»Solange ohne Werkzeug fabriziert wird, also solange homo faber unmittelbar mit der Hand in die Natur eingreift, um Dinge daraus zu entwenden und umzuwenden, solange ist die Fabrik nicht lokalisierbar, sie hat kein[en] ›topos‹. Der sogenannte ›Eolithen‹ montierende Urmensch fabriziert überall und nirgends. Sobald Werkzeuge ins Spiel kommen, können und müssen spezifische Fabrikbezirke aus der Welt ausgeschnitten werden. Zum Beispiel Orte, an denen Silex aus Bergen gebrochen und andere, an denen Silex umgewendet wird, um angewendet und verwendet zu werden. Diese Fabrikbezirke sind Zirkel, in deren Mitte der Mensch steht und in exzentrischen Kreisen die Werkzeuge liegen, die dann ihrerseits von der Natur umkreist sind.« (Flusser 2005g, 167-168)

Im Gerätegebrauch manifestiert Flusser auf diese Weise die Daseinsform des jeweiligen historischen Subjekt-Typus sowie die jeweilige raumzeitliche Ordnung und Gliederung der Kulturwelt, in der dieser Gerätegebrauch stattfindet. Anhand der idealtypischen Arbeitsmittel und den sich daraus ergebenden Arbeitsverhältnisse stellt Flusser die idealtypischen Topologien der Wohn- und Arbeitsgegend der jeweiligen Kulturwelt heraus. Auf diese Weise schleicht sich in das dialektische Muster der Arbeit eine Gewichtung in Richtung der Arbeitsmittel ein. Es erscheint so, als verursachten sie den jeweiligen Subjekt- und Objekttyp sowie die jeweilige Topologie der Kulturwelt. Dabei verengt sich der Begriff der Arbeitsmittel tendenziell auf Dinge, mit denen der Mensch hantiert, also auf *Arbeitsgeräte*, unabhängig von den konkreten Bedingungen der Erde im Marx'schen Sinne. Offenkundig wird hier außerdem, dass Flusser zentrale Themen Marx' wie etwa die Gestaltung der Arbeitszeit und die Entlohnung der Tätigkeit, also gesellschaftliche Dimensionen der Arbeit, nicht interessieren. Er engt die Form der Arbeitsorganisation auf das »topologische« Verhältnis zwischen Arbeiter und Arbeitsgerät ein.

Typisch für die Epoche des Werkzeuggebrauchs sei, dass die Gliederung der Arbeit vom Ort her organisiert ist. Mit dem Werkzeuggebrauch wechselt die Menschheit in eine sesshafte Lebensform. Gearbeitet wird dann an bestimmten Orten, etwa Ackerfeldern, an denen man sich niederlässt. Auf diese Weise bilden diese Orte des Arbeitens Zentren, um die herum Kulturlandschaften entstehen. Die Welt des Werkzeugmenschen ordnet sich in exzentrischen Kreisen, die die Orte des Arbeitens zum Mittelpunkt haben. Bis zur Industriellen Revolution steht am Ort des Arbeitens zudem der Mensch im Zentrum; z.B. gliedert sich in einer Werkstatt die Organisation der Tätigkeit vom Handwerker aus. Arbeitsgeräte sind um den Handwerker herum sortiert. Mit der Erfindung der Maschine wandelt sich dieses Mensch-Arbeitsgerät-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Verhältnis: die Arbeiter ordnen sich um die Maschinen an (und folgen ihrem Takt).[35] Hierbei bleibt die Topologie des Arbeitens im Bezug auf die Kulturlandschaft im Prinzip gleich. Ob Fabrik, Werkstatt oder Acker, diese Orte des Arbeitens bilden weiterhin kulturelle Zentren, um die sich herum das (städtische) Leben anordnet. Im Maschinenzeitalter weiten sich die konzentrischen Kreise der Kultur auf die ganze Welt aus, so dass es tendenziell keine unberührte Landschaft mehr gibt und Natur vor allem als Rohstoff verstanden wird. Die Topologie der Fabrik wird zum globalen Netz:[36]

»Die Maschinen sind im Netz miteinander zu Maschinenkomplexen und diese wieder miteinander zu Industrieparks verbunden, und die menschlichen Siedlungen bilden im Netz jene Orte, von denen aus die Menschen in die Fabriken gesogen werden.« (Flusser 2005g, 168)

Dass sich die kapitalistische Produktionsweise global ausweiten würde und daher die kommunistische Revolution eine ›Weltrevolution‹ sein müsse (s. Kap. 2.2.3), befand bereits Marx (1961, 401-402). Nach Marx und Engels (1990, 60) lässt sich Geschichte, und die kommunistische Revolution ist geschichtliche Tätigkeit des Proletariats, spätestens mit der Ausbreitung der "großen Industrieäb dem 18. Jahrhundert nur noch als »Weltgeschichte« verstehen, weil die materiellen Bedingungen der Arbeit (im Sinne des sinnlichen Tätigseins, in dem sich der Mensch selbst produziert) derart globalisiert werden, so dass die Verhältnisse in denen der individuelle Arbeiter steht Verhältnisse eines Weltmaßstabes sind.

Mit seiner These einer Zäsur beim Übergang in die Informationsgesellschaft meint Flusser über Marx' Kapitalismuskritik hinauszugehen. Sachlich gesehen geht sein *Modell* freilich nur insoweit über Marx hinaus, dass er eine neue Epoche in unsere Kulturgeschichte einfügt, d.h. genauer, dass Flusser nicht die *kommunistische*

---

35 | Auch diese Veränderung der Arbeitsorganisation wird bei Marx weitaus differenzierter behandelt, wenn er etwa den »objektiven Produktionsorganismus« des »Maschinensystems« aufweist, »den der Arbeiter als fertige materielle Produktionsbedingung *vorfindet*« (1961, 404). Entscheidend ist hier, dass die Maschinerie kooperatives Arbeiten erfordert und damit zugleich Arbeitsteilung sowie räumliche und zeitliche Organisation dieser Kooperation vorstrukturiert, wobei freilich ein Gestaltungsspielraum des Einsatzes der Maschinen und der Arbeitskräfte immer bestehen bleibt.

36 | Bemerkenswerter Weise greift Flusser diesen Vernetzungsaspekt des Maschinenzeitalters in seinem Entwurf der Nachgeschichte nicht auf, jedenfalls nicht systematisch. Er suggeriert gar vielmehr, das Netzartige sei etwas radikal Neues; etwas Nachgeschichtliches (Spätmodernes).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Revolution als Übergang in ein ›Reich der Freiheit‹ anvisiert, sondern die *Informationsrevolution*. Man mag Marx' Argumente bestreiten, aber man kann ihm sicherlich nicht vorwerfen, dass er gar nicht erst versucht habe, den erwünschten Übergang theoretisch zu begründen. Flusser versucht seine These einer Revolution durch seine Beschreibung unseres Umgangs mit Apparaten *zu plausibilisieren*. Weil eine Argumentation diesbezüglich, wie häufig bei seinen zentralen Thesen, fehlt, bleibt er tatsächlich analytisch weit hinter Marx zurück.

Entscheidend ist für Flussers Nachgeschichte, dass weder der Mensch die Determinante des Arbeitens (wie beim Verhältnis von Werkzeug und Mensch) bildet noch der Apparat (wie die Maschine beim Verhältnis von Mensch und Maschine). Der Handwerker nutzt sein Werkzeug, wie er es braucht, so dass sich dieses seinem Agieren fügt: Werkzeuge stehen somit in Abhängigkeit vom Handwerker. In der Fabrik gibt die Maschine den Takt vor; sie fordert wann und wie sie von ihren Arbeitern bedient werden muss: Die Arbeiter stehen in ihrem Arbeitsverhalten in Abhängigkeit von der Maschine. Den Unterschied unseres Umgangs mit Werkzeugen, Maschinen und Apparaten macht Flusser folglich am Steuerungsverhältnis fest, also der Frage, ob dem Menschen oder dem Arbeitsgerät die Steuerhoheit zukommt. Dieser Aspekt der Steuerung – lenkt der Mensch das Gerät oder umgekehrt – spiegelt sich in der Frage, welcher Part topologisch den anderen um sich herum organisiert. Diesbezüglich stehen Mensch und Apparat in einem symmetrischen Abhängigkeitsverhältnis:

»Es wird immer deutlicher, daß das Mensch-Apparatverhältnis reversibel ist und daß beide nur miteinander funktionieren können: zwar der Mensch in Funktion des Apparates, aber ebenso der Apparat in Funktion des Menschen. Daß der Apparat nur tut, was der Mensch will, aber der Mensch nur wollen kann, was der Apparat tun kann.« (Flusser 2005g, 168)

Das Verhältnis Mensch-Apparat organisiert sich nach Flusser weder vom Menschen noch vom Apparat her. Weder Apparate noch Menschen zentrieren die nachgeschichtliche Arbeit. Weder der Eine noch der Andere wirkt an einem festen Ort, um den herum sich der jeweils andere Teil des Arbeitsverhältnisses anordnet. Im Vergleich zur Topologie der Fabrik und der Werkstatt ist daher fraglich, welche raumzeitliche Ordnung diesem Mensch-Apparatverhältnis zukommt:

»Auf den ersten Blick sieht es so aus, als seien wir daran, in die Vorwerkzeugphase des Fabrizierens zurückzukehren. Genau wie der Urmensch, der unmittelbar dank seiner Hand in die Natur eingriff und daher immer und überall fabrizierte, sind die künftigen, mit kleinen, winzigen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

oder gar unsichtbaren Apparaten versehenen Funktionäre immer und überall fabrikatorisch.« (Flusser 2005g, 169)

Weil Flusser die Vermittlung, Regulation und Kontrolle des Stoffwechsels mit der Natur auf das Verhältnis von arbeitendem Individuum und seinen Arbeitsgeräten verengt, kann überhaupt erst die Suggestion entstehen, dass die Kontrolle der zweckgerichteten Tätigkeit etwas sei, was der Mensch zwischen sich und seinem Arbeitsgerät ausmachen müsste. In dieser abstrakten Sicht werden die gegenwärtigen über das Arbeitsgerät hinausgehenden Bedingungen des Arbeitens vernachlässigt. Insbesondere die geschichtliche Dimension der Arbeit, die Marx unterstreicht, gerät aus dem Blick:

»Wenn ein Gebrauchswert als *Produkt* aus dem Arbeitsprozeß herauskommt, gehn andre Gebrauchswerte, Produkte frührer Arbeitsprozesse, als *Produktionsmittel* in ihn ein. Derselbe Gebrauchswert, der das Produkt dieser, bildet das Produktionsmittel jener Arbeit. Produkte sind daher nicht nur das Resultat, sondern zugleich *Bedingung* des Arbeitsprozesses.« (Marx 1961, 189)

Um die Frage nach der Steuerung und Regulation des Arbeitsprozesses auf den Umgang mit Arbeitsgeräten zu verkürzen, muss Flusser folglich die geschichtliche Dimension des Arbeitens selbst ignorieren. Indem er von den gegenständlichen Bedingungen des Arbeitsprozesses, und damit von der Vielfalt und Menge vorheriger Arbeitsprozesse, absieht, verliert er, so scheint es, die Zweckgerichtetheit dieser Tätigkeiten aus dem Auge. Denn die Bedingungen des Arbeitens sind nichts anderes als Vergegenständlichungen vollzogener zweckgerichteter Tätigkeiten. In Flussers abstrakter Perspektive jedenfalls, löst sich das Fabrizieren genau in dem Sinne vom Ort, dass es im Zeitalter der Apparate prinzipiell überall stattfinden kann. Es gäbe demnach nachgeschichtlich keinen spezifischen Ort des »Fabrizierens«, wie eine Fabrik oder eine Werkstatt, mehr, sondern potentiell sei in der Apparatgesellschaft jeder Ort ein Ort des Arbeitens. Damit ist weniger gemeint, dass wir überall und jederzeit arbeiten oder arbeiten können, z.B. in Form der Telearbeit, die in den achtziger Jahren für Furore sorgte (stellv. Ulich 1990). Vielmehr postuliert Flusser, alles, was wir tun, folge dem Muster eines Umgangs mit Apparaten. Wir verhalten uns sozusagen grundsätzlich »apparatisch« (Flusser 2005c, 73). Das Verhältnis Mensch-Apparat soll folglich nicht nur exemplarisch für unseren Umgang mit Arbeitsgeräten, sondern allgemein für unser praktisches Verhältnis zu allen »Kulturdingen« der Nachgeschichte stehen. Wenn wir aber mit jedem Kulturding in einem apparatischen Verhältnis stehen, so begegnet uns das Apparatische überall und jederzeit – es gibt dann nichts Nicht-Apparatisches.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

3.2.2 Apparate und Projekte

Das Verhältnis Mensch-Apparat modelliert Flusser als ein technisches Rückkopplungssystem, bei dem Mensch und Apparat in Feedback-Strukturen zueinander stehen, welche ihr Verhalten steuern. Augenscheinlich sind kybernetische Systeme Vorbild für Flussers Verständnis von Apparaten. Ein solches System ist beispielsweise eine durch ein Thermostat geregelte Heizung, bei der das Thermostat in Abhängigkeit zur Diskrepanz zwischen Ist- und Soll-Wert des Thermometers die Temperatur der Heizung regelt. Das Thermostat verhält sich mithin in Abhängigkeit zur Heizung, und die Heizung temperiert in Abhängigkeit vom Thermostat. Flusser nennt dieses Verhältnis auch den Apparat-Operator-Komplex, welchen er anhand seiner Analyse des Fotografierens in seiner Schrift »Für eine Philosophie der Fotografie« (2006b) exemplifiziert. Während sich Fotograf und Fotografierter in Hinsicht auf Aspekte wie Lichteinfall, Position usw. auf den Fotoapparat einstellen müssen, produziert dieser auf Knopfdruck ein Bild. »Anders gesagt: In der Fotogeste tut der Apparat, was der Fotograf will, und der Fotograf muß wollen, was der Apparat kann« (Flusser 2006b, 33). Daher kann das Abhängigkeitsverhältnis nicht sinnvoll als das eines Steuermannes und eines gesteuerten Dinges beschrieben werden. Nur die Außenseiten, die Knöpfe und Tasten an der Oberfläche des Apparates, kann der Fotograf manipulieren, der Ablauf im Inneren bleibt ihm prinzipiell verborgen.[37] Und mehr noch: Er hat auf diesen Ablauf wenig Einfluss, kann ihn nur vermittelt über die Außenseite des Apparates beeinflussen, durch die Wahl des Fotoobjektes und der Perspektive sowie die Entscheidung, dass und wann der Prozess ausgelöst wird. Die Struktur des Apparates ist folglich für den einfachen Benutzer die einer »Black Box« (Flusser 2006b, 30). Diese Verborgenheit des inneren Prozesses muss aber nicht zwangsläufig durch eine materiale Kistenform gegeben sein. Vielmehr erscheinen uns alle »Informationsgeräte« als Black Box, so auch Textverarbeitungsprogramme:

»Bei Word Processors etwa ist das Schreiben mittels Tastendruck längst ein undurchsichtiger Vorgang geworden, ein sich in einer Black Box vollziehender Ablauf, in welchen der Tastende keinen Einblick hat. Ein Apparat ist keine Maschine und das Mechanische hat sich aus ihm

37 | Bei Flusser ist diese Verborgenheit im übertragenden Sinne gemeint. Freilich kann man den Fotoapparat aufschrauben und hinein schauen, aber auf diese Weise ›sieht‹ man die inneren Prozesse nicht. Die Erschließbarkeit der Funktionalität scheint jedoch nur einen Aspekt dieser Verborgenheit zu treffen. Denn selbst für Experten bleibt nach Flusser das Apparatische wegen seiner Höherstufigkeit prinzipiell undurchschaubar. Doch was sich hier eigentlich verbirgt, führt der Kommunikologie nicht aus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

verflüchtigt. Betrachtet man, wie Bilder auf Computerbildschirmen mittels Tastendruck synthetisiert werden, dann kann man, sozusagen rückblickend, das Wunder auch des mechanischen Tastendrückens ersehen: Es ist das Wunder eines Komputierens vorangegangener Kalkulationen, ein Wunder[,] dem die technischen Bilder ihr Entstehen verdanken.« (Flusser 1990d, 24)

Einmal in Gang gesetzt, produzieren Apparate ein Ergebnis, ohne dass dabei der Prozess, der zu diesem Ergebnis führt, einsehbar wäre – er ist prinzipiell nicht wahrnehmbar. Gerade bezüglich der Wahl des Inputs zeigt sich, wie der Apparat auf die Entscheidung des Fotografen Einfluss nimmt. Der Apparat ist nicht nur notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Fotografierens, sondern prägt die Ästhetik des Outputs. Genau hierin liege das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis begründet. Charakteristisch hierfür sei das Drücken von *Tasten*:

»Tasten sind allgegenwärtig. [...] Was dabei als erstes auffällt, ist die Tatsache, daß sich die Tasten in einer dem menschlichen Alltag unangemessenen Zeit bewegen, einer Zeit, für die andere Größenordnungen gelten. Denn die Tasten bewegen sich im infinitesimalen Universum der Punktelemente, im unendlich Kleinen, wo die Zeit blitzartig aufflammt. Das zweite, das bei Tasten auffällt, ist die Tatsache, daß sie vom unendlich Kleinen in menschliche Größenordnungen, aber auch ins Riesenhafte übersetzen. Ein Druck auf den Lichtschalter übersetzt aus dem Universum der Elektronen ins Gebiet, wo der Mensch das Maß aller Dinge ist. Und ein Druck auf einen anderen Schalter kann Berge sprengen oder der Menschheit ihr Ende bereiten.« (Flusser 1990d, 23)

Weil Apparate auf das Tastendrücken angewiesen bleiben, mag es vorerst den Eindruck erwecken, als sitze der Mensch doch am längeren Hebel in dieser Beziehung. Dem ist nicht so, weil das gesamte Verhalten höherstufig von Apparaten determiniert wird. Flusser veranschaulicht dies mit einer Skizze der Filmerzeugung und des Filmverbrauchs. Produzieren Fotograf und Fotoapparat als Komplex eine Fotografie, so produziert ein Kameramann mit seiner Kamera das Rohmaterial, das von einem anderen Apparat-Operator-Komplex, wie dem Schnitt, als Input verwendet und weiterverarbeitet wird; der Cutter produziert mit dem Input Filmmaterial seinerseits ein Output, das wiederum ein Input für den nächsten Verarbeitungsprozess ist. Diese Verkettung von In- und Output hört allerdings nicht mit dem Herstellen einer Sache, wie hier einem Kinofilm, auf, sondern setzt sich fort. »[W]ir funktionieren während unserer Aktivitäten (der ›Arbeit‹) genauso wie bei unseren Freizeitbeschäftigungen (dem ›Konsum‹) als Funktionen zahlreicher Apparate« (Flusser 1993b, 27). Wird der fertige Film im Kino ausgestrahlt, so bildet er für die Zuschauer einen neuen Input. Entscheidend für diese Input-Output-Verkettung ist, dass der jeweilige Prozess

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

zwischen einem Input und einem neuen Output programmiert ist und damit automatisch abläuft. Ein Cutter ist darauf programmiert, Rohmaterial zu einem Filmstreifen zusammenzuschneiden. Erhält er gefilmtes Rohmaterial, ist dieses Erhalten wie das Drücken auf eine Taste, das in ihm das Schneiden auslöst. Arbeitsmaterial oder Konsum eines Films, beides schematisiert Flusser als Input, der ein bestimmtes Verhalten auslöst, wofür die »Apparate« bereits vorprogrammiert sind:

»Im Kino wird man programmiert, um in den Supermarkt zu strömen, und aus dem Supermarkt wird man entlassen, um im Kino für den nächsten Supermarktbesuch programmiert zu werden – das ist der Metabolismus der Konsumgesellschaft.« (Flusser 2005i, 97-98)

Alle Bereiche der Gesellschaft und des menschlichen Handelns modelliert Flusser auf diese Weise als Teil einer Apparatstruktur. Dadurch wird die Verkopplung einzelner Apparate zum Selbstläufer: Je öfter auf eine Taste gedrückt wird, desto dichter wird die Apparat-Verkopplung. In dieser Tendenz unserer Kultur umgibt uns das Apparat-Paradigma als eine Art lebensweltliche Kapsel, aus der wir nicht auszubrechen imstande sind. Die Apparatstruktur wird so mit einer totalitären Tendenz aufgeladen. Sie herrscht für jeden und überall zu jeder Zeit, sowohl zur Arbeits- wie zur Freizeit, sowohl zu Hause, wie am Arbeitsplatz. »Wo der Apparat sich installiert, bleibt nichts mehr übrig als zu funktionieren« (Flusser 1993b, 29). Mit »Apparat« bezeichnet Flusser demnach sowohl ein technisches Artefakt (Apparat als Gerät), mit dem wir in oben erläutertem Verhältnis stehen, als auch ein paradigmatisches Verhalten, welches zunehmend überhand nehme. In der Tendenz verwandelt sich demnach unsere Kultur im Ganzen in einen Apparat (Flusser 2009, 28). Perspektivisch agiert jeder Mensch als Funktionär der Apparate, so dass er andere Personen als Input oder Output eines Apparates betrachtet, so, wie man Personen durch einen Fotoapparat als Fotoobjekt sieht. In der Konsequenz dieser Tendenz wird jeder Mensch verdinglicht, weil er ausnahmslos als Funktion der Apparate fungiert:

»Jeder dieser Apparate wird zunehmend automatischer und ist kybernetisch mit anderen Apparaten verkoppelt. Jedem Apparat wird sein Programm durch einen anderen Apparat in seinem Input gefüttert, und er füttert seinerseits andere Apparate durch seinen Output. Der Apparatekomplex ist damit eine aus Black Boxes zusammengesetzte Super-Black-Box.« (Flusser 2006b, 65)

Diese Allgegenwart der Apparatstruktur, bzw. die vollständige Verkopplung der Apparate miteinander, hat zur Folge, dass sich prinzipiell niemand außerhalb dieser Struktur befinden kann, um von dort aus etwa aus dem Apparatgeschehen seinen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Nutzen zu ziehen. Im Apparatgeflecht, so Flusser (2009, 111), verlieren die marxistischen Kategorien der Gesellschaftskritik, deren Geltung auf das Verhältnis Mensch-Maschine begrenzt sei, ihre Bedeutung, da sich in der Apparatstruktur nicht von einer Klasse der Produktionsmittel besitzenden Profiteure und einer ausgebeuteten Klasse der Proletarier sprechen lasse. In der komplexen Verkopplung der Apparate sei es sinnlos, nach einem Besitzer der Apparate zu fragen. Da jeder Einzelne ein Element der Gesellschaft ist, die als Ganzheit wie ein kybernetisches System funktioniert, ist er derart in Rückkopplungsprozesse verstrickt, dass es keinen Sinn hat, sein Verhalten in politischer Absicht zu interpretieren. Eine Arbeiterbewegung kann es schon deswegen nicht mehr geben, weil die Klassen verwischt sind:

»Folglich kann es keinen Besitzer von Apparaten geben in dem Sinne, daß Menschen Apparate für ihre eigenen, privaten Zwecke programmieren. Denn Apparate sind keine Maschinen. Der Fotoapparat funktioniert für die Fotoindustrie, diese für den Industriepark, dieser für den sozioökonomischen Apparat, und so fort.« (Flusser 2006b, 28)

Es ist bemerkenswert, dass Flusser aus der komplexen Verstrickung der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit der Einzelinteressen den Schluss zieht, dass überhaupt niemand mehr eine Interesse vertreten könnte oder gar habe, weil sich ja niemand der Apparatstruktur konsequent entziehen kann. Warum es überhaupt eine Voraussetzung sein sollte, sich der gesellschaftlichen Struktur (sei diese nun apparatisch oder nicht), in der man lebt, zu entziehen, um ein Interesse zu verfolgen oder zu haben, wird nicht erklärt. Die Arbeiterbewegung jedenfalls, der Flusser offenkundig ein politisches Interesse zuschreibt, stand keineswegs außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse, gegen die sie protestiert hat. Flusser scheint hier auf den Gedanken hinaus zu wollen, dass der nachgeschichtliche Mensch aufgrund der gesellschaftlichen Strukturen, in denen er sich befindet, nicht mehr in der Lage ist, a) eigene Zwecke zu setzen und b) diese auch zu verwirklichen. Arbeiten wäre dann der von Hegel und Marx herausgestellten menschlichen Dimension enthoben, sie wäre nicht mehr zweckmäßige Tätigkeit im emphatischen Sinne. Das apparatische Arbeiten wäre dann quasi instinktanalog. Mit der Analyse des Fotografierens und der Beobachtung, dass ein Fotograf sein Fotomodell ins rechte Licht rückt, kann Flusser diese Behauptung jedoch nicht belegen. Er müsste sich hierfür überhaupt erst einmal auf eine Debatte über Zwecke, Werte und das Instrumentelle der Vernunft einlassen, wie sie ja bereits vor den achtziger Jahren geführt wurde (stellv. Horkheimer 1991; Marcuse 2005).

Flusser insistiert darauf, dass auch die Programmierer der Apprate apparatisch handeln und damit zu Funktionären des Superapparates werden. Denn auch sie stehen in den verkoppelten Feedbackschleifen des Apparatkomplexes. Sie sind zwar

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

diejenigen, die bestimmte Programme herstellen, stehen jedoch ihrerseits in Abhängigkeiten, z.B. zu Unternehmen, für die sie arbeiten. Ein Funktionär benutzt somit nicht nur Apparate, um seiner Arbeit nachzugehen, sondern sein Handeln und Denken wird insgesamt durch das Apparatische beherrscht. Auch hier hilft den Experten ihr Spezialwissen nicht weiter. Damit gleicht alles Geschehen in der Kultur einem automatischen Prozess, welcher nach einem Programm abläuft. In einem solchen Prozess gibt es keine unwahrscheinlichen Zustände, weswegen der Prozess im Ganzen nicht informativ ist. Das wäre nach der Flusser'schen Dramaturgie ein Todesurteil, da es das Wesen des Menschen ist, Informationen herzustellen. Für Flusser gilt es daher, diese Tendenz aufzuhalten. Hierzu müsse als erstes das Wesen der Apparate und das Wesen des Menschen durchschaut werden, so Flusser. Dann könne man die Apparate spielerisch austricksen, z.B. indem man, wie in der experimentellen Kunst, unwahrscheinliche Fotografien herstellt (Flusser 2006b, 29, 64, 74). Wodurch sich das Informative der experimentellen Kunst jedoch auszeichne, erklärt er nicht.

Wichtiger aber ist: Flussers inhaltliche Vagheit bezüglich des Austricksens der Apparate korreliert mit einer systematischen Schwierigkeit seiner Diagnose des Apparatverhältnisses, die sich aus seiner Kulturanalyse ergibt. Selbst wenn es dem Fotografen gelänge, unwahrscheinliche Fotografien hervorzubringen, stünde er von einer höheren Stufe aus gesehen weiterhin in Abhängigkeiten von Apparaten. Hier wiederholt sich, was wir bereits für Flussers Geschichtsverständnis feststellen konnten (s. Kap. 2.2): Das menschliche Bemühen, sich gegen den Tod aufzulehnen, muss scheitern. Die Negentropie der Kulturgeschichte bleibt ein kleiner Epizyklus auf dem großen Kreis der Naturgeschichte, welche unweigerlich auf den Wärmetod (Entropie) zusteuert. Das Austricksen der Apparate kann demnach keine Strukturveränderung hervorrufen, sondern nur ein punktuelles Vergessen der natürlichen Verurteilung zum Tode. Flussers Plädoyer, gegen die Apparate zu spielen, ist somit nicht nur sachlich unklar und theoretisch inkonsistent, sondern bestenfalls so heilsam wie ein Drogenrausch. Ob das eine sinnvolle Einstellung zum Leben in der Nachgeschichte ist, kann bezweifelt werden.

Dennoch macht Flusser einen optimistischen Vorschlag. Der Name für diejenigen, welche das Apparatische durchschauen und menschenwürdig gegen es spielen, das Gegenbild zum Funktionär, lautet »Projekt«. In der Nachgeschichte darf man sich nicht mehr als Subjekt verstehen, sondern muss zum Projekt werden. Für Flusser ist dies schon aus etymologischen Gründen einleuchtend. Denn während *subicere* auf lateinisch ›unterwerfen‹ bedeutet, bedeutet *proicere* ›entwerfen‹. Projekte leben daher nicht in Unterwürfigkeit, sondern in Aufrichtigkeit. Den Unterscheid kann Flusser nur exemplifizieren. In seinem letzten Werk »Vom Subjekt zum Projekt« schildert er typische Projekte des nachgeschichtlichen Lebens, die vom Titel her allerdings recht

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

traditionell anmuten: Städte, Häuser, Familie, Körper, Sex, Kinder, Technik, Arbeit »entwerfen«, heißen die ersten Kapitel (Flusser 1998b). Der Grundgedanke des Projizierens ist es, sich selbst und seine Mitmenschen als alleinige Gesetzgeber der gemeinsam zu entwerfenden Welten zu verstehen. Weder die Solidität der Dinge, noch ein Gott oder soziale Normen zwingen den Projekten Gesetze auf, nach denen sie sich richten müssen, da all diese herkömmlichen Strukturierungsformen durch ihre jeweiligen Krisen zu Punkten zerfallen sind. In ihrer Aufrichtigkeit sind die nachgeschichtlichen Projekte scheinbar *frei von* allem. Selbst wenn dies faktisch möglich wäre, was sich nicht einfach vorzustellen ist, ist nicht ersichtlich, welchen Gewinn für das individuelle Leben diese Norm- und Konventionslosigkeit haben solle. Denn Normen bedeuten nicht nur Unterwerfung, sondern auch Orientierung. Hinter Flussers Romantik der experimentellen Projekte verbirgt sich ein naiver Freiheitsbegriff, nämlich die Vorstellung, man sei nur dann frei, wenn man völlig frei von allen äußeren und inneren Umständen handeln könnte. Dies setze allerdings voraus, dass man zu nichts und niemandem in einem Verhältnis steht, was oder der einen beeinflussen könnte. Dennoch spricht Flusser davon, dass man in dieser eigenartigen Freiheit *gemeinsam* alternative Welten entwerfen sollte. Es ist nur dadurch verständlich, dass Flusser hier von vornherein die Möglichkeit von Interessenkonflikten ausschließt, weil nach seiner anthropologistischen Ideologie sowieso alle das gleiche wollen: Informationen herzustellen, um ihren Tod zu vergessen. Diese Praxis des Projizierens gleicht der des Fotografen: Es gelte, die umherschweifenden Punktelemente so zu verrechnen, dass aus ihnen neue Kulturwelten entstehen. Es geht um Simulation:

»Daher die neue Praxis des Komputierens und Projizierens von Punktelementen zu Linien, Flächen, Körpern und uns angehenden Körpern.« (Flusser 1998b, 22)

Computer sind hierfür freilich die bislang geeignetesten Arbeitsmittel der Menschheitsgeschichte. Diese Fassung des Apparatischen und des Widerstandes gegen sie gründet letztlich in Flussers Technikbegriff, der allerdings nur scheinbar ein sehr weiter ist.

3.2.3 Zum Technikbegriff

Den Ausdruck ›Technik‹ bezieht Flusser auf all diejenigen Mittel, mit denen sich der Mensch in seiner Welt einrichtet, mit denen er Natur in Kultur *formt*:

»Werkzeuge im üblichen Sinn reißen Gegenstände aus der Natur, um sie dorthin zu stellen (herzustellen), wo der Mensch ist. Dabei verwandeln sie die Form dieser Gegenstände: Sie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

drücken ihnen eine neue, beabsichtigte Form auf. Sie ›informieren‹: Der Gegenstand gewinnt eine widernatürliche, unwahrscheinliche Form, er wird kulturell.« (Flusser 2006b, 21)

Mit dem Fokus aufs »Wenden« steht der Vorgang der »Naturumformung« im Mittelpunkt. Für diesen Vorgang verwendeten wir im Laufe unserer Kulturgeschichte verschiedene Mittel, wie Werkzeuge, Maschinen, Apparate. Diese Mittel denkt Flusser allein von dem Zweck der Formgebung her. Ein Mittel kann daher prinzipiell all das sein, was der Praxis der Formgebung dient. Diese Formgebung bezieht sich nicht allein darauf, materielle Gebilde herzustellen, sondern auf alle Dimensionen des kulturellen Lebens, insbesondere der Sinnordnung, die sich z.B. neben Häusern und Straßen ebenso in Institutionen, Machtverhältnissen und Kategorien kristallisiert. Mit »Wenden« beschreibt Flusser den Sachverhalt, dass wir in einer Kultur leben, als gattungsgeschichtlichen Vorgang oder Prozess, nämlich als Umwenden der Natur in Kultur. Beim Wenden geht es individuell gesehen um die Auflehnung gegen den eigenen genetischen Code, zum Tode verurteilt zu sein, und gattungsgeschichtlich um die Auflehnung gegen die naturgeschichtliche Perspektive des Wärmetods. Flusser stützt sein Technikverständnis mit seinem Anthropologismus und schließt sich darüber hinaus der anthropologischen Deutung von Technik als Organprojektion an, wie man sie bei Gehlen (1957, 8) findet. So heißt es bei Flusser:

»Werkzeuge im üblichen Sinne sind Verlängerungen menschlicher Organe: verlängerte Zähne, Finger, Hände, Arme, Beine. Da sie verlängern, reichen sie weiter in die Natur hinein und reißen die Gegenstände kräftiger und schneller aus ihr heraus als der bloße Körper. Sie simulieren das von ihnen verlängerte Organ.« (Flusser 2006b, 22)

Was bei Gehlen als Organprojektion beschrieben wird, nennt Flusser Simulation. Alle Dinge, die wir als Mittel zum Umwenden von Natur in Kultur verwenden, sind Technik, und können als Simulation von organischen Vermögen verstanden werden. Das gilt für Werkzeuge und Apparate wie für Maschinen:

»Maschinen sind simulierte Organe des menschlichen Körpers. Der Hebel zum Beispiel ist ein verlängerter Arm. Er potenziert die Hebefähigkeit des Arms und vernachlässigt alle übrigen Armfunktionen.« (Flusser 1993a, 47)

Flusser schließt in dieser Hinsicht an solche anthropologisch fundierten Konzepte an, die Technik als Entlastung, Verstärkung und/oder Subsitution eines Körpervermögens deuten, wie es im Diskurs des Digitalen nicht nur die federführenden Motive des Computers als intelligenzverstärkendem Arbeitsgerät vorgeben, sondern ebenso

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

richtungsweisend McLuhans (2011) These einer digitalen Zäsur. Im Rückgriff auf diese Überlegungen bietet Flusser eine Definition von Technik an, die Technik als »Verbum« des Menschseins versteht:

> »Falls wir mit ›Mensch‹ das Gegenüberstehen meinen (also ›Subjekt‹, ›Ek-sistenz‹), dann bedeutet ›Technik‹ die Einstellung des Gegenüberstehens. Anders gesagt, ›Technik‹ ist das Verbum des Substantivs ›Mensch‹ und ›Mensch‹ das Substantiv des Verbums ›Technik‹, und falls man dagegen einwenden wollte, daß ›Technik‹ doch ein Substantiv zu sein scheint, so ließe sich statt dessen auch ›existieren‹ sagen. Mit dieser Definition von ›Technik‹ als einem Synonym von ›existieren‹ läßt sich operieren.« (Flusser 1998b, 136)

Mit diesem weiten Verständnis von Technik als Verbalform des Menschseins zielt Flusser auf das Performative der Technik ab. Alle Handlungen, Zustände, Geschehnisse, in denen sich das menschliche Vermögen zu kultiviertem Leben äußert, können »Technik« genannt werden. Technik ist dann der andauernde Prozess dieses »Kulturlebens«, in gewisser Weise eine stetige Reproduktion von Bedeutungen und Kulturwelt. Ihren symbolischen Charakter beweist die Technik nicht nur durch ihren Zweck, Bedeutungen zu schaffen, sondern ebenso damit, wie sich in ihr das Vermögen »Mensch« äußert, in Kultur zu leben.

Dennoch hat Flusser kein weites Verständnis von Technik, sondern ein enges, wenn auch nicht im herkömmlichen Sinne. In der Technikphilosophie kursiert eine Reihe von Technikbegriffen, welche man in der Regel in Begriffe enger, mittlerer und weiter Reichweite unterscheidet. Ropohl (2010) schlägt außerdem vor, Strategien der Begriffsverwendung zu differenzieren. Dem folge ich, gehe aber von einer anderen Leitunterscheidung aus und schlage vor, nicht wie Ropohl eine nominalistische gegen eine essentialistische Verwendungsweise auszuspielen, sondern zunächst eine artefaktbezogene von einer handlungsorientierten Begriffsverwendung zu unterscheiden. Es ist eine ganz andere Perspektive, Technik auf eine bestimmte Sorte von Gegenständen zu beziehen (durchaus eine nominalistische Verwendung), welche sodann in Klassen mit engerer (moderne technische Artefakte/Sachsysteme), mittlerer (allgemein Werkzeuge, Maschinen, technische Systeme) oder weiter (alle vom Menschen hergestellten Dinge) Extension weiter unterschieden werden könnte – oder im Hinblick auf einen Typ von Handlungen. Diese erste Unterscheidung scheint mir die »Vielfalt möglicher Bedeutungen« des Technikbegriffs, welche Ropohl zu Beginn seines Aufsatzes aufzählt, besser zu treffen, ohne dass man dabei von einem Wesen der Technik sprechen oder gegen eine solche Rede polemisieren müsste. Ropohl stellt fest:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Mal meint ›Technik‹ eine Menge künstlicher Gegenstände, mal ein spezifisches Können, mal ein besonderes Wissen, mal eine bestimmte Form des Handelns und mal die Quintessenz menschlicher Weltbemächtigung [...].« (Ropohl 2010, 41)

Diese Verwendungsweisen spiegeln sachlich meine Leitunterscheidung wider, weil die artefaktbezogene Sicht, die durchaus ebenso auf Sachsysteme bezogen sein kann, auf Resultate menschlichen Handelns abzielt und hierbei vom Handeln selbst absieht. Dagegen nimmt die handlungsorientierte Perspektive den Prozess eines technischen Gegenstands- oder Weltbezugs in den Blick. Da man gemeinhin ein technisches Handeln als ein planmäßiges, wiederholbares Handeln versteht, welches auf eine nichtzufällige Zweckrealisierung aus ist, darf man davon ausgehen, dass ein solches Handeln ein »spezifisches Können« und ein »besonderes Wissen« umfasst. Diese handlungsorientierten Verwendungen des Technikbegriffs lassen sich dann ebenfalls in enge (Herstellen von Artefakten und technischen Systemen), mittlere (Herstellen, Entwickeln und Nutzen von technischen Artefakten/Systemen) und weite (schematisches, regelgeleitetes Handeln im Allgemeinen) Verwendungsweisen unterteilen (vgl. die Tabelle in Banse und Hauser 2010, 22). Quer hierzu liegt die prinzipielle Unterscheidung von Technik und Natur, wonach Technik das vom Menschen Gemachte bzw. menschliches Handeln bezeichnet und Natur das Gegebene bzw. natürliche gegenüber technischen Vorgängen meint.

Letzteres Unterscheidungskriterium zwischen ›technisch‹ (im Sinne von künstlich) und ›natürlich‹ findet sich zwar in Flussers Definition der Technik als »Verbum« des Menschen wieder. Ein weiter Technikbegriff kritisiert die Einengung der Technik aufs Artefaktische/Sachtechnische und betont, wie Flusser, auch das Performative; er zielt auf Technik als einen Typ von Handlung ab. In diesem Verständnis bezieht sich Technik nicht nur auf die Resultate von Handlungen, sondern umfasst das Herstellen und Verwenden von Artefakten/sachtechnischen Systemen, und berücksichtig etwa sozial-ökonomische Kontexte, in denen diese Handlungen stattfinden (Banse und Hauser 2010, 17-22). Doch diese Kontexte berücksichtig Flusser gerade nicht. Im Gegenteil, bei ihm ist jeder Kontext gleichbedeutend; in der Nachgeschichte geht es immer um die Manipulation von Symbolen, in der Geschichte um das Herstellen von Werken usw. Flusser ist hier extrem abstrakt. Er bezieht Technik zwar einerseits nicht allein auf das Herstellen von Artefakten oder sachtechnischen Systemen, sondern deutet auch das Schreiben eines Briefes als technischen Vorgang (Zweckrealisierung und Informierung!), sieht dabei aber konsequent von jedem Kontextparameter ab. Da Flusser Technik als Handlung im Paradigma der handwerklichen Fertigung von Werken denkt, weitet er das enge Technikverständnis radikal aus und bezieht es letztlich auf alle kulturellen, d.h. alle nicht natürlichen Vorgänge. Damit hat er we-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

der ein enges Technikverständnis im geläufigen Sinne noch ein weites, sondern ein technizitisches Kulturverständnis. Kultur ist auf Technik im engen Sinne reduziert. Dies hat Konsequenzen für die Weise, in der Flusser überhaupt über Gemeinschaft und Sozialität nachdenkt (und nachdenken kann).

3.3 Gemeinschaft und Sittlichkeit

Auf das nachgeschichtliche Verhältnis Mensch-Mensch geht Flusser aus zwei Richtungen ein. Zum einen geht er von einem Wandel der Lebensform aus, zum anderen von einem Wandel der Kommunikation. Da Kommunizieren wesentlich ein intersubjektiver Vorgang ist, dechiffriert Flusser (2007b, 250) an den Kommunikationsformen seiner Zeit das Muster eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Handelns. Das heißt: Flusser betrachtet zwischenmenschliche Beziehungen nach dem Muster des Austausches von Botschaften, welches grundlegend durch Medien (und Codes) vermittelt und determiniert ist. Nach der Darlegung seiner Diagnose gilt es daher, seinen Begriff der Kommunikation kritisch zu rekonstruieren.

3.3.1 Kurze Geschichte der Lebensformen

Flusser beginnt seine kurze Geschichte der Lebensformen abermals mit der neolithischen Revolution. Diesmal hebt er auf das Sesshaft-Werden durch Ackerbau und Viehzucht ab: Das sesshafte Leben charakterisiere die Epoche der Geschichte. In der Nachgeschichte würden wir ähnlich wie in der Vorgeschichte in ein neues Nomadentum übergehen (Flusser 2005m, 152), so die These. Den Unterschied zwischen Sesshaften und Nomaden erläutert Flusser so, dass »Seßhafte sitzen und Nomaden fahren« (2005m, 153). In Dörfern oder Städten sitzend be-sitzen die Sesshaften, während Nomaden umherziehend er-fahren, so seine Ausbuchstabierung dieses Wortspieles; die einen leben in Gewohnheiten (wohnen), die anderen in Gefahren (fahren). Nomaden und Sesshafte bewegen sich jeweils anders in der Welt. So haben Weg und Ziel für einen Nomaden eine ganz andere Bedeutung als für einen Sesshaften:

»Nomaden sind Leute, die hinter etwas herfahren, etwas verfolgen. Etwa zu sammelnde Pilze oder zu tötende Tiere oder zu melkende Schafe. Gleichgültig, welches das verfolgte Ziel ist, das Fahren ist keineswegs beendet, wenn es erreicht wurde. Alle Ziele sind Zwischenstationen, sie liegen neben dem Weg (griechisch metodos), und als Ganzes ist das Fahren eine ziellose Methode. Ganz anders als das Pendeln des Seßhaften zwischen privat und politisch ist das Fahren des Nomaden ein offenes Schweifen.« (Flusser 2005m, 155)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Flusser geht es nicht darum, dass Sesshafte sich auch bewegen, Nomaden auch ruhen, sondern zu demonstrieren, wie sich die Typik beider Lebensformen durch ihre andersartige Erfahrung von Raum und Zeit unterscheidet:

»Das heißt zuerst einmal, daß man Seßhafte im Raum lokalisieren kann (sie haben Adressen), während Nomaden erst im Raum-Zeit-*Kontinuum* definiert werden können.« (Flusser 2005m, 153, Hervorh. S.A.)

Zur Lokalisierung eines Sesshaften muss man die Raumkoordinaten und ein Zeitdatum wissen. Ein Nomade hingegen lässt sich nicht auf diese Art lokalisieren. Man kann nur die Stelle angeben, an der er zu einer bestimmten Zeit *gewesen ist*. Für diese flüchtige Verortung benötigt man Raumkoordinaten und eine Uhrzeit. Diese Verschiedenheit meint nicht nur, dass ein Nomade andere Wege nimmt als ein sesshafter Städter (das können zwei verschiedene Städter schließlich auch), sondern dass Wege sich für Städter typischerweise wiederholen, während Nomaden stets weiterziehen. Die alltägliche Fortbewegung des sesshaften Städters ist die der Auskehr und Einkehr, routinierte Wege morgens vom Wohnort aus zu stets denselben Orten in der Stadt und abends wieder zurück. Der Städter kann *pendeln*, weil er einen fixen Ort hat, von dem aus er seine Wege organisieren kann; alle seine Bewegungen in der Stadt beziehen sich auf diesen Ort, von dem sie strahlenförmig weg- und auf ihn hinweisen. Der Wohnort ist das Zentrum der Bewegung jedes Städters, der Nomade hingegen bewegt sich ohne Zentrum. In seinem Dasein gibt es keinen solchen Ort mit einer herausragenden, existentiellen, Bedeutung.

Flusser spielt mit dieser Gegenüberstellung der Lebensformen auf die politische Ordnung einer Gesellschaft an. Das Grundschema dieser Ordnung sei die antiken Republik, die Polis. Die politische Ordnung der Republik schematisiert Flusser zwar mit Verweis auf Platon,[38] er greift darüber hinaus aber nicht auf antike Staatstheorien zurück. Sein Politikbegriff ist vielmehr an einer bestimmten Lesart Hannah Arendts geschult.[39] Nach dieser Lesart Flussers, die ich hier rekonstruiere, modelliert Arendt

38 | Der Verweis, in dem Flusser keinen Text angibt, sondern nur den Namen Platon nennt, bezieht sich auf die Untersuchung der drei Raumtypen »Häuserraum (oike)«, »Martkplatz (agora)«, und dem »Hügel (temenos)« (Flusser 1998b, 45). Offensichtlich läßt sich Flusser hier von Platons Politeia (2005) inspirieren, in der das Buch 2 die soziale Gliederung der Polis, des antiken Stadtstaates, bespricht.

39 | Flussers Lesart beschränckt sich weitestgehend auf Arendts zweites Kapitel »Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten«, wobei er freilich auf die analytischen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

(2010) in »Vita activa oder vom tätigen Leben« (orig. The human condition, 1958) ein bestimmtes Verständnis der antiken Polis und ernennt es zum Vorbild und damit zur normativen Kontrastfolie des modernen Stadtlebens: Nach Arendt basiert die antike Polis auf dem Axiom der Unterscheidung von privatem und öffentlichem Raum, die hier einer geographischen Trennung von Drinnen und Draußen, Wohnorten und Marktplätzen entspricht. Im Kern weist diese Unterscheidung auf zwei Dinge hin: Erstens hängt der Sinn menschlichen Tätigseins von dem Ort ab, an dem es sich vollzieht (Arendt 2010, 96). Zweitens gibt es Dinge, »die ein Recht auf Verborgenheit« haben und Dinge, »die nur, wenn sie öffentlich zur Schau gestellt werden, gedeihen können« (Arendt 2010, 90). Die Unterscheidung von öffentlich und privat benennt eine Grenze, die zwei komplementäre soziale Räume konstituiert, denen bestimmte Funktionen zukommen. Dem Bereich des Privaten, des Oikos (Haushalt), sind die für das Überleben notwendigen Tätigkeiten zugeordnet. Diese *Arbeit* (Produktion und Reproduktion) erledigen für gewöhnlich Sklaven und Frauen. Dem Bereich des Öffentlichen ist das *Politische* zugeordnet, welches solche Tätigkeiten umfasst, die sich um die genuin menschlichen Angelegenheiten kümmern, und der die freien Bürger der Polis nachgehen. In diesem Tun allein zeichnet sich der Mensch gegenüber den Göttern auf der einen und den Tieren auf der anderen Seite aus. Zum Öffentlichen gehören die Tätigkeiten des *Handelns* und *Sprechens*. In der Polis treffen freie Bürger ihresgleichen. Er ist deswegen frei von Herrschaft. Der private Raum hingegen ist hierarchisch gegliedert. Der Pater familias als Oberhaupt beherrscht die ihm untergebene Familie, zu der alle im Oikois lebenden Personen zählen. Im Privaten treffen Ungleiche aufeinander. Allerdings bleibt der öffentliche Raum der freien Bürger angewiesen auf das Erledigen des Notwendigen im Privaten sowie darauf, dass die Bürger das eigene Heim als einen Ort der Rückkehr wissen. Flusser übernimmt die funktionale Dichotomie von privatem und öffentlichem Raum von Arendt und macht sie zum Ausgangspunkt seiner Analyse:

»Ich habe Politik definiert als die Methode, dank welcher die Informationen weitergegeben werden, prinzipiell von Generation zu Generation. Es ist die Verantwortung der Politik, die neue Generation in den Kulturbetrieb einzuverleiben. [...] Wenn ich mich politisch engagiere,

---

Ergebnisse Arendts nicht weiter eingeht. Eigenartig ist außerdem, dass er die Leitunterscheidungen von Arendts Studie – Arbeiten, Herstellen, Handeln – gekonnt ignoriert. Damit sieht er von einer elaborierten, an die Tradition anschließenden Arbeitstheorie ab. Lesarten, die Arendts Position in analytischer Hinsicht stärker machen, finden sich bei Alfons Söllner (1990) und Alexandra Popp (2007).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wenn ich ein βιος πολιτικος (bios politikos) bin, dann habe ich Informationen ausgearbeitet und stelle sie im politischen Raum aus. Damit steht die Information anderen zur Verfügung. Man kann sie abholen. Die Politik ist da, damit das, was im Privatraum ausgearbeitet wird, in der Öffentlichkeit verfügbar wird, um dann wieder nach Hause getragen zu werden.« (Flusser 2009, 154)

Für Arendt wandelt sich das Politische mit dem Beginn der Neuzeit deswegen dramatisch, weil mit der Vergesellschaftung der Menschen die Differenz zwischen Privatem und Öffentlichem nicht nur unterlaufen wird, sondern beide Bereiche gleichsam vom Gesellschaftlichen überformt werden. Insgesamt bringt sie die Veränderung im Übergang zur Moderne auf die Formel einer Ablösung des Politischen durch das Gesellschaftliche. Gemeint sind folgende Verschiebungen: Erstens findet eine weitgehende Privatisierung des Öffentlichen statt. Was in der Polis Sache des privaten Haushalts war, wird zur öffentlichen Angelegenheit in Form der Nationalökonomie. Das Wirtschaften wird öffentlich. Dem entspricht zweitens, dass sich die neuzeitliche Gesellschaft nach dem Bild der Familie gliedert. Die Bürger der modernen Gesellschaft stehen zueinander wie die Mitglieder einer Familie, das Staatsoberhaupt übernimmt formal die Rolle des Pater familias. Während der personale, antike Pater familias im rechtsfreien Raum herrscht, herrscht im modernen Staat das Gesetz, somit herrschen Institutionen. Durch die demokratischen Institutionen herrscht das Volk. Weil alle herrschen, herrsche letztlich niemand. Arendt will hier auf die in Anschluss an Marx häufig vorgelegte Überlegung hinaus, dass in der modernen Gesellschaft Herrschaftsbeziehungen zwischen Menschen (wie im antiken Oikos) von der ›Verwaltung der Sachen‹ (Arendt 2010, 57; Freyer 1963, 100-106) abgelöst werden. Herrschaft bedeutet dann nicht mehr als Bürokratie, Verwaltung. Hiermit geht drittens eine Neuzuordnung der Tätigkeiten zu den Sphären des Privaten und des Öffentlichen einher. Während in der Polis Handeln und Sprechen in den Bereich des Öffentlichen gehörten, Arbeit in den Bereich des Privaten, wird mit der Neuzeit Arbeit öffentlich, was Handeln und Sprechen ins Private verdrängt. Dies führt nicht nur zu einer Qualitätsminderung herausragender Leistungen, sondern letztlich vernichten diese Verschiebungen den Bereich der Freiheit, die Möglichkeit des Freiseins im öffentlichen Raum. In dieser Lesart Arendts erklingt die Diagnose als ein elitäres Klagelied, wenn durch diese Neuzuordnung der Tätigkeiten der Bürger seiner traditionellen Wirklichkeit beraubt wird:

»Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch die Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

getrennt und mit ihnen verbunden sind, beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben.« (Arendt 2010, 73)

Der öffentliche Raum stellt in der Polis nicht nur das Reich der Freiheit, sondern darüber hinaus dasjenige dar, was das individuelle Leben überdauert. Genau hier klinkt sich Flusser mit seiner Todesanthropologie ein. Weil der antike öffentliche Raum auch als Gesamtheit der das einzelne Leben überdauernden Kulturdinge verstanden werden kann, ist er für Flusser der vortrefflichste Ort, an dem sich das (kulturelle) Wesen des Menschen entfaltet: An dem man sich gegen den Tod auflehnt. Daher ist es für ihn besonders dramatisch, wenn der öffentliche Raum verschwindet. Flusser folgt in dieser Einschätzung Arendt, verschiebt jedoch erneut den historischen Zeitpunkt und den Auslöser der Veränderung. Bei ihm wandelt sich die räumlich-politische Ordnung der Polis erst mit der Informationsrevolution:

»Die informatische Revolution strukturiert die informatische Lage um, genauer: Sie baut den öffentlichen Raum ab. Die Informationen dringen jetzt in den Privatraum, um dort empfangen zu werden. Geschäfte, Banken, Schulen, Kinos und alle übrigen öffentliche Orte werden von den neuen Technologien ausgeschaltet. Die Sender der Informationen müssen dank dieser Technologien nicht mehr publizieren, sondern sie können durch verzweigte Kanäle ihre Informationen an die einzelnen Empfänger verteilen lassen. Wo bisher der öffentliche Raum, der Stadtplatz, das Forum offen stand, werden in naher Zukunft strahlenförmig und netzförmig strukturierte Kanäle liegen. Die Menschen werden an den Ausgängen dieser Kanäle sitzen, um Informationen zu empfangen und zu senden.« (Flusser 2005e, 172)

Der öffentliche Raum wird infolgedessen funktionslos. Informationen werden in der neuen Stadt direkt von einem privaten Raum, einem Wohnort, Arbeitsplatz, Unternehmen usw. zum anderen privaten Raum gesandt. Das heißt, die Informationen sind nur noch in privaten Räumen anzutreffen, sie werden nicht mehr im öffentlichem Raum verhandelt. Entsprechend verliert der Bereich des Privaten seine herkömmliche Funktion. Der Zweck des Hauses in der Textwelt war es, das Verarbeiten der draußen gesammelten Eindrücke zu ermöglichen, einen Ort der Vertrautheit und ein Höchstmaß an Gewohnheit zu bieten.[40] Bedingung für diese Sphäre der Intimität ist die architektonische wie rechtliche Eingrenzung eines Ortes:

40 | Diese Funktion des Hauses formuliert sehr ähnlich bereits Otto F. Bollnow (1959, 1970).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Dächer sind Werkzeuge für Untertanen. [...] Sie ziehen die Grenze zwischen dem Hoheitsbereich der Gesetze und dem Privatraum des untertänigen Subjektes. Unter Dach gelten die Gesetze nur mit Reserven. [...] Mauern sind Verteidigungsanlagen gegen außen, [...] Sie haben zwei Wände: Die Außenwand wendet sich gegen gefährliche (draußen fahrende) Ausländer, potentielle Immigranten, die Innenwand wendet sich an die Häftlinge des Hauses, um für ihre Sicherheit zur haften.« (Flusser 2005k, 160-161)

Die neuen Medien überfluten den ehemals privaten Bereich: »Materielle und immaterielle Kabel haben es [das Haus] wie einen Emmentaler durchlöchert« (Flusser 2005k, 162). Privates und Öffentliches wird räumlich derart vermischt, dass eine Unterscheidung in privaten und öffentlichen Raum hinfällig wird, da das Überschreiten ihrer Grenze zum Zweck des Informationsaustauschs nicht mehr notwendig ist. Man muss nicht mehr pendeln, um Informationen zu empfangen oder zu senden. Entscheidend daran ist weniger der Gedanke, dass wir, anstatt ins Theater zu gehen, daheim vor dem Fernseher sitzen, sondern dass wir uns, selbst wenn wir uns an vermeintlichen öffentlichen Orten wie Supermärkten oder Kinos aufhalten, im Modus des Privaten verhalten:

»Der Supermarkt ist ein kuppelüberdachtes Labyrinth aus Technobildern, das den Zweck hat, seine Verbraucher zu verschlingen, seine Konsumenten zu konsumieren. Er hat weit geöffnete Tore, um die Illusion des freien Zutritts, also eines öffentlichen Raums, zu erwecken. Er gibt sich als ›Markt, Marktplatz‹, also als agora oder polis. Aber das ist ein Köder. Ein echter Marktplatz ist ein politischer Raum, weil er den Austausch von Dingen und Meinungen, ›Dialoge‹, gestattet. Der Supermarkt schließt Dialoge aus, und sei es nur, weil er von ›weißen und schwarzen Geräuschen‹, von ausgestrahlten Farben und Tönen erfüllt ist. In diesem Sinne ist er ein privater Raum, nämlich ein Raum für Privatmenschen (griechisch: idiotes).« (Flusser 2005i, 97)

Kino und Supermärkte, so die Apparatanalyse, sind derart aneinander gekoppelt, dass man im Kino zum Konsum im Supermarkt programmiert wird und umgekehrt. In diesen Privaträumen (Medien, s. Kap. 3.3.2) entstehen keine neuen Informationen. In ihnen finden nicht nur keine Gespräche statt, sondern man kann, weil sich alle gleich verhalten, nicht einmal aus dem Verhalten der anderen neue Informationen gewinnen. Die informatische Umstrukturierung führt infolgedessen zu einem Bedeutungswandel von Orten in der Stadt und zu einer Veränderung der alltäglichen Wege, der Art des Bewegens und Wohnens.

Das Ende der Politik benennt folglich die negative Variante der Nachgeschichte, de-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ren positiven Gegenpart Flusser ja als Umstellung von Subjekten zu Projekten entwirft. Beide Varianten entsprechen einer nomadischen Lebensform, die durch ein ganz anderes raumzeitliches Schema charakterisiert ist als die Sesshaftigkeit. Weil sich das Raum- und Zeiterleben für den Nomaden der Nachgeschichte so grundlegend ändert, ist er auf neue Konzepte von Raum und Zeit angewiesen. Flusser skizziert seinen Vorschlag dafür in Abgrenzung vom Lebensraum der sesshaften Städter, welche in ihren Städten wie in großen Kisten leben:

»Die Kiste kann viele Kilometer lang und breit sein. Aber sie hat nur eine Höhe von einigen Metern und kaum eine Tiefe. Sie sitzt gleichsam auf dem Boden.« (Flusser 1991, 20)

Der Kistenraum teilt sich normativ, rechtlich und materiell in die Bereiche des Privatraums und des öffentlichen Raums. Hinzu kommt die Seite, zu der hin die Kiste einzig offen ist, nämlich nach oben, zum sakralen Raum, von dem das Subjekt (als Untertan) seine Gesetze empfängt. Die Mauern der Häuser, der geschlossenen Wohnkisten in der Stadtkiste, etablieren damit nicht nur die Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem, sondern ebenso die Stellung seiner Bewohner zum Hoheitsgebiet des Sakralen oder der Gesetze, nach denen das sesshafte Leben geordnet ist. Das Leben unter einem Dach assoziiert Flusser mit dem Selbstverständnis des Menschen als Subjekt, das sich einer Autorität, sei es der göttlichen oder der Autorität der Vernunft in Form von Naturgesetzen, unterwirft.

Flusser schlägt vor, das städtische Leben der Nachgeschichte demgegenüber als ein Netz zu modellieren. Die Struktur des Netzes lässt sich nicht mit Grenzen beschreiben, die Umgrenzung des Netzes ist offen, es hat kein Zentrum. Netze bestehen nicht aus geometrisierbaren Räumen, sondern aus Knoten und Kanten. Daher pendeln Informationen und Menschen in einer solchen Netz-Stadt nicht gleichförmig zwischen Haus und Marktplatz (Arbeitsplatz), sondern bewegen sich spontan, flexibel, sprunghaft. Um die neue Stadt modellieren zu können, sei daher der Paradigmenwechsel vom geographischen Stadtbild zum topologischen nötig: »Wir sollten [...] die Stadt nicht als einen geographischen Ort, sondern als Krümmung in einem Feld ansehen« (Flusser 1990b, 173). Wie Flusser meint, erscheint uns dieser Vorschlag genau deswegen noch eigenartig, weil wir erstens noch im Code der Texte, somit der Daseinsform der Kiste, programmiert sind, und weil wir zweitens noch nicht gelernt haben, Technobilder durch ein Übersetzen in Begriffe zu verstehen. Flussers Stadtmodell des Netzes versteht er als einen solchen Übersetzungsvorschlag mathematischer Raumkonzepte, indem er Begriffe wie »Relationsfeld«, »Krümmung«, »Entropie«, »stehende Wahrscheinlichkeitswelle«, »Wellental« zu deuten versucht:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

»Demzufolge könnte die Stadt als eine Krümmung im Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen – als ein Wellental – angesehen werden. Ihre Funktion wäre, menschliche Möglichkeiten zu realisieren.« (Flusser 1991, 28)

Diese neuen Städte sind Ballungszentren von Informationen und zwischenmenschlichem Austausch. Während wir uns die Natur als ein Universum aus Punkten vorstellen, die zu einer gleichmäßigen Verteilung tendieren (zum Wärmetod), müssten wir die neuen Städte und die neuen Häuser als Verknotungen und Unregelmäßigkeiten gegenüber dieser natürlichen Tendenz des Universums ansehen. Städte müssen informativ und damit negentropisch werden:

»Aus einer solchen Sicht ist die Stadt ein negativ entropischer, unwahrscheinlicher Klumpen, dessen Funktion es ist, der allgemeinen Tendenz der Welt zur Entropie (zum Wärmetod) zu widerstehen und Informationen zu schaffen.« (Flusser 1991, 28)

Die Stadt als strukturierendes Medium des Handelns auf Gegenseitigkeit soll in der Nachgeschichte netzförmig werden. An die Form des Netzes, d.h. an eine bestimmte Kommunikationsstruktur, bindet Flusser seine Utopie der »telematischen Gesellschaft«.

3.3.2 Netzförmige Dialoge und telematische Gesellschaft

Die Beziehungen zwischen Menschen, die durch den Stadtraum strukturiert und ermöglicht werden, sollen also die Form eines Netzes annehmen. Dies dokumentiert Flusser durch eine Kontrastierung verschiedener Kommunikationsformen. Er unterscheidet dazu Arten der Informationsübertragung, die er »Kommunikationsstrukturen« (Flusser 2007a, 16) oder – missbilligend – ebenfalls »Medien« nennt (Flusser 2007b, 271). Als Medium kann alles genutzt werden, was es ermöglicht, codierte Botschaften zu übertragen. Flusser hat demnach einen weiten Medienbegriff (Rosner 1997), der sich am Transportmodell orientiert (Engell 2000), nach dem Medien die Kanäle zur Übertragung von Botschaften sind:

»Medien sind Strukturen (materielle oder nicht, technische oder nicht), in denen Codes funktionieren. Danach sind Telefon und Schulklasse, der Körper und der Fußball Medien: sie erlauben den Codes zu funktionieren, und zwar jedes Medium auf seine spezifische Weise.« (Flusser 2007b, 271)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Medien, d.h. die *materialen Strukturen der Kommunikation*,[41] unterteilt Flusser ausgehend vom mathematischem Modell der Informationsübtragung in zwei Klassen: *Diskurse* und *Dialoge*. Diskurse sind solche Kommunikationsstrukturen, in denen Sender Informationen an Empfänger verteilen. Sie dienen dem Zweck der Informationsweitergabe und -bewahrung. Dialoge sind solche Strukturen, in denen Informationen mit dem Zweck ausgetauscht werden, eine neue Information herzustellen. Eine solche neue Information entsteht keineswegs aus dem Nichts, sondern aus der Manipulation und Modifizierung bestehender Informationen. Diskursiv und dialogisch sind dabei Attribute des Gebrauchs von Medien, nicht der Medien selbst. Medien wie Plakate und Kinos, mit denen für gewöhnlich ein Sender Botschaften an viele Empfänger richtet, können dialogisch gebraucht werden, wenn man z.B. die Plakate »mit Graffiti bekritzelt« oder »die Leinwand mit Eiern bewirft« (Flusser 2007b, 272). Entsprechendes gilt für Medien wie Börsen und Dorfplätze, die typischerweise dem Austausch und dem Modifizieren von Informationen dienen, aber ebenso diskursiv zur bloßen Verbreitung von Informationen gebraucht werden können. Die Unterscheidung zwischen Diskurs und Dialog beruht demnach auf der Handhabung der Kommunikationsstrukturen und richtet sich nach dem Zweck: ob sie Informationen bewahren oder modifizieren. Hierin weist Flusser (2007b, 274), und daher betont er diese Unterscheidung, den beiden Strukturen einen unterschiedlichen *politischen* Charakter zu, wonach Diskurse *konservativ* und Dialoge *revolutionär* seien.

In seiner Ausdeutung dieser Strukturen weist Flusser (2009, 32) Diskursen und Dialogen typische Formen zu, die er durch geometrische Figuren veranschaulicht. Diskurse unterscheidet er in Theater-, Pyramiden-, Baum- und Amphitheaterdiskur-

41 | Sowohl Michael als auch Hanke lesen aus Flussers Texten einen mehrdeutigen Medienbegriff heraus. Ich wage dies zu bezweifeln; Flusser verwendet den Medienbegriff eindeutig semiotisch. Wie Michael anführt, verwende Flusser die Bezeichnungen Code und Medium in dem Sinne ambivalent, dass er an einer Stelle z.B. vom Bild als Medium, an anderer Stelle vom Bild als Code spricht (Michael 2009, 34). Dies erklärt sich jedoch dadurch, dass ein Bild nach Flussers semiotischer Auffassung zweifelsohne sowohl Medium als auch Code ist, und zwar in dem Sinne, dass ein konkretes Bild die Materialisierung oder die Ausdrucksseite des Codes Bild ist und als solches ein Medium. Das Verschlüsselungsprinzip »Code« realisiert sich in Medien, d.h. in materialen, konkreten Übertragungsstrukturen. Hanke (2009) hingegen schlägt eine bedenkenswerte Differenzierung von Flussers Redeweise von Medien nach vier Gesichtspunkten vor: a. Synonym zu Kommunikationsstruktur, b. Chiffre für Massenmedien, c. Synonym für Zeichen, d. Mediation zwischen Mensch und Welt; ich meine allerdings, dass sich auch diese Gesichtspunkte zwanglos in einer semiotischen Ausdeutung von Flussers Medienbegriff verorten lassen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

se, und ordnet ihnen theatralische, pyramidale, baumartige und amphitheatralische Medien zu. Dialoge unterscheidet er in Kreis- und Netzdialoge, wie Abbildung 3 »Diskurstypen nach Flusser« und Abbildung 4 »Dialogtypen nach Flusser« illustrieren.[42] Diese Kommunikationsstrukturen unterscheiden sich darin, welche Möglichkeiten des Informationsflusses sie bieten oder verhindern. Theatralische Medien wie »Volksschulen« und »Kinos« (Flusser 2007b, 275) verteilen ihre Informationen an Empfänger, die –wie im Theater – um den Sender herum in einem Halbkreis sitzen. Gleichermaßen verbildlicht eine Pyramide die Art der Übertragung, bei der von einem Sender an der Spitze der Pyramide aus Informationen stufenweise weitergegeben werden. Beim Weiterreichen von oben nach unten werden die Informationen zugleich horizontal verteilt, so dass schrittweise die Zahl der Empfänger steigt. Beispiele für diesen Kommunikationsfluss von oben nach unten sind »Kirche« und »Betriebsorganisation« (Flusser 2007b, 275). Baumartige Medien, wie »wissenschaftliche Institute und öffentliche Ämter« (Flusser 2007b, 275), funktionieren ähnlich, wobei die Informationen auf dem Weg ihrer Verteilung durch die Verästelungen des Baums aufgespalten und dann proportionsweise verteilt werden, was die baumartige Informationsübertragung weniger konservativ als die der »Informationskonserven« (Flusser 2007b, 274) Kirche und Betriebsorganisation macht. Außerdem sendet der Baumdiskurs nicht von einer Spitze aus, sondern aus einer Krone heraus. Die Strukturen unterscheiden sich folglich in ihrem »autoritären Charakter«, »weil in den Baumstrukturen die Übertragung nicht durch Tradition und Religion, sondern durch Kritik und Analyse geschieht«, was dafür sorgt, dass »Autorität und Hierarchie« hier »einen Aspekt der Widerrufbarkeit« erhalten (Flusser 2007b, 277-278). Wie Baumdiskurse ihren Ursprung in Pyramidendiskursen haben, so stellen Amphitheaterdiskurse eine Weiterentwicklung von Theaterdiskursen dar. Im räumlichen Bild gesprochen fällt hier die Wand, vor der der Sender auf der Bühne steht, weg; Amphitheaterdiskurse senden zeitgleich in alle Richtungen. Typische moderne Kommunikationsstrukturen (Medien) dieser Art seien Presse, Radio und Television.

Bei Kreisdialogen, deren Form das Schlagwort des »runden Tisches« veranschaulicht, kommunizieren die Beteiligten in einem Kreis einander zugewandt solange ihre mitgebrachten Informationen, bis sie diese auf einen gemeinsamen Nenner gebracht haben. Dieser Nenner kann dann als neue Information diskursiv verbreitet werden,

42 | Diese Illustrationen finden sich (für jede Struktur einzeln) im ersten Kapitel der Vorlesung »Umbruch der menschlichen Beziehungen« (Flusser 2007a, 16-34). Die Skizzen, die ich hier in zwei Abbildung zusammengefügt habe, stammen von einer Webseite von Joachim Paul über Vordenker des Internets, http://www.vordenker.de/internet/internet.htm, (10.03.2012).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

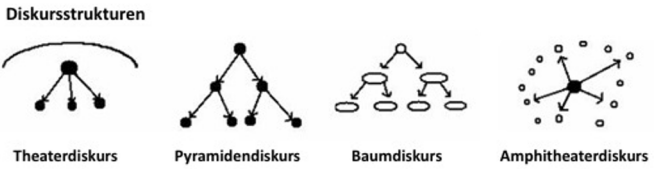

Abbildung 3: Diskurstypen nach Flusser

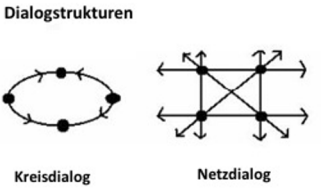

Abbildung 4: Dialogtypen nach Flusser

so wie es »Komitees, Laboratorien, Kongresse und Parlamente« (Flusser 2007a, 29) praktizieren. Bei Dialogen erübrigt sich durch ihre Struktur die Rollenverteilung in Sender und Empfänger, da es um einen Austausch und nicht um ein Senden von Informationen geht. Gleiches gilt für Netzdialoge, die bei Flusser eine Art Archetyp aller Kommunikationsstrukturen sind:

»Diese diffuse Kommunikationsform bildet das Grundnetz (reseau fondamental), welches alle übrigen menschlichen Kommunikationsformen stützt und letzlich alle von Menschen ausgearbeiteten Informationen in sich aufsaugt. Beispiele dafür sind Gerede, Geschwätz, Plauderei, Verbreitung von Gerüchten.« (Flusser 2007a, 32)

Problematisch ist für Flusser nun an der gegenwärtigen Situation, dass diese Medien vornehmlich diskursiv gebraucht werden, was zu einer Gleichschaltung der Massen führe. Gegenüber der Dominanz der (vermeintlich passiv gebrauchten) Massenmedien sind die gegenwärtigen – technisch gesehen – archaischen Dialogformen Post und Telefon völlig machtlos. Flussers phänomenologische Analysen des Fernsehens und Telefonierens führen den unterschiedlichen politischen Charakter dieser Medien vor. Während eine Auseinandersetzung mit dem Telefonieren zu Flussers Zeit eher unge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wöhnlich war, fügt er sich speziell in seiner Auseinandersetzung mit dem Fernsehen in die zeitgenössische Kritik an den Massenmedien ein (Adorno 1997; Enzensberger 2000), deren gemeinsames Plädoyer darauf hinausläuft, sich nicht von der Fernsehindustrie zum passiven Konsumenten machen zu lassen, der vom Fernsehsessel ins Kino, von dort in den Supermarkt läuft usw.

Beide Medien, Fernsehen und Telefon, sind Apparate und weisen deren Charakteristik auf. Seine entscheidende Beschränkung hat das Telefonieren allerdings darin, nur einen auditiv-linearen Code übertragen zu können. Mimik und Gestik bleiben außen vor. Damit ist das Telefonieren dem semantischem Reichtum der Technobilder des Fernsehens haushoch unterlegen. Sowohl diese codiale Beschränkung als auch den Nachteil eines asymmetrischen Verhältnisses zwischen den Gesprächspartnern meint Flusser technisch überwinden zu können. Hierzu müsste eine Kommunikationsstruktur geschaffen werden, die symmetrische Dialoge aller mit allen in allen Bedeutungsdimensionen zulässt, sprich den Code der Technobilder von jedem zu jedem transportieren kann. Erste Anzeichen in diese Richtung erkennt Flusser in den Medien »Videobänder«, »Fernsehkanäle, »programmierte Erziehung« sowie »vernetzte Computer« (Flusser 2007b, 307). Mit dem Computer wird die Vorstellung eines idealen, eines den anthropologischen Anforderungen maximal entsprechenden Mediums verbunden. Wie alle Medien können Computer prinzipiell dialogisch oder diskursiv verwendet werden. Je nach Art der Handhabungen führt uns unser Gebrauch daher entweder in die Bodenlosigkeit oder zu einem neuen sinnhaften Leben:

»Entweder wird das Telefonnetz als Modell künftig sich immer weiter verzweigender Netze dienen, zum Beispiel für reversible Videonetze und Computerterminals, und in diesem Fall gehen wir einer telematischen Gesellschaft der Anerkennung des anderen und der Selbsterkenntnis im anderen entgegen. Die Alternative ist eine zentral gesteuerte und programmierte Massengesellschaft. [...] In einem dem Anschein nach so harmlosen Werkzeug wie dem Telefon sind diese beiden Möglichkeiten sichtbar. Es hängt zum Teil von uns ab, welche dieser Möglichkeiten Wirklichkeit wird.« (Flusser 1993b, 191-192)

Computern wird ebenso in raumzeitlicher Hinsicht das Potential zugesprochen, ein ideales Mittel zum Überleben in der Nachgeschichte zu sein. Bei gegebener Infrastruktur ist die Computerkommunikation per se nicht an bestimmte Orte gebunden, so Flussers euphorische Erwartung. Netzdialoge wirken durch die Beteiligung aller und die Offenheit der Netzstruktur weder »massifizierend«, noch drohen sie, sich wie Expertendialoge zu spezialisieren. Das ist nicht nur naiv und vereinfachend angesichts der Nutzungsweisen verschiedener Kommunikationssituationen, sondern transformiert zugleich seine Sinnfrage, also die Frage nach dem Überleben angesichts des

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Todes, in ein technisches Problem: Zunächst formuliert er die Lage seiner Gesellschaft als Problem, welches er dann technisch meint lösen zu können (bzw. durch die richtige Handhabung einer technischen Struktur). Auf diese technizistische Sicht Flussers auf seine Gesellschaft weist auch Elizabeth Neswald (1998, 128) hin, wenn sie betont, dass Computer bei Flusser zu Problemlösern der Textwelt werden sollen. Neswald, die Flussers Texte auf seine »apokalyptischen« und im weiten Sinne »religiösen« Figuren untersucht, deutet Flussers Werk als eine Suche nach dem Sinn, d.h. nach einer Erfahrung von Einheit mit der Welt, die mit der Menschwerdung abhanden gekommen ist. Die Krise der Gegenwart ist dann vor allem eine Sinnkrise, deren Lösung darin besteht, Sinn »wieder herzustellen«. Laut Neswald sucht Flusser hierfür nach einer transzendenten Instanz, die er im Computer findet:

»Die Stelle dieser neuen Instanz nimmt der Computer ein, dem die Fähigkeit zugesprochen wird, die ungenügende und aufgelöste Welt auf eine neue Weise zusammenzufügen, die Herrschaft der Zeit aufzuheben und durch die telematische Vernetzung die beziehungslosen Bestandteile der Welt sowie die vereinzelten Menschen im Netz zusammenzufügen.« (Neswald 1998, 9)

Flussers Diagnose ist zweifelsohne insofern die einer Sinnkrise, als der »Kampf« gegen die Absurdität eines Daseins zum Tode darin besteht, dem Leben trotz dieser Gewissheit einen Sinn zu geben, oder anders formuliert: informative Zustände als negentropische Auflehnung gegen den Tod herzustellen. Mir scheint jedoch, dass Computern hierbei primär die Rolle eines Mittels zukommt: Sie werden nicht selbst zu einer sinnstiftenden Instanz, sondern zum Mittel der Auflösung der Sinnkrise.

Als ein solches Mittel sollen Computer dazu dienen, eine neue Art von dialogischer Gemeinschaft herzustellen. Für dieses neue dialogische zwischenmenschliche Verhältnis sei es notwendig, die Kategorie des Subjektes durch die des Projektes zu ersetzen. Der Vorgang des Projizierens sei, anders als der des Erkennens von Welt, auf Intersubjektivität angewiesen – schließlich geht es darum, auf die sinnentleerte Welt gemeinsam eine neue Bedeutung zu projizieren. Projizieren ist ein konstruktiver Vorgang. Wenn zwischenmenschliche Beziehungen so bedeutsam für die Nachgeschichte sind, dann rückt die Kommunikation in den Fokus der Gestaltung von Gesellschaft:

»Diese Einsicht nun, wonach die einen jeden von uns mit anderen verbindenden Fäden unser konkretes Dasein ausmachen, wonach (um dies anders zu sagen) die Kommunikation die Infrastruktur der Gesellschaft ist, führt zum Errichten der Informationsgesellschaft im hier gemeinten Sinn dieses Wortes.« (Flusser 2005o, 144)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Offenkundig komplettiert sich Flussers a-historisch gesetzte Todesanthropologie, nach der das Wesen unseres Menschseins in unserer Verdammnis zur Kommunikation liegt, mit seinem Vorschlag für eine »neue« Anthropologie des Projekts, die er aus einer historischen Diagnose eines Wandels begründet. Hier schließt sich ein Zirkel. Dank dieses Zirkels erscheint die »Informationsgesellschaft« der Nachgeschichte als eine Art Verwirklichung des wahren Wesens des Menschen. Hinreichend aufgeklärt erkennt man in der Informationsgesellschaft den Ausdruck dieses Wesens als Realisierung jener Daseinsform, »in der sich das existentielle Interesse auf den Informationsaustausch mit anderen konzentriert« (Flusser 2005o, 143). Die Gesellschaft, in der sich dieses Menschenbild verwirklicht, nennt Flusser »telematische Gesellschaft«, da sie auf der Technik der Telematik basiert, »jene[r] Technik, dank welcher wir einander näherrücken, ohne dabei irgendwelche Anstrengungen machen zu müssen« (Flusser 2005o, 145). Mit dieser Anthropologie der zwischenmenschlichen Fäden beantwortet Flusser die Frage nach unserer gewandelten Daseinsform in der Computerwelt, und zwar speziell für das Verhältnis Mensch-Mensch. Entweder stehen wir in wahrhaft intersubjektiven Relationen zueinander, oder wir verkommen in der Einsamkeit: entweder computerisierter Netzdialog oder amphitheatralisches Fernsehen.

Mit diesem Ausblick auf die »telematische Gesellschaft« (Flusser 1990d, 73) stellt sich Flusser in die Tradition sozialpolitischer Entwürfe, die auf Platons »Politeia« zurükgehen und die seit Thomas Morus (1960) Wiederaufnahme dieser Form der Zeitkritik in der Renaissance *Utopien* heißen. Die »Nicht-Orte«, die Morus in »Utopia« (Orig. 1516), Tommaso Campanella (1960) in »Civitas Soli« (Orig. 1623) und Francis Bacon (1960) in »Nova Atlantis« (Orig. 1627) beschreiben, verstehen sich als Gegenentwürfe zu den bestehenden sozialpolitischen Verhältnissen.[43] Auch Flusser inszeniert seine telematische Gesellschaft als Gegenentwurf, der einem vermeintlich sozialpolitischen Ideal folgt: Jeder soll mit jedem in einer Beziehung stehen und gemeinsam gegen den Tod kommunizieren. Die Telematik, die computertechnischen Vernetzung, macht in über diese Tradition hinaus nicht nur anschlussfähig für Debatten um virtuelle Gemeinschaften, wie sie z.B. von Howard Rheingold (1994) in den

43 | Weil bei Bacon der wissenschaftliche Fortschritt im Zentrum steht, ist strittig, ob er überhaupt eine Sozialutopie entwirft oder ob er nicht viel mehr eine ideale Forschungspraxis beschreibt (vgl. Saage 1998). Wegen des Zusammenhangs von wissenschaftlicher und technischer Entwicklung ließe sich diskutieren, inwiefern bei Bacon bereits eine technikgetriebene Utopie vorliegt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

neunziger Jahren angestoßen wurden, sondern auch für solche Phantasien, die das Internet als einen Raum imaginieren, in dem einer wahren ›herrschaftfsfreien Öffentlichkeit‹ nichts mehr im Wege steht.[44] Während die Verfechter des »Mythos Internet« (Roesler 1997) jedoch darauf bestehen, im Internet einen Raum der Gleichberechtigung und des freien Austauschs zu sehen (Maresch 1997; Roesler 1997), ist festzuhalten, dass Flussers telematische Gesellschaft im Kern auf einer bipolaren Beziehung zwischen einem »Ich« und einem »Du« fußt (Bidlo 2009), an die Gemeinschaft sich nur sekundär anschließt. Mit Flusser gesehen entwickeln sich die revolutionären Projektionen auf den Raum des Internets vom Stichwort des Dialogs über das Stichwort »Interaktivität« (Roesler 1997, 180) hin zur Euphorie angesichts des Web 2.0 und der Social Networks als Prozess einer wahrhaftigen Beteiligung am Informationsfluss (Leiste und Röhle 2011). Damit reiht sich Flusser für Mersch (2006, 71-79) in die Utopisten ein, die eine Verwirklichung der idealen Gesellschaft (Stichwort: reziproke Teilnahme an Öffentlichkeit/Kommunikation) durch die Freisetzung der Potentiale moderner Technologien erreichen wollen, wie es Bertolt Brecht (2000) mit dem Radio oder Hans M. Enzensberger (2000) mit dem Fotokopierer visionierten. Wie unschwer ersichtlich ist, liegt in diesem euphorischen Optimismus gegenüber Netzmedien der Anknüpfungspunkt, der Flusser als einen Propheten des Internets erscheinen lassen kann (Guldin und Finger 2005, 1). Computer sind in dieser Vorstellung Mittel zum Zweck der Flusser'schen Anthropologie: *optimierte Ermöglichung der Todesvergessensbemühungen*.

3.3.3 Zum Kommunikationsbegriff

In theoretische Erklärungsnot gelangen solche Euphorien dann, wenn sie meinen, mit den Möglichkeiten des Internets (oder der Technik im Allgemeinen) entweder ein Problem lösen zu können (z.B. gesamtkulturelle Krisen), oder ein Wesen des Menschen verwirklichen zu können. Nicht nur müssten sie dann erklären können, was mit Krise oder Mensch gemeint ist (und diese Annahmen begründen); sie kommen schon allein dadurch in Schwierigkeiten, weil sie ihre Utopien einerseits auf der Vorstellung aufbauen, dass es sozialen Raum ohne Machtgefüge geben könnte (vgl. Maresch 2002) und andererseits die Frage des Miteinanders als technisches Problem denken, das mit technischen Mitteln zu lösen sei (vgl. Hubig 2006, 15-23).

Diese technizistische Verkürzung durchzieht das ganze Denken Flussers und tritt

44 | Interessanterweise knüpfen Utopien dieser Art, wie Alexander Roesler (1997) zeigt, weniger an Arendts als vielmehr an Habermas' Ideal der bürgerlichen Öffentlichkeit an.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

deutliche in seinen Kommunikationsanalysen zum Vorschein. Entscheidend ist, dass Flusser Kommunikation trotz seiner Polemik gegen die Popularisierung des Shannon'schen Modells als Informationsübertragung modelliert. Mit der Adaption des mathematischem Modells der Informationsübertragung und dessen Vokabular ist das Mensch-Mensch-Verhältnis zunächst als das einer symbolischen Übertragung einer Botschaft mittels Kanälen und in einem bestimmten Code zwischen Sender und Empfänger modelliert, was Abbildung 5 »Modell des Verhältnisses Mensch-Mensch« zeigt.

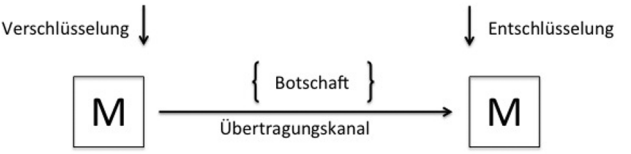

Abbildung 5: Modell des Verhältnisses Mensch-Mensch

Kommunikation reduziert sich daher auf Informationsübertragung, das Verhältnis Mensch-Mensch auf Kommunikationsstrukturen, welche zwei idealtypische Formen aufweisen: Diskurse und Dialoge. Was die Kommunikation als Praxis betrifft, sind ausgehend von dieser Grundlage Medien ausschlaggebend, weil Flusser diese als die Verbindungsstrukturen ansieht, die eine Botschaftsübertragung von einer Person zu anderen material ermöglichen. Die Codes strukturieren demnach die Form der Botschaften (ihre Bedeutungsdimension), die Medien strukturieren ihre Übertragung.

Was Flusser an diesen Kommunikationsstrukturen und damit an Medien interessiert, ist die Frage danach, wie sie den Codes zu funktionieren erlauben. Entsprechend definiert er seinen Medienbegriff in Abhängigkeit von Codes. Medien sind in diesem Sinne die material-situative Ermöglichungsbedingung dafür, dass Codes überhaupt funktionieren können – dass also kommuniziert werden kann. Vom Code aus gesehen fungiert all das als Medium, worin Codes funktionieren können. Flusser betont dies, um sich von einem engen Medienverständnis abzugrenzen, welches übersieht, dass Medien wie »Wartezimmer beim Zahnarzt oder die Küche« ebenso spezifische Kommunikationssituationen bedingen wie Presse und Hörfunk. Dabei sind Medien aber nicht nur Bedingung dafür, dass Codes überhaupt funktionieren können, sondern sie präfigurieren in gewissem Grad, wie Codes genutzt werden können: »Die französische Sprache funktioniert anders am Telefon, anders im Radio und wieder anders in der Tagespresse« (Flusser 2007b, 271). »Französische Sprache« meint hier

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

das System Sprache, also die konventionelle Ordnung von Symbolen. Dieser Code funktioniert je nach dem Medium (Telefon usw.), in dem er verwendet wird, anders, wobei ohne Zweifel auch das Sprechen einer Sprache als ein Medium des Codes verstanden werden kann. Als Strukturen, die die Funktionsweise von Codes prägen und bedingen, versteht Flusser Medien instrumentell. Sie dienen der Vermittlung von kodierten Botschaften, denen sie in dieser Vermittlung bestimmte Charakteristika aufprägen. In dieser instrumentellen Perspektive nimmt er ausschließlich drei Aspekte des Kommunizierens in den Blick:

- die Richtung(en) des Informationsflusses zwischen Sender und Empfänger (diskursiv/dialogisch),
- die Strukturierung der Übertragung durch das Medium sowie
- die Strukturierung der Bedeutung durch den verwendeten Code.

Diese Aspekte betreffen die Struktur möglicher Kommunikationen. Insofern ist es durchaus sinnvoll, sie genauer zu betrachten. Problematisch bleibt eine solche Analyse aber, wenn sie dabei stehen bleibt und dennoch behauptet, über eine Analyse dieser technischen Strukturen allein Rückschlüsse auf die politische und/oder die soziale Dimensionen ziehen zu können. Flussers erstes gewichtiges Problem liegt in dieser technizistischen Reduktion des Politischen und des Sozialen auf seine technischen Modelle. Sein zweites grundlegendes Problem ergibt sich aus einer technizistischen Verkürzung des Technischen selbst. Dies klang bereits in der Diskussion seines Technikbegriffes an. Mit Heidegger (2007) ist das Wesen der Technik nichts Technisches, was darauf hinweist, dass Technik nicht ein objekstufiger Allgemeinbegriff einer Klasse von Mitteln ist. Mittel sind nur im Hinblick auf Zwecke Mittel, und diese richten sich nach menschlichen Interessen, die wiederum sozial und politisch vermittelt sind. Flusser thematisiert die gesamte Dimension von Normen, Werten und Sittlichkeit schlicht nicht. Seine Utopie einer telematischen Gesellschaft beruht nach obiger Analyse somit auf folgenden Indikatoren:

1. Er übernimmt das normative Modell der Polis von Arendt und wendet dieses auf die moderne Großstadt an.

2. Seine These eines Umbruchs der Lebensformen mit der Informationsrevolution läuft auf die Annahme hinaus, dass sich das Leben seit der Antike bis zur Gegenwart nicht wesentlich verändert habe.

3. Er negiert damit nicht nur eine historische Entwicklung von der Antike bis zur Moderne, sondern ignoriert insbesondere die politische und soziale Entwicklung überhaupt und verkürzt so auch Arendts Überlegungen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

4. Da die Informationsrevolution eine technische ist, ist er zur Unterstellung einer technischen Determination der Lebensformen gezwungen.

5. Im Übrigen ist die technische Entwicklung durch die Beschränkung auf neuere Kommunikationsmedien (sowie Maschinen und Apparate) stark geschmälert.

An dieser Stelle sei mit Blick auf das folgende Kapitel 4 »Flussers Computerkonzept« Flussers Vorstellung eines perfekten technischen Mittels festgehalten, welches sich seiner Ablehnung der nach ihm geläufigen, passiven Form des Fernsehens entnehmen lässt. Kommunikationsmedien werden dann ihrer Zweckbestimmung am besten gerecht, wenn man vergisst, dass sie zwischen einem selbst und der Welt stehen, und einem dennoch den Bedeutungsreichtum der Welt möglichst umfassend vermitteln. Wie Kommunikation und Kultur, die als »Brücke« zur Welt diese dialektisch zugleich vermitteln und verbergen, eignet Medien eine Zwischenstellung zwischen Welt und Mensch. Eine Kommunikation, die immer medialer Art ist, empfinden wir nach Flusser dann als befriedigend, wenn wir dabei den Abstand zur Welt oder zum anderen vergessen, wenn uns Kultur oder Medium eben nicht in ihrer Brückenfunktion bewusst sind, sondern wir dies und damit die Vorhandenheit der Medien *als Medien* oder der Kultur *als Kultur* vergessen:

»Jedem Medium ist hinsichtlich der Kommunikation eine Dialektik eigen: es verbindet und trennt diejenigen, die durch das Medium kommunizieren. Übrigens ist diese Dialektik die genaue Bedeutung des Begriffs ›Medium‹, doch gibt es Medien, deren Gegenwart während des kommunikativen Prozesses vergessen wird (die sogenannten Face-to-face-Medien).« (Flusser 1993b, 189)

Tatsächlich ist sich die Medientheorie darin einig, dass Medien ›hinter‹ dem, was sie vermitteln, verborgen bleiben, wenn ihre Vermittlung erfolgreich verläuft (ähnlich wie Zeichen ›hinter‹ dem, was sie zeigen, zurück treten). Sie gelten daher auch als der »blinde Fleck« der Medientheorie (Krämer 1998, 73), weil sie selbst in ihrer Wirkung (z.B. Kommunikation) nicht unmittelbar spürbar sind. Ein Interesse vieler Medientheoretiker zielt deswegen auch darauf ab zu klären, ob und wie Medien mehr sind als Vehikel ihrer Effekte (Kommunikation) und wenn ja, inwiefern sie den »Gehalt« der von ihnen vermittelten Inhalte beeinflussen (Krämer 1998, 73-74). Dieser Befund gilt für Medien schlechthin. Flusser allerdings scheint von einer Einschränkung auszugehen, wenn er anmerkt, das nur einige Medien im kommunikativen Prozess »vergessen« werden, andere nicht. Da diese Einschränkung, die er nicht weiter erläutert, nicht der Extension seines Medienbegriffes geschuldet sein kann, für Flusser kann alles als Medium fungieren, sind zwei Gründe denkbar: Erstens, er sortiert Me-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

dien in zwei Klassen, wonach es solche gäbe, die in ihrer Funktion als Medien zurück treten und solche, die dies nicht tun. Sollte dies so gemeint sein, dass es man etwa von dem Medium Luft beim face-to-face-Gespräch nichts merkt, beim Telefonieren aber von der Telefonleitung schon etwas, dann steht diese Sortierung im Widersrpuch mit dem Medienbegriff. Das Unspürbare der Medien lässt sich nämlich nicht auf Eigenschaften bestimmter naturaler Stoffe (Luft) oder künstlicher Dinge (Leitungen) zurückführen, sondern hängt mit der Funktion der Medien in einer gegeneben Situation zusammen. Es ist auch keineswegs so, dass man nicht sehr wohl Telefonleitungen, Telefonkosten oder auch die Möglichkeit, abgehört werden zu können gut »vergessen« kann, wenn man telefoniert. Zweitens könnte Flusser mit diesem Hinweis eine Art empirische Beobachtung aufstellen, wenn er darauf hinaus wollte, dass einige Medien ihre Nutzer scheinbar (auch) als Medien interessieren oder irgendwie beschäftigen. Er hätte dann von hier weiter fragen können, woran dies liegen kann und was dieses Interesse oder auch eine Faszination für (vor allem neue) Medien ausmacht. Hierzu kommt der Kommunikologe wohl nicht, weil er zu sehr damit beschäftigt ist, seine »Medientheorie« an seine Todesanthropologie anzuschließen. Im Hinblick auf diese ist dieses Vergessen des Medialen oder der Lesitung von Kultur letztlich das Vergessen des anstehenden Todes. Da der Tod der wahrscheinlichste aller menschlichen Zustände ist, ist die Kommunikation in ihrer Funktion, den Tod vergessen zu lassen, dann effektiv, wenn sie unwahrscheinliche Zustände herstellt, also neue Informationen hervorbringt. Die dieser Anthropologie nach wesensmäßige Aufgabe der Kommunikation ist es folglich, kontinuierlich dialogisch neue Informationen herzustellen und diese diskursiv zu verbreiten. Hierfür müssen Dialog und Diskurs so ineinander greifen, dass hinreichend viele neue Informationen hergestellt und diese hinreichend weit verbreitet werden können. Ein ideales Werkzeug muss strukturell gesehen folglich dreierlei ermöglichen:

1. Es muss für den Nutzer im Gebrauch verschwinden.
2. Es muss alle Bedeutungsdimensionen der Wirklichkeit kodieren und kombinieren können.
3. Es muss sowohl dialogisch wie auch diskursiv gebraucht werden können.

Da der Mensch bei Flusser mit seiner banalen anthropologischen Bestimmung, den Tod vergessen und deswegen eine bedeutsame Kultur um sich bauen zu müssen, auf das Herstellen neuer Informationen angewiesen ist, braucht er eine funktionale Kommunikationsstruktur, die ihm die Möglichkeit zum wahren Dialog bietet. Diese Struktur ist für Flusser mit der absehbaren Computer- und Videotechnik technisch

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

realisierbar geworden; Computer werden hierin zum Hoffnungsträger eines Engagements in Richtung einer telematischen Gesellschaft erklärt. Tabelle 4 »Flussers Kulturgeschichte« führt die thematisierten Zuordnung Flussers noch einmal zusammen auf.

Epoche	VG	Geschichte		NG
Code	Skulptur	Bild	Text	Technobild
Bewusstsein	?	magisches	historisches	kalkulatorisches
Vermögen	?	Imagination	Interpretation	Projektion
Natur	3D	2D	1D	0D
Arbeitsmittel	?	Werkzeug	Maschine	Apparat
Subjekt der Arbeit	/	Bauer	Arbeiter	Funktionär
Naturkonzept	?	organisch	mechanisch	punktartig
Gesellschaftsform	?	Agrar	Industrie	Information
Lebensform	nomadische	sesshafte		nomadische

Tabelle 4: Flussers Kulturgeschichte

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419519.77 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA