

BURKHARD LIEBSCH

Aussichten kommunikativer Verwerfungen zwischen *digital natives* und analogen Aborigines

Alles ist genau berechnet, doch jetzt kann euch nur mehr retten, was ihr nicht berechnet habt! Alles habt ihr ausgenützt bis auf seinen letzten Rest – wo ist er, dieser letzte Rest? Er wird zurückverlangt.

Ilse Aichinger¹

Im Verlauf der Zeit wurde das Verlangen nach Selbstausgrenzung immer gebieterischer.

Hans M. Enzensberger²

Wenn ich mich im Folgenden mit etwas ironischem Unterton zu kommunikativen Verwerfungen zwischen *digital natives* und analogen Aborigines äußere, so ist wohl damit zu rechnen, dass solche Verwerfungen nicht nur zum Thema werden, sondern auch zwischen Autor und Lesern auftreten werden, insofern sie altersbedingt vermutlich sehr verschieden ›sozialisiert‹ worden sind. Bestürzte Zeitgenossen vermuten sogar, dass die Jüngeren längst auf dem Weg in eine geistig mehr oder weniger mutierte Zukunft der menschlichen Gattung unterwegs sind. Mehr noch: in diesem Zusammenhang war bereits – offensichtlich ›leicht übertrieben‹ – von einem regelrechten »Weltkrieg zwischen digitaler und analoger Kultur« die Rede.³ Erstere reduziere alles auf ›Benutzer- und sonstige, auf jeden Fall metrisch und algorithmisch erfassbare Oberflächen⁴, die am Ende jegliches Geheimnis, jegliches Rätsel, das wir bislang füreinander darstellen mögen, und jegliche radikale Alterität auslöschen müssen. Was bleibe, sei eine weitestgehend zum ›Bild‹ gewordene Welt⁵ von Bildern, die uns eines Tages ein nicht zu verbildlichendes und nicht berechenbares ›analoges‹ Leben schmerzlich

1 Ilse Aichinger, *Die größere Hoffnung* [1948], Hamburg: Fischer 1960, 151.

2 Hans Magnus Enzensberger, *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreunungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 270.

3 László F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, 188.

4 Ebd., 308.

5 Ebd., 120.

vermissen lassen könnten.⁶ Dieses scheint bereits derart in die Defensive geraten zu sein, dass manche dazu übergehen, ein Recht auf analoge Existenz zu behaupten.⁷ Nicht darum oder um den zuvor angeschlagenen Ton dystopischer Antizipationen gegenwärtiger Kulturkritik wird es mir im Folgenden gehen, sondern um gewisse kommunikative Verwerfungen zwischen uns, deren Folgen gegenwärtig in ihrer Radikalität in der Tat noch gar nicht abzusehen sind, zumal wir offenbar erst durch immer weiter voranschreitende Digitalisierungsprozesse dazu gezwungen werden, uns nachträglich darauf zu besinnen, was es überhaupt heißt, ›analog‹ und leibhaftig zu existieren und zu ko-existieren – vermutlich weiterhin.⁸ Im verfügbaren Rahmen muss ich mich allerdings auf eine Skizze der angedeuteten Diskussionslage beschränken, die sich an anderer Stelle längst ausführlich und vielfach mit technik-kritischer Stoßrichtung auch mit Grundbegriffen wie ›Bild‹, ›Welt‹, ›Koexistenz‹ und deren Konfiguration auseinandergesetzt hat, von Martin Heidegger und Eugen Fink bis hin zu Jean-Luc Nancy und vielen anderen.

*

In seiner Philosophie der Antiquiertheit des Menschen spricht Günther Anders vom »Schock der sozialen Geburt«, zu dem es kommen müsse, wenn das Kind realisiert, sich in seinem Leben fortan »als ›Ausnahme‹,

- 6 Das erinnert an eine Romanskizze von Theodor Fontane, die einen in dieser Richtung aufschlussreichen Hinweis gibt. Oceane, die weibliche Heldenin des ungeschriebenen Romans, leidet daran, dass sie statt eines Gefühls nur Sehnsucht danach haben kann. Trauer und Schmerz bleiben ihr fremd, denn »alles, was geschieht, wir ihr zum *Bild*«; und die Sehnsucht nach Teilnahme am menschlichen Leben »wird ihr selber zum Schicksal. Sie wirft das Leben weg, weil sie fühlt [!], daß ihr Leben nur ein Schein-Leben, aber kein wirkliches Leben ist.« Die paradoxerweise aus dem Gefühl, kein Gefühl zu haben, keimende Erkenntnis tötet sie. Und sie will diese Erkenntnis zum Schweigen bringen. Theodor Fontane, *Der Stechlin. Roman*, München: dtv ³1993, 412. Ironischerweise erscheint sie lebendig gerade durch die tödliche Verwerfung eines ›unwirklichen‹ Lebens, von dessen ›wirklicher‹, verfehlter Lebendigkeit sie sich allerdings ein ihrerseits womöglich verfehltes Bild macht.
- 7 So muss »analog zu leben« für den amerikanischen Romanautor Dave Eggers »ein Menschenrecht« sein (siehe das Interview mit ihm in der ZEIT, no. 40, vom 30. September 2021, 59).
- 8 Nur *en passant* kann ich hier die Frage aufwerfen, ob beide Adverbien nicht das Gleiche meinen. Bekanntlich bedeutet ›analog‹ so viel wie ›entsprechend‹, ›gleichartig‹ oder auch ›ähnlich‹; und das könnte sich auch auf Digitales und Virtuelles beziehen. Als Synonym für ›leibhaftig‹ aber meint ›analog‹ ein schlechterdings nicht digitalisierbares Leben bzw. In-der-Welt-sein im Sinne einer unüberwindlichen Ungleichartigkeit.

als ›Einzelne[s]‹ behaupten zu müssen. Unter Umständen falle dieser Schock derart heftig aus, dass es gerechtfertigt sei, ihn als »als Variante von Freuds ›Geburtstrauma‹« aufzufassen.⁹ Neuerdings stellt sich dies in den Augen von Autoren weniger dramatisch dar, für die es bereits ›klar zu sein scheint, dass ›heute [...] jeder Mensch in seine Digitalität hineingeboren‹ wird; und zwar kontinuierlich und ohne dass das mit einem besonderen, zu feiernden Ereignis zu verbinden wäre.¹⁰ Von entsprechenden Eintragungen in ein neuartiges Personenstandsregister digitaler Wesen ist auch nichts bekannt.

Diesen Autoren zufolge haben wir es seit der massiven Verbreitung von PCs, also seit etwa drei Jahrzehnten, mit sogenannten *digital natives* zu tun, die mit den digitalen Medien – von Computerspielen, dem Internet, E-Mails und Mobiltelefonen bis hin zum *instant messaging* – anscheinend von klein auf vertraut sind und deren Bedienung abgesehen von Problemen der Datensicherheit, von denen sie nicht einmal etwas ahnen, im Gegensatz zu Eltern, ErzieherInnen und LehrerInnen so spielerisch lernen wie irgendeine Muttersprache als erste Fremdsprache, ganz gleich welche. Von ihnen wird darüber hinaus gesagt, sie – *born digital* und *grown up digital* – lebten geradezu in »computerisierter« bzw. »digitale[r] Koexistenz«¹¹ und somit in einer Welt, zu der Andere, nach wie vor ›analog‹ Lebende, allenfalls noch nachträglich und beschränkten Zugang hätten – als ungeachtet ihres höheren Alters *verspätete Immigranten* in eine ihnen mehr oder weniger fremd bleibende Welt, in der ironischerweise die später Geborenen als die eigentlichen Ureinwohner bzw. Eingeborenen gelten. Diese rücken zum Maßstab zeitgemäßer Formen von Koexistenz auf, zu denen die Älteren – auch als sog. *digital immigrants* Titulierten – vermeintlich kaum mehr aufschließen können. Die Würde des Ursprünglichen liegt nicht bei ihnen, sondern bei den ›digital Geborenen‹, Sozialisierten und Fitten.

Doch hier scheint etwas nicht zu stimmen: Müssen nicht auch Angehörige jener *Generation Millennium*, der man erstmals zugeschrieben hat, im Ganzen in eine weitgehend digitalisierte Welt hineingeboren worden zu sein, zunächst analog leben und zuvor zur Welt gebracht worden sein? Handelt es sich nicht um eine frivole, kaum ernst zu nehmende feuilletonistische Übertreibung, wenn davon die Rede ist, sie seien *born digital*? Und sollte man nicht statt von »digitaler Koexistenz« besser von *digital vermitteltem Zusammenleben* sprechen? Ist es uns überhaupt möglich, *digital zu existieren* und zu ko-existieren, wie es auch ein bereits in die

9 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck 1956, 73.

10 Peter Schmitt, *Postdigital. Medienkritik im 21. Jahrhundert*, Hamburg: Meiner 2021, 61 [=P].

11 Ebd., 11, 58; vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Digital_Native

Jahre gekommener Buchtitel von Nicholas Negroponte vor über 20 Jahren nahelegte: *Being digital?*¹² Oder ist das genauso unmöglich wie ein hölzernes Eisen? Ein in der Philosophie geradezu klassischer, allerdings reichlich abgenutzter Ausdruck für eine semantische Zusammenfügung von Unvereinbarem, die ebenso paradox anmutet wie genau genommen der Ausdruck »digital sein«.¹³ Gemäß klassischem logischem Verständnis ist etwas dies *oder* jenes, aber niemals beides zugleich, und dementsprechend kann von ihm auch nur dies *oder* jenes zutreffend ausgesagt werden, wie man unter Berufung auf das uralte Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten behauptet. Demzufolge würde gelten: *Being, sein, être*, verbal verstanden, was für das Geschehen menschlichen Daseins im Zusammenleben mit und unter Anderen steht, kann nur analog, nicht digital stattfinden. Und umgekehrt: was in einer diskreten Serie von Nullen und Einsen, also digital, programmierbar ist, kann nicht analog existieren. *Being, sein* bzw. *être* vollzieht sich gemäß einschlägiger Beschreibungen wie derjenigen, die Maurice Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) vorgelegt hat, »leibhaftig«, inkarniert und zugleich perspektivisch, situiert »an Ort und Stelle«, wenn auch in der von Helmuth Plessner beschriebenen »exzentrischen Positionalität«, die weit bis in imaginäre und virtuelle Räume vordringen kann.¹⁴ Wenn letzteres geschieht, sagt man heute auch: jemand »gehe ins Netz«. Damit ist gemeint, wie jeder weiß: die Betreffenden fahren ihren Rechner hoch, steuern eine Internetadresse an, um dann virtuell eventuell zu *surfen*, bis der Nacken oder das Kreuz weh tut, das so manchen *Internetnerd* oder *Gamer* sodann schmerhaft daran erinnert, dass er keineswegs *selbst* »ins Netz gegangen« ist, sondern immer noch vor seinem Rechner sitzt (wie vielleicht, mit gewissen Unterbrechungen, seit Jahren schon und mit geschwächter Oberkörpermuskulatur in gekrümmter Haltung...).

Ins Netz gegangen ist er, sind wir allerdings möglicherweise auf andere Weise, wenn man sich so ausdrückt: man ist mit einer solchen Beschreibung auch ins Netz der eigenen Konfusionen gegangen. Wenn etwas absolut nicht möglich ist, dann ist es das: buchstäblich in das *Internet* zu gehen. Warum nicht? Eben weil wir nach wie vor leibhaftige Wesen sind. Das Unmögliche überspielen wir mit Worten, die seit langem (und vielleicht seit jeher) einer *semantischen Drift* ausgesetzt sind. Die Worte, die wir gebrauchen, sind nicht wie starre Designatoren den Dingen

¹² Vgl. Neil Postman, »Müssen Toaster sprechen?«, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin: Wagenbach 2000, 99–107.

¹³ Bernhard H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

¹⁴ Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam 1982.

zugeordnet¹⁵, um so der Zeit und einer sie ständig mehr oder weniger kreativ kohärent deformierenden, aber auch missbräuchlichen Verwendung widerstehen zu können, bei der sich Gebrauch und Missbrauch vielfach kaum unterscheiden lassen.¹⁶ Vielmehr lösen sie sich von vermeintlich starren Verbindungen mit Dingen, Tatsachen und Sachverhalten, passen sich neuen Wirklichkeiten an und werfen dann erst, nachträglich, die Frage auf, ob wir mit ihnen überhaupt noch ›das Selbe‹ oder ›das Gleiche‹ meinen können wie das, was wir selbst oder andere, die vor unserer Zeit gelebt haben, im Sinn gehabt haben mögen.

Inzwischen ist das keine Frage von Epochen oder Generationen mehr, hat eine permanent vor sich gehende semantische Innovation doch im Zuge der globalen Vernetzung der menschlichen Lebensverhältnisse ein Tempo angenommen, das Missverhältnisse zwischen Worten und Dingen, Tatsachen und Sachverhalten zu einer ironischerweise innerhalb der eigenen Lebenszeit normalen Erfahrung hat werden lassen; innerhalb der eigenen Biografie und zwischen uns, im Verhältnis zu Anderen, für die einerseits Neologismen¹⁷, semantische Importe, Akronyme und selbst das Esperanto einer internationalen Ikonik und Zeichensprache zu einer neuen Normalität geworden sind, während sie überkommene Begriffe andererseits kaum mehr in einer ihnen womöglich antiquiert anmutenden Bedeutung zu kennen scheinen.

Nur wenige hören aus dem Wort ›Ereignis‹ noch das ältere ›Eräugnis‹ heraus, von dem es sich etymologisch herleitet.¹⁸ Während es in diesem Falle ohne weiteres einleuchtet, dass wir es mit einem seit langem ungebrauchlich gewordenen und deshalb altertümlich klingenden Wort zu tun haben, verhält es sich mit kommunikativen Begriffen wie ›reden‹, ›sprechen‹, ›antworten‹ weit weniger eindeutig. Offenbar *antwortet* ein Anrufbeantworter jedoch gar nicht im engeren Sinne. Gemessen an brieflicher Kommunikation ›schreibt‹ womöglich auch der eilige Verfasser einer *What's-App*-Nachricht oder ein Twitterer gar nicht an seine Adressaten – so wenig wie jemand, der etwas *postet*, im engeren Sinne auf diese Weise kommuniziert oder der Versender einer Sprachnachricht an jemanden gewandt und auf Erwiderung hin mit letzterem spricht. Man könnte und müsste sich sogar fragen, ob die *user* bzw. Anwender diverser digitaler Kommunikationstechniken überhaupt genau wissen,

¹⁵ Ian Kaplow, *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

¹⁶ Gerald Posselt, *Katachrese*, München: Fink 2005.

¹⁷ Der letzte Duden verzeichnet angeblich 1000 Neologismen im Vergleich zum vorigen.

¹⁸ Vf., »Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen *Ereignis-Geschichte*: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur«, in: Marc Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München: Fink 2004, 183–207.

was sie tun, wenn sie diese verwenden – oft in flüchtiger, nachlässiger, fehlerhafter oder geradezu kryptischer Art und Weise, die manchem in syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht irgendwie degeneriert vorkommen mag.¹⁹

Auf diese Frage hat sie die überlieferte Sprache offenbar nicht vorbereitet, die sich zunächst für selbstverständlichen Gebrauch anbietet, ohne dass man überhaupt fragen und genau wissen müsste, was es heißt, jemanden anzusprechen, an jemanden gewandt zu sprechen, miteinander zu reden und auf jemanden zu antworten. All das funktioniert normalerweise in eingewohnten Sprachspielen und Lebensformen, ohne genaue Nachfragen erforderlich zu machen. Und selbst dort, wo solche Nachfragen eigens aufgeworfen werden (wie in diversen Kommunikationstheorien, in Philosophien kommunikativen Handelns, sozialer Dialoge und politischer Diskurse etc.), vermisst man vielfach eindeutige Antworten. Das mag damit zu tun haben, dass ›die Sache‹, um die es hier geht – das Ansprechen, Sprechen, Antworten, Miteinanderreden usw. – *selbst, in sich*, uneindeutig ist, so dass diejenigen, die miteinander kommunizieren, *unvermeidlich* in Unklarheiten und Streitigkeiten darüber verstrickt werden, was sie dabei ›tatsächlich‹, ›wirklich‹ oder ›eigentlich‹ tun und ob sie davon womöglich jeweils ein im doppelten Sinne unvermeidlich *geteiltes* Verständnis haben. Solche Unklarheiten und Streitigkeiten müssen nicht offen zutrage treten. Aber dass sie aufbrechen können und sich dann unter Umständen nur schwer, wenn überhaupt, beseitigen, begrenzen oder heilen lassen, ist vielfach bezeugt.

Die meisten, angeblich ohnehin weitgehend leeren Worte hätten mit einem Versuch, wirklich und ernsthaft miteinander zu reden, ›notorisch nichts zu tun‹, meinte der Theologe Karl Barth.²⁰ Sind wir etwa deshalb ›heute [...] nicht mehr miteinander konfrontiert‹, wie der tschechische Autor Milan Kundera behauptete, obgleich es an vielfach gewaltträchtigen ›Konfrontationen‹ keineswegs mangelt?²¹ Handelt es sich dabei um Konfrontationen, in denen man kaum mehr *miteinander* spricht? Kam der derzeit amtierende Pabst Franziskus deshalb zu dem Schluss: ›Wenn es ein Wort gibt, das wir bis zur Erschöpfung wiederholen müssen, dann lautet es Dialog‹?²² Handelt es sich hier lediglich um beschwörende Rhetorik, die keineswegs geeignet ist, den Verdacht zu entschärfen, ihren Namen verdienende Kommunikation finde kaum mehr statt, und die im Fall ihrer Erschöpfung ihrerseits keinen Ausweg mehr weiß? Aber verfügen

¹⁹ Man spricht in diesem Zusammenhang auch von »Entliterarisierung«.

²⁰ Karl Barth, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 62.

²¹ Milan Kundera, »Der existentielle Sinn der bürokratisierten Welt«, in: *Der Vorhang*, Frankfurt/M.: Fischer 2008, 179–184, hier: 182.

²² w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/max/documents.papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html (Stand: Januar 2017).

wir überhaupt über Theorien und Konzepte, mit deren Hilfe in dieser Hinsicht verlässlich Auskunft zu geben wäre? Oder ist es vielmehr gerade die ›Unklarheit‹ in der Frage, ob man sich wirklich auf Erwiderung hin aneinander gewandt und Antworten erfahren hat, was menschliche Kommunikation in Gang hält?

Alle diese Fragen brechen nunmehr ungeschützt durch konzeptionelle und theoretische Rückendeckung infolge jener semantischen Drift auf, die mit neuen, digitalen Techniken einhergeht, auf die die eingespielte normale bzw. normalisierte Sprache nicht vorbereitet sein konnte. Infolgedessen muss sie zur Bezeichnung von Vorgängen herhalten, über die der fortgesetzte Gebrauch von Verben wie ›reden‹, ›schreiben‹, ›antworten‹ usw. weniger denn je verlässliche Auskunft gewährleistet.²³ Es scheint, dass erst *kommunikative Verwerfungen* wie die zwischen *digital natives* und Anderen, die weiterhin glauben, ›analog‹ zur Welt gekommen zu sein, wenn nicht ausschließlich, so doch gewiss primär ›analog‹ zu leben und ›analog‹ zu koexistieren, dazu zwingen, sich genau dazu eigens zu verhalten.

Wissen wir, was wir tun, wenn wir einem Apparat namens *Alexa* gewisse Kommandos erteilen? Haben wir dann *mit* einer Maschine geredet?²⁴ Und vielleicht so, dass infolge entsprechender Gewöhnungsprozesse Unterschiede zum Reden mit einem *Anderen* nach und nach verwischt werden – einmal vorausgesetzt, sie waren überhaupt je deutlich? Wissen wir, was wir tun, wenn wir die Frage ignorieren, ob der Apparat alles Aufgezeichnete irgendwohin sendet und auf diese Weise die Privatheit einer Wohnung wie auch der Unterhaltung mit Gästen unterläuft? Könnte das jemand, der noch auf Diskretion Wert legt, nachsehen?

In einem anderen Zusammenhang hieß es entschuldigend: »Vergib Ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.«²⁵ Aber ist solches Nicht-Wissen bzw. Nicht-Wissen-Können jemandem zuzuschreiben, der einen derartigen Apparat anschafft und ihn wie selbstverständlich auch die Kommunikation aufzeichnen lässt – und zwar zum weitgehend geheimen Vorteil eines Dritten, früher *big brother* genannt, wie der amerikanischen *National Security Agency* (NSA), der es nur recht sein kann, wenn wir nicht mehr wissen, was wir tun, wenn wir in stiller Anwesenheit technischer Dispositive weiterhin wie früher analog, privat und diskret nur *miteinander* zu sprechen glauben?²⁶ Könnten und sollten wir nicht wissen, dass wir

²³ »Kann man überhaupt noch semantisch erfassen, was passiert?«, fragt auch Schmitt. Und von einem »Ende aller Theorie« ist die Rede (P, 9, 81) – im Namen von »sensiblen Einzelnen im permanenten Kampf mit der Maschinerie« fortschreitender Digitalisierung (P, 11).

²⁴ Postman, »Müssen Toaster sprechen?«, 99.

²⁵ Ev. n. Lukas 23:34.

²⁶ Bernhard H. F. Taureck, *Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion*, Paderborn: Fink 2014.

unter solchen digitalen Bedingungen nicht mehr ›wie früher‹ kommunizieren können und dass sich das, was darunter zu verstehen ist, substantiell und radikal zu ändern beginnt? Müssten wir nicht fragen, was dabei auf dem Spiel steht? Muss beispielsweise das Problem sozialer Diskretion unter derartigen technischen Rahmenbedingungen ganz neu aufgeworfen werden? In klassischen Dialogtheorien wurde vielfach ganz unproblematisch vorausgesetzt, dass man im Gespräch exklusiv ›zu zweit‹ sein kann. Dagegen brachte bereits Emmanuel Levinas zur Geltung, dass auch angesichts *eines* Anderen stets »der Dritte« (*le tiers*) mit anwesend sei.²⁷ Auf die gleiche Spur führen tradierte Konzeptionen des Gewissens. Dabei dachte Levinas aber gewiss nicht an eine technische Realisierung dieser Anwesenheit in der Form eines Gerätes, das noch die privateste Unterhaltung aufzuzeichnen vermag – was streng genommen darauf hinauslaufen müsste, jegliche exklusive Diskretion unmöglich zu machen.

Wird die Frage nicht aufgeworfen, was bei den angedeuteten kommunikativen Verwerfungen auf dem Spiel steht, wird es womöglich zu Segregationen und schließlich zu Schismen kommen. Während sich die Einen mehr oder weniger fröhlich der andauernden Innovation immer neuer Techniken ausliefern und sich dabei mit Neologismen behelfen, wenn überkommene Worte nicht mehr angemessen erscheinen, um zu bezeichnen, was man digital vermittelt tun kann, werden sich Andere möglicherweise weitgehend zurückziehen und sich der Entwendung dieser Worte durch (aus ihrer Sicht) missbräuchliche Verwendung verweigern, an die sie sich nicht gewöhnen wollen. *Kommt es nicht wenigstens zu kommunikativen Verwerfungen* zwischen den Einen und den Anderen, werden Segregationen und Schismen nicht einmal mehr *als solche* erkennbar und man beginnt in Parallelwelten zu leben, in denen man aneinander vorbei und allenfalls insofern noch ko-existiert.

Keineswegs ist ausgemacht, dass *wir alle und gleichermaßen* bereits in »digitaler Koexistenz« oder »audiovisueller Gleichschaltung« (P, 14) angekommen sind. Empirisch trifft es keineswegs zu, dass *jede(r)* bereits in digital »vollständig durchsetzen« Gesellschaften lebt (P, 54) und »mit uniformierter Lässigkeit über Touchscreens« streicht, die identischen Apps und Updates nutzt und der gleichen digitalisierten Umwelt ausgesetzt ist, in der sie bzw. er mehr oder weniger dasselbe wie alle Anderen macht – bis hin dazu, dass »das Besondere, das Nicht-Identische« abgesehen von einem kümmerlichen Rest an Freiheit angeblich »verschwinden« muss (P, 13, 60).

Nicht zu bestreiten ist der beobachtbare Trend zur *fortgesetzten Anhebung der analog-digitalen Schwelle ungeschmälter Teilhabe aller*,

²⁷ Ja sogar »die ganze Menschheit«; vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München: Alber 1987, 308 f.

von Alten und Behinderten sowie auch und gerade von noch unmündigen Kindern, *am gesellschaftlichen Leben*. Wenn dieses vom bargeldlosen Zahlungsverkehr wie in Schweden über nur noch digital verfügbare Zugtickets wie in den Niederlanden bis hin zu digitalen Impfpässen, wie sie inzwischen auch hierzulande üblich geworden sind, am Ende nahezu jeden Zugang zu sozialen Lebensbereichen außerhalb der eigenen Wohnung von der Erfüllung digitaler Voraussetzungen abhängig macht²⁸, werden bis auf Weiteres *nur analog* Lebende schließlich in ein desozialisiertes und anachronistisches Abseits abgedrängt, wo ihnen auch Grundrechte nur noch wenig nützen werden. Denn um diese wirksam in Anspruch nehmen zu können, muss man sich gegebenenfalls kommunikativ-technisch auch auf der Höhe der Zeit bewegen können.

Doch noch ist es nicht so weit, was manche bereits als vollendete Tatsache ausgeben: »Die Digitalisierung von Allem – der Erdoberfläche, des Nachthimmels, der Geburt und des Sterbens – macht ein heutiges An-der-Maschine-Vorbeieexistieren faktisch immer unmöglich. Man kann sich ihr nicht mehr entziehen« (P, 43). Wer die technische Gegenwart derart überzeichnet²⁹, ja hysterisch beschreibt, gibt selbst jegliche Distanz zu ihr auf und kann infolgedessen auch keine kritische Position im Verhältnis zu ihr mehr einnehmen. Noch sind die weiterhin analog Existierenden nicht wie lebendige Fossilien »tölpelhafte Saurier«, die aus alter Zeit mit all ihren Mängeln überlebt haben, ohne recht zu verstehen, was um sie herum vorgeht (P, 15). Weder ist die »totale Verwaltung« alles Gesellschaftlichen, die Theodor W. Adorno vor einem halben Jahrhundert prophezeit hat, nun dank fortgeschrittener Digitalisierung eingetreten, noch auch ist es bislang zu »restlos verwirklichter«, totaler Überwachung im Sinne einer digitalisierten Variante des Bentham'schen Panoptikums gekommen, wie es sich in einem Projekt namens *Ehrliches Shanghai* anzukündigen scheint (P, 17, 19, 49). Was weder Georges Orwell noch Michel Foucault als Theoretiker überwachender Macht in vollem Ausmaß vorausgesehen haben, ist allerdings, wie weitgehend die Menschen sich anscheinend freiwillig überwachen lassen, ohne dass ir-

- 28 Derzeit wird unter dem Eindruck vieler Fälschungen von Impfausweisen erwogen, den digitalen Nachweis von Impfungen per Gesetz vorzuschreiben. Wenn es dazu kommt, müsste die Freizügigkeit für Bürger, die über kein Smartphone verfügen, empfindlich eingeschränkt werden.
- 29 Der zitierte Autor ist beileibe nicht der einzige in dieser Hinsicht. Man vergleiche nur, was in Günther Anders' Buch über die Antiquiertheit des Menschen über die Übermacht des »Apparats«, bei einem Kulturkritiker wie Erhart Kästner (*Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 216 f.) über die neuzeitliche »Welt-Herstellung« oder bei Jean Baudrillard (*Die göttliche Linke*, Berlin: Matthes & Seitz 1986, 113 ff.) über den angeblichen Triumph einer distanzlosen Sozialität zu lesen steht.

gendeine Macht ständig eingreifen müsste (P, 51 f.). Weniger die Frage, ob gar kein Ausbruch mehr möglich ist, als vielmehr die Frage, ob man überhaupt noch Sinn für das Interesse hat, *nicht* in digital vermittelter, vergesellschafteter Sichtbarkeit³⁰ *aufzugehen*, steht so gesehen zur Diskussion.

Wird nicht gerade in diese Sichtbarkeit alles investiert? Wie anders ist es zu verstehen, dass man seine vermeintlichen Alleinstellungsmerkmale über *Instagram* kommuniziert und sich auf diese Weise ›individuell‹ gibt? Wie ist es sonst zu verstehen, dass man sich scheinbar bedingungslos Maßstäben der Resonanz und permanenter Bewertung in einem »Aufmerksamkeitskapitalismus« aussetzt (P, 21, 44), der Schindluder treibt mit dem Auffälligen, Interessanten, Spektakulären, dem Prominenten, dessen Kurs er zugleich ins Bodenlose fallen lässt, sobald es sich erschöpft hat?³¹

Will man nur aufgrund der viel zitierten *fear of missing out*, einer Art Furcht, digital zu ›sterben‹, bedingungslos dabeibleiben, alles ›mitbekommen‹ und nichts ›verpassen‹, um nicht selbst ›verpasst‹ zu werden (P, 27)? Fürchtet man nichts so sehr wie den virtuellen Tod im womöglich irreversiblen Herausfallen aus einer Ökonomie der Aufmerksamkeit³², die anscheinend alle nur solange (ko-)existieren lässt, wie sie bemerkt und oft genug ›gelikt‹ werden? Überwiegt deshalb eine sehr weit gehende Exhibitionsbereitschaft jede Sorge vor nichts mehr verschonender Ausplorierung – vorausgesetzt, man glaubt nicht ohnehin, man habe *nothing to hide*, nicht einmal dann, wenn jede Bewegung des Mauszeigers aufgezeichnet wird, um anonymes *data mining* zu optimieren (P, 87, 29)? Glaubt man im Ernst, sich einer »unbescholtene[n] digitalen Lebensführung« zu befleißigen, die nichts zu verbergen hat, also in jeder Hinsicht jederzeit jedem ›transparent‹ gemacht werden dürfte (P, 51) – oder hat man längst jegliche Illusion der Abgrenzbarkeit einer residualen Privatsphäre aufgegeben und hofft am Ende nur noch, in der schieren Masse der wofür auch immer gesammelten Daten unterzugehen, von deren

³⁰ Von Jean-Paul Sartre über Günther Anders bis hin zu Hans Blumenberg wird die fragliche Sichtbarkeit bzw. Visibilität, wie sie bei letzterem heißt, in der einen oder anderen Weise auf Gefährdungen bezogen, die von Anderen ausgehen, unter deren Augen jemand sichtbar wird (sei es als Beobachter und Beschämter, sei es als potenzieller Feind). Es ist ein Desiderat, diesen Begriff der Sichtbarkeit bzw. der Visibilität in digitalisierungskritischer Perspektive zu erweitern.

³¹ Auch das ist beileibe keine ganz neue Beobachtung. Man vergleiche nur die kulturkritischen Überlegungen Paul Valérys. Bei Karl Löwith resümiert in: *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.

³² Vgl. Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München, Wien 1998.

Verbleib man kaum eine Ahnung hat, zumal wenn einem gerade die digitale Identität zu Zwecken der Erpressung, gezielten Mobbings oder Stalking entwendet oder verfälscht wird (P, 31, 54, 84)?

Immer entblößter würden sich die *user* des Internet selbst geben, sich aber auch als gewaltsam entblößt erfahren, lesen wir in der Literatur, die diese Entwicklungen kritisch kommentiert, ohne klar und allgemein angeben zu können, was hier auf dem Spiel steht. Etwa: Scham, Schamlosigkeit oder der »Schutz«, dessen jede(r) Einzelne bedürfe (P, 34), um nicht ›restlos‹ algorithmisch erfasst, von gesichtslosen Dispositiven gesichtet und verwertet zu werden – am Ende mit der gnadenlosen Konsequenz, keinerlei Differenz zum eigenen digitalen Image mehr geltend machen zu können.³³ In diesem Fall wäre jede(r) Einzelne geradezu definierbar durch das, was im *World Wide Web* über sie bzw. ihn vorliegt und bekannt ist, ob selektiv genutzt oder nicht. Sollte es etwas darüber hinaus geben, was die Einzelnen ausmacht, so wäre es schlicht nicht nachweisbar, unbeweisbar und insofern vollkommen irrelevant. Es sei denn, sie könnten irgendwie geltend machen, *für sich selbst oder im Verhältnis zu Anderen auf andere Weise zu existieren* als im Modus eines Wissens, das grundsätzlich rückstandslos erfassbar zu sein scheint.³⁴

Was für andere Modi der Existenz und der Koexistenz könnten das aber sein?

Vorschläge gibt es: Versichert uns nicht von Geburt an die *Berührung* dessen, dass wir (für Andere) ›da‹ sind, d.h. unserer sozialen Existenz? Gewährleistet die *Vorsicht* der Berührung nicht, dass das Ausgesetztsein an Andere, das mit der Geburt unvermeidlich einhergeht, nicht in Auslieferung an sie umschlägt? Und wahrt die *Diskretion* der Berührung nicht einen subtilen Abstand zum Berührten, ohne den es sich niemals um das Berührtwerden von Anderen *als solchen* handeln könnte?³⁵ Ist die Berührung mit ihrer Vorsicht und Diskretion nicht ein ausgezeichneter Modus der Achtung der Alterität Anderer, ohne den sie womöglich

33 Vgl. Steffen Mau, *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin: Suhrkamp 2017, sowie die Rezension d. Vf., »Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität, *liens sociaux* und Wiederkehr der ›sozialen Frage«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 70, Nr. 4 (2017), 374–404.

34 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012; ders., »Entzugsverlust. Zu einem kritischen Grundgedanken der Phänomenologie des radikal Fremden«, in: Barbara Schellhammer (Hg.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*, Baden-Baden: Nomos 2021, 89–104.

35 Vgl. Vf., »Dialogisches Dasein auf der Suche nach der verlorenen Diskretion – im Rückblick auf Martin Buber und Emmanuel Levinas«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67, Nr. 2 (2020), 444–463.

niemals unserem ›Zugriff‹ entzogen bleiben könnten? Und hat nicht eine umfangreiche sozialphilosophische Literatur darauf insistiert, dass Anderer nur solange wirklich ›Anderer‹ für uns sein können, wie sie uns in gewisser Weise selbst im unvorsichtigen, indiskreten und schließlich brutalen Zugriff auch *entzogen bleiben*?

Davon können wir aber, so scheint es, nichts *wissen*. Es handelt sich nicht einfach um soziale Tatsachen, die man methodisch feststellen, beschreiben und erkennen könnte. Vielmehr geht es um praktisch sich vollziehende Formen der Achtung der Alterität Anderer, die *nur im gelebten Verhältnis zu ihnen* wirklich und wirksam sein können. Diese Achtung *bezeugt* die ›Bedeutung‹ der Alterität Anderer noch *in* der Berührung, liefert aber niemals einen Beweis dafür, dass letztere diesen Sinn hat und haben muss.

Durchaus vorstellbar ist, dass wir längst auf dem Weg in eine Zukunft sind, in der man nichts mehr davon ahnen würde, dass wir *nicht >restlos<* Gegenstände des Wissens sind³⁶, das man idealiter digital erfassen und optimieren könnte. Nicht ausgeschlossen scheint, dass man sich in diesem Sinne in mehr oder weniger manipulierten und zur Datenmenge nivellierten Informationen verliert (P, 80, 122, 132) – einschließlich all der Bilder, deren viel zitierte Flut ganz und gar unkenntlich zu machen droht, was möglicherweise nicht in ihnen aufgehen kann.³⁷ Vielleicht, so mutmaßen manche, sind wir in der Ikonomanie einer alles und jede(n) erfassenden Bildlichkeit bereits verloren und ahnen von einer veritablen Bildlosigkeit nichts mehr, die kein Mangel wäre, sondern uns daran erinnern müsste, dass man sich vom Anderen in gewisser Weise »kein Bildnis« machen kann bzw. sollte (P, 106).

Eines Bilderverbots nach klassischem Vorbild bedürfte es eigentlich gar nicht, wenn es stimmt, was die Dichterin Ingeborg Bachmann in ihrem Erzählband *Das dreißigste Jahr* die Protagonistin Charlotte sagen lässt: »Ich bin in kein Bild hineingeboren«³⁸ – und wenn wenigstens Liebe »aus jeglichem Bildnis« wieder »befreien« könnte, wie Max Frisch annahm.³⁹ Aber das hindert Andere erfahrungsgemäß doch nicht daran, sich von sich selbst und Anderen ein Bild zu machen – ein Bild bzw. endlos viele Bilder, wie es portable bildgebende Techniken heute außerordentlich leicht machen, oder auch Bilder in der weiteren Bedeutung des Wortes, die epistemische Repräsentationen einschließt, welche man auch

36 Beileibe kein ganz neues Problem; vgl. Vf., »Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur«, in: *Journal Phänomenologie* 56 (2021), 70–82.

37 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 3 f.

38 Ingeborg Bachmann, *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*, München: dtv 1988, 107.

39 Max Frisch, *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 31.

algorithmisch fabrizieren kann. In einer Gesellschaft, die Hannah Arendt zufolge ohnehin darauf hinauslaufen muss, »alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar zu machen«⁴⁰, und in diesem Sinne eine öffentliche Welt etabliert, ist das scheinbar unvermeidlich, wenn die fragliche Allgemeinheit die Form eines weltweiten digitalen Netzes annimmt, an das irgendwann jede(r) anzuschließen wäre, um auf diese Weise mit zahllosen Unbekannten wenigstens eine »lose Gesellschaft« zu bilden (P, 119). Eine harmlose Allmende wird so freilich nicht herauskommen (P, 147), wenn die Beteiligten dabei nicht wissen, was sie tun bzw. wie es genannt werden soll, was sie tun oder unterlassen.

Traf es aber nicht seit jeher zu, dass die Menschen immer neue technische Dinge und Verfahren entdeckten, die sie, wenn überhaupt, nur nachträglich zu ›verstehen‹ begannen? Konnte man im Geringsten wissen, welche Folgen die Nutzung von Bronze und Eisen, die Erfindung des Schießpulvers in China oder des Buchdrucks, elektrischer Fernkommunikation seit der Verlegung des ersten Unterwasserseekabels zwischen England und den USA, die Erforschung radioaktiver Prozesse durch Otto Hahn und Lise Meitner sowie die Entschlüsselung des biochemischen Aufbaus der DNS durch James D. Watson und Francis Crick (1953) haben würden?⁴¹ Galt besonders in technischer Hinsicht nicht seit jeher, dass die Menschen ›nach vorwärts‹ lebten und allenfalls nachträglich, wenn überhaupt, zu begreifen begannen, was sie taten? Søren Kierkegaard stellte sich bekanntlich so die hermeneutische Struktur menschlichen Lebens vor: Wir ›leben vorwärts‹, verstehen aber nur ›rückwärts‹.

Für die digitalisierten Strukturen menschlicher Kommunikation scheint ähnlich zu gelten: Die binnen weniger Jahre vollzogene Durchdringung des Lebens wenn nicht aller, so doch der Mehrheit von Milliarden Menschen mit digitalen Techniken hat derart penetrante Ausmaße und Formen angenommen, dass alles, was wir uns unter Welt und Wirklichkeit, Sein und Tatsachen, Realität, Virtualität und Bildlichkeit, Sprechen und Sichmiteinanderverständigen etc. vorstellen, davon betroffen ist. Wir stecken noch mitten drin in diesem Prozess und können schwerlich eine Position einnehmen, die es erlauben würde, ihn ganz von außen zu beobachten. Wir wissen nicht, was wir tun, oder ob wir es wenigstens

⁴⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich: Piper ⁴1985, 49 ff.

⁴¹ Was letztere angeht, so vermutete der Chemiker Wendell M. Stanley auf einem internationalen Kongress des Jahres 1955 immerhin schon, es werde bald möglich sein, »die lebendige Substanz« eines jeden Organismus »nach Belieben auf- und ab[zubauen]; zit. n. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske ²1960, 22.

in absehbarer Zeit herausfinden werden; wer ›wir‹ ist, und in welchem Sinne es sich um ein ›Tun‹ handelt.

So soll jedoch keineswegs einem hermeneutischen Nihilismus das Wort geredet werden. Gerade kommunikative Verwerfungen bieten nämlich die Chance, einer unbegrenzten Auslieferung an die Kontingenz und Arbitrarität technischer Innovationen zu entgehen, die manche Beobachter bereits in eine posthumane Zukunft münden sehen, von der offenbar niemand zu sagen weiß, in welchem Sinne – und zwischen was für ›Subjekten‹, Cyborgs usw. – in ihr noch Kommunikation stattfinden würde, die ihren Namen verdient.⁴² Vielleicht wird es sich nicht mehr um Menschen und um die ihnen attestierte Würde und Autonomie handeln, so wie man sie bislang zu kennen glaubte (ohne deren ›Wesen‹ bzw. das, was sie als solche ausmacht, ›definieren‹ zu können).⁴³ Vielleicht werden sie ein Leben ohne Dramatik und Tragik führen⁴⁴, das am Ende nur ›kaputtgeht‹ wie irgendein Apparat, nach dessen Vorbild Julien O. LaMettrie bekanntlich seine programmatische Schrift *L'homme machine* im 18. Jahrhundert konzipierte. Vielleicht werden sie nicht mehr ›andächtig‹ Musik hören, wenn sie selbst im Lärm des Autoverkehrs wie auch Podcasts und ›gestreamte‹ Aufnahmen aller Art jederzeit und überall ›abrufbar‹ ist. Vielleicht werden sie kommunikativ hochflexible, jederzeit multitaskingfähige Un-Wesen, die *sich selbst* genauso wie das, was sie digital vermittelt austauschen, nur noch als eine »Information« oder »Nachricht« auffassen, wie es der Kybernetiker Norbert Wiener bereits vor Jahrzehnten vorgeschlagen hat.⁴⁵ Informationen und Nachrichten kann man elektronisch übermitteln und empfangen; aber erfordern sie gespannte, exklusive Aufmerksamkeit in der Form, wie man Andere ›Gehör schenkt‹?

Wer gleichzeitig sein Handy bedient und im Internet unterwegs ist, mag glauben, jemandem dennoch ›zuhören‹ zu können. Aber ob es dazu kommt, wird *unvermeidlich* auch davon abhängen, ob der Andere seinerseits diese Erfahrung macht. Niemand kann – solange wir von einem überkommenen Kommunikationsverständnis ausgehen – *allein entscheiden*, was *zwischen* zweien oder gar mehreren stattfindet. Reden,

42 Vf., »Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹«, in: Gerald Hartung, Matthias Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden: Springer VS 2019, 129–156.

43 Philipp Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2019.

44 Die Rede ist bereits von einer »neuen Spezies« derer, deren Kindheit und Jugend in der Anwendung digitaler Geräte ende (P, 45).

45 Norbert Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn: Athenäum 1966, Kap. VI.

Sichverständigen, Streiten usw. findet unvermeidlich *zwischen uns* statt und kann infolgedessen niemals einseitig jemandem zu Gebote stehen. So muss jeder, der kein Problem damit zu haben glaubt, alte (analoge) und neue (digitale) Kommunikationsformen sogar gleichzeitig miteinander zu verwenden, damit rechnen, auf *bestimmte Negationen* zu stoßen, die im Kern besagen: ›So kommunizierst du nicht, nicht mit mir, nicht um diesen Preis‹ (geteilter Aufmerksamkeit, nicht-exklusiver Zuwendung im Modus des Zuhörens bzw. Gehörschenkens usw.).

Entsprechende Einwände mag man als anachronistische Ausdrücke der Verbitterung seitens jener abtun, die offenbar die viel zitierten ›Zeichen der Zeit‹ nicht erkannt haben und unverdrossen an einem analogen, vielleicht abgewirtschafteten Verständnis von Reden, Dialog, Diskursen und Verständigung festhalten, das es erforderlich macht, sich leibhaftig Anderen als solchen zuzuwenden und sich von ihnen in Anspruch nehmen zu lassen. Aber das ist natürlich kein Argument. Statt die besagten kommunikativen Verwerfungen zwischen *digital natives* einerseits und analogen Verfechtern einer anscheinend rückständigen, ja primitiven Art und Weise der Kommunikation andererseits in schiere Verständnislosigkeit münden zu lassen, in der die Einen nicht (mehr) wissen, was die Anderen (noch oder schon) tun, käme es darauf an, sie fruchtbar zu machen. Möglicherweise fordert gerade durch neue, digital vermittelte Formen von Kommunikation hervorgerufener Widerspruch zu einer Neujustierung dessen heraus, was es bedeutet, *mit Anderen als solchen* zu sprechen, ihnen zu schreiben, zuzuhören und zu antworten.

Ironischerweise hat es sich mit diesen radikalen Fragen gerade ein apologetischer Dialogismus allzu leicht gemacht, der emphatisch von ›unmittelbarer‹, ›wahrhaftiger‹ und ›tiefer‹ Begegnung mit dem Anderen als Anderem von Angesicht zu Angesicht spricht und dabei jegliche Möglichkeit verspielt, technischen Vermittlungen irgendeine positive Bedeutung abzugewinnen.⁴⁶ Allerdings insistiert er auf einer *unaufhebbaren Anderheit* des Anderen⁴⁷, von der Lobredner auf ein kommendes posthumanes, weitgehender Digitalisierung unterworfenes Zeitalter vielfach keine Spur mehr verraten. Was sie als digital vermittelte Kommunikationsformen beschreiben, läuft so gesehen auf die Fortschreibung einer viel älteren, keineswegs erst auf die rezenten Digitalisierungsprozesse oder auf die ›moderne‹ Technik zurückzuführenden weitgehenden

46 Insofern wende ich mich gegen eine teils resignative, teils reaktionäre Kulturtkritik, die wie üblich ›früher‹ grundsätzlich das Bessere realisiert sieht. Die angesprochenen kommunikativen Verwerfungen könnten durchaus auch dazu führen, genau das mitsamt der Begrifflichkeit, in der man zuvor menschliche Kommunikation beschrieben hat, ganz und gar in Zweifel zu ziehen.

47 Wie v.a. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: L. Schneider 1962.

»Alteritätsvergessenheit« (Marcel Hénaff) hinaus⁴⁸, die letztlich alles zu tilgen droht, was nicht in algorithmisch erfassbaren Daten, Informationen und Wissensbeständen aufgehen kann.

In kommunikativen Verwerfungen zwischen *digital natives* und analogen Aborigines, die im Ernst noch glauben mögen, Kommunikation wirklich *ab origine*, nämlich im Zeichen ihres in jedem Gespräch sich neu ereignenden Ursprungs des Verhältnisses zum Anderen als solchen zu vollziehen, steht so gesehen vor allem dieses ‚Nicht-Aufgehende‘ auf dem Spiel. Welche Bedeutung hat es, sollte oder müsste es haben, algorithmisch, digital und epistemisch *nicht* ›restlos‹ erfassbar und erkennbar zu werden? Können die Verfechter digitalisierter Kommunikation damit buchstäblich nichts anfangen? Können umgekehrt die Verteidiger analoger Kommunikation ohne Weiteres angeben, was letztere ‚wirklich‘ bzw. ›in Wahrheit‹ ausmachen müsste?

Für beide Seiten stellt sich die Lage nicht derart einfach dar. Zweifellos sind keineswegs alle Liebhaber digital vermittelter Kommunikationsstrukturen dazu bereit, sich ihnen bedingungslos auszuliefern. Manche gehen so weit, nicht nur das Private, sondern auch eine geradezu ›romantisch‹ anmutende Innerlichkeit und, nicht zuletzt, eine unverfügbare Würde gegen jeglichen Zugriff Anderer in Schutz nehmen zu wollen.⁴⁹ Umgekehrt müssen selbst die radikalsten Vertreter einer Ethik der Alterität, die sie in der Sorge zu *verabsolutieren* neigen, sie könnte als bloß relative andernfalls kommunikativ ›aufgehoben‹ werden, zugeben, dass sie darauf angewiesen ist, sozial bewahrheitet zu werden. So weit phänomenologische und hermeneutische Methoden reichen, sind weit und breit keine Spuren *absoluter* Anderheit, allenfalls *radikaler* Alterität zu finden, die sich als uns entzogene bemerkbar macht, ohne sich je gänzlich von jeglichem Erfahrungsbezug zu lösen.

Was aber sollte von vornherein dagegen sprechen, dass dieser Bezug auch digital vermittelt stattfinden kann? Längst gibt es *virtual memorials* im Internet, wo nicht nur die Trauer der Angehörigen und Hinterbliebenen weltweit nach neuen Möglichkeiten des Gedenkens sucht. So wenig wie das fotografische Bild Betrauerter jegliche Spur des Abgebildeten tilgen

48 Vgl. die aktuelle Zwischenbilanz: Vf., Werner Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg: Felix Meiner 2022.

49 Vgl. P. 151. Der Rekurs auf die Würde wirkt allerdings vielfach ebenso ratlos und als ›Verwürdigung‹ des Anderen in jeder Hinsicht unglaublich wie die Berufung auf das viel zitierte Nicht-Identische im Sinne Adornos als angeblich ›fundamental Anderes‹ (P, 154). Pejorativ von einer ›Verwürdigung‹ spricht Thomas Mann in einem anderen Zusammenhang mit Blick auf eine moralische Überhöhung des Künstlers, die Gefahr laufe, ihm das Lachen über sich selbst auszutreiben (*Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M.: Fischer 1977, 329).

muss⁵⁰, so wenig muss digital vermittelte Kommunikation von vornherein jegliches Verhältnis zum radikal Anderen als solchem zum Verschwinden bringen. In beiden Fällen kommt es vielmehr auf den *Gebrauch* an, den wir von der jeweiligen Technik machen – wobei zunächst allerdings ein technisches bzw. technizistisches Verständnis davon, was ›Gebrauch‹ bedeutet, fernzuhalten ist. Andernfalls würden wir von vornherein auch ›analoge‹ Kommunikation, in der es ebenfalls auf den ›Gebrauch‹ kommunikativer Mittel ankommt, einem solchen Verständnis unterwerfen.

Seit langem verkündet man uns den Advent eines »Neuen Menschen« und verheißt gar eine »Mutation der Menschheit« – sei es noch (wie bei Pierre BERTAUX) *ohne*, sei es bereits *mit* konkreten Aussichten auf einen redigierten Genetischen Code, in denen Kritiker wie Francis Fukuyama wiederum das unmittelbar bevorstehende »Ende des Menschen« meinen erkennen zu können.⁵¹ Weder enthusiastischer noch alarmierter Futurismus wird uns indessen in jenen kommunikativen Verwerfungen weiterhelfen, wo es darum geht, zu verstehen, was zwischen uns geschieht, sowohl im alltäglichen Gespräch wie auch in der langfristigen Diachronie intergenerationaler Beziehungen, in denen derzeit alle Grundbegriffe der Kommunikation auf dem Spiel stehen: die Anrede und der Anspruch an den Anderen ebenso wie das Zuhören, Antworten und Erwidern; die Aufmerksamkeit, die man Anderen als solchen widmet, ebenso wie das Gehör, das man ihnen schenkt oder selbst findet; das Verstehen, das man sucht, ebenso wie die Verständigung, in der man regelmäßig scheitert; die Frage, was Scheitern in kommunikativer Hinsicht bedeutet, ebenso wie die Frage, wie es abzuwenden wäre und wie möglicherweise gelingende Kommunikation vorzustellen wäre, von der man kaum noch einen Begriff hat.⁵² Vielleicht gerade deswegen, weil bestimmte Medien mit ihren triumphalen technischen Erfolgen, die sie global feiern, in sogenannter ›Echtzeit‹ jeglichen Abstand zwischen uns zu tilgen scheinen, weil sie alles Kommuniizierte weltweit distribuieren und jederzeit ›abrufbar‹ machen können: alles je Geschriebene und alles je Gesagte, alles je Gefilmte, Dokumentierte und Manipulierte...

Zwar sind die entsprechenden Algorithmen nur Eingeweihten und Geheimdiensten wie der NSA bekannt; zwar unterlaufen hochintelligente

⁵⁰ Roland Barthes, *Die helle Kammer*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989; Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2006.

⁵¹ Pierre BERTAUX, *Mutation der Menschheit. Zukunft und Lebenssinn*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979; Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997; Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, München: Kindler 2004.

⁵² Vgl. Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München: Alber 2020.

Hacker und sonstige Manipulateure von *software*, Daten und Identitäten im *dark net* die allgemeine öffentliche Publizität, die sich Kosmopoliten von einem wirklich freien, jeder und jedem zugänglichen Internet versprochen haben mögen. Insofern kann keine Rede davon sein, wir alle seien mehr oder weniger gleichermaßen Teilhaber an weltweiter digitaler Vernetzung. Doch ist die Furcht nicht unbegründet, dass jede Form der Teilhabe den Preis einer Reduktion auf das zu zahlen hat, was digital erfasst werden kann, wenn auch in manipulierter Form wie im Fall gestohlener Identitäten, gegen die die Bestohlenen kaum noch ankommen.

Um die Bedeutung dieser Reduktion überhaupt ausloten zu können, müsste man wenigstens anzugeben versuchen, wer oder was denn überhaupt ›reduziert‹ zu werden droht, und man müsste dabei damit rechnen, dass es sich nicht um ontisch ›dingfest‹ zu Machendes handelt. Wer oder was sind wir, die wir – ob mit Recht oder nicht – fürchten, als vermeintlich bereits digital Geborene, auf jeden Fall aber global Vernetzte und insofern auch digital Koexistierende, reduziert zu werden auf die Spuren, die wir im Netz hinterlassen, auf die Daten, die man über uns sammeln kann, und auf die Identitäten, die uns über alles hinaus, was selbst engste Freunde und Verwandte je über uns in Erfahrung bringen und erinnern können, identifizierbar machen? Darin liegt eine *digitale Alterität* eigener Art, die paradoxausweise damit zu tun hat, dass wir – bzw. einige von uns nach wie vor, beileibe freilich nicht alle – eine weitgehende und hochkomplexe *Reidentifizierbarkeit als Reduktion*, ja als eine Form von *Gewalt* erfahren.

In kommunikativen, Gesprächsabbrüche heraufbeschwörenden Verwerfungen zwischen naiven Nutzern digitaler Medien einerseits und weniger naiven analogen Aborigines andererseits dürften sich diese Fragen ironischerweise als gemeinsamer Brennpunkt abzeichnen, durch den man wieder ins Gespräch kommen könnte: Inwiefern wollen weder wir selbst noch Andere ›restloser‹ Identifizierbarkeit überantwortet werden? Inwiefern erscheint es uns und Anderen als wesentlich, im Register re-identifizierbarer Selbigkeit (*sameness; mémété*) nicht aufzugehen? Inwiefern erscheint uns der gegenteilige Glaube, wir könnten geradezu mit dem zusammenfallen, was ›das Netz‹ oder Instanzen wie die NSA dort über uns ›in Erfahrung bringen‹ können, als eine Form der Gewalt, die wir ablehnen und ablehnen müssen? Liegt das daran, dass wir glauben, dass man im Grunde *noch mehr* über uns wissen müsste, mehr als unsere Freunde und Verwandten, unsere Nachbarn, Kollegen und sogar als wir selbst je von uns selbst wissen und erinnern können? Oder liegt das vielmehr gerade an dem, was sich algorithmischer Erfassung, Remix- und Memifizierungsverfahren (P, 140 f., 118) entzieht und uns gerade deshalb als unverzichtbar erscheint? Dann würde paradoxausweise gerade in einem *Weniger* an Erfassbarem, Wissbarem und Erkennbarem jenes *Mehr* im Sinne eines Überschusses liegen, durch den wir uns

im Verhältnis zu Datenkraken wie *Google* und *Facebook*, zu Geheimdiensten und uns ausspionierenden Companies aller Couleur als ›Andere‹ erfahren.

Wenn es sich so verhält, könnte man nun meinen, besteht ja gar kein Anlass zu besonderer Sorge. Wenn es ›etwas‹ gibt, was sich der Identifizierbarkeit radikal entzieht, sind diese Konzerne und Dienste dann nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Oder gelingt es ihnen, auf der Basis jener *fear of missing out* jeden derart dazu anzuhalten, sich ihnen auszuliefern, dass am Ende jeder glauben muss, nichts über das hinaus zu sein, was sie über jeden Einzelnen ›in Erfahrung bringen‹ können bzw. schon gespeichert haben? Kann es wirklich als ausgeschlossen gelten, dass wir bereits auf dem Weg in eine Zukunft sind, in der infolge der nachhaltigen Wirkung dieser Auslieferung niemand auch nur die Frage noch verstehen würde, was überhaupt einmal damit gemeint gewesen sein könnte, dass wir kraft radikaler Alterität niemals im algorithmisch Erfassbaren, zu Wissenden, Identifizierbaren und Erkennbaren aufgehen können? Wie auch sollte man dem eine positive Bedeutung zuerkennen?

Was sich an vielfachen Fronten in kommunikativen Verwerfungen zwischen *digital natives* und analogen Aborigines derzeit abspielt, hat in der skizzierten Perspektive nicht allein die Bedeutung von Missverständnissen, deformiertem Gebrauch von Verben wie ›reden‹, ›schreiben‹, ›antworten‹ usw. bzw. von Ungeduld und Unwilligkeit angesichts neuer Formen unhöflicher Unaufmerksamkeit bei der deplatzierten Verwendung digitaler Kommunikationstechniken, die bereits in dem Verdacht stehen, sozialer Verwahrlosung Vorschub zu leisten.⁵³ Es geht, weit radikaler, nicht zuletzt auch darum, ob in diesen Verwerfungen eine Art Austausch darüber stattfinden kann, ob wir noch wissen, was wir tun, wenn wir uns im Verhältnis zueinander solcher Techniken bedienen, und ob es im Geringsten verzeihlich sein kann, sich dieser Frage überhaupt nicht zu stellen; ob es zulässig oder zuträglich sein kann, dennoch ungerührt weiterzumachen mit neuen Formen von Kommunikation, die analoge Aborigines möglicherweise gar nicht mehr als solche begreifen können.

Das zweifelhafte Ergebnis wäre, nicht zum ersten Male, dass es sich herausstellt, dass ›wir‹ diejenigen sind, die im Verhältnis zueinander ›nichts gemeinsam‹ haben, nichts bis auf eine kümmерliche Art der Koexistenz bzw. des Mit-da-seins, das niemanden mehr lehrt, welchen kommunikativen Sinn es eigentlich hat, kann es sich doch offenbar auf technisch höchstem Niveau gänzlich indifferent zu der Frage verhalten, was uns Andere als solche überhaupt ›angehen‹ – solange sie oder irgendwelche *Bots*, Roboter oder Anrufbeantworter uns nur irgendwelche

⁵³ Vgl. Jörg Zirfas, »Vulnerabilität. Anthropologie und kulturelle Bildung«, in: Ulaş Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript 2020, 141–160, hier: 155.

Nachrichten zukommen lassen, sei es auch eine bloße Abwesenheitsnotiz. Am Ende hätte man dann von der längst festzustellenden Abwesenheit des Anderen als des Anderen keinerlei Notiz genommen.⁵⁴ Und von der scheinbar schlechten Nachricht jener analogen Aborigines, die Alterität des Anderen, die uns über alles algorithmisch Erfassbare und Erkennbare hinaus gerade durch das Weniger oder Nichts an Erfassbarkeit und Erkennbarkeit zu ›mehr‹ macht, drohe in Vergessenheit zu fallen, wüssten *digital natives* dann nicht einmal mehr zu sagen, was sie überhaupt besagen soll. So würden sich die Welten von analogen Aborigines und *digital natives* schließlich voneinander lösen und es käme zu einem inkommunikablen Schisma, in dem überbordende Kommunikation triumphierte und zugleich Sprachlosigkeit herrschen könnte.

Literatur

- Aichinger, Ilse (1960): *Die größere Hoffnung*, Hamburg: Fischer.
- Anders, Günther (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck.
- Arendt, Hannah (*1985): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg (22.1988): *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*, München: dtv.
- Barth, Karl (1962): *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barthes, Roland (1989): *Die helle Kammer*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean (1986): *Die göttliche Linke*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bergoglio, Jorge Mario (2016): *Ansprache zur Verleihung des Karlspreises [Rede]*. https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.
- Bertaux, Pierre (1979): *Mutation der Menschheit. Zukunft und Lebenssinn*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Buber, Martin (1962): *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: L. Schneider.

54 Mit Recht deutet Hans Blumenberg in seiner *Beschreibung des Menschen* an, dass »zunehmende Körperausschaltung«, wie sie mit digitalen Techniken einhergeht (597, 777, 862), sowohl einen Verzicht auf Unmittelbarkeit, als auch »Entbehrlichkeit der Anwesenheit der Sache« bzw. des Anderen als solchen erforderlich machen und erleichtern kann (599). Welt wäre am Ende dann das, »wovon wir auch abwesend sein können« (602). Doch wie weit kann das gehen? Gerät schließlich auch das aus dem Blick, was bzw. wer ›abwesend‹ bleibt? Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

- Enzensberger, Hans Magnus (1989): *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Földényi, László F. (2019): *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Fontane, Theodor (1993): *Der Stechlin. Roman*, München: dtv.
- Franck, Georg (1998): *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München/Wien: Hanser.
- Frisch, Max (1973): *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis (2004): *Das Ende des Menschen*, München: Kindler.
- Heidegger, Martin (1960): *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.
- Kaplow, Ian (2002): *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kästner, Erhart (1979): *Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Küenzlen, Gottfried (1997): *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kundera, Milan (2008): »Der existentielle Sinn der bürokratisierten Welt«, in: ders., *Der Vorhang*, Frankfurt/M.: Fischer, 179–184.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br./München: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2004): »Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur«, in: Marc Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München: Fink, 183–207.
- Liebsch., Burkhard (2006): *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, Burkhard (2012): *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, Burkhard (2017): »Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität, *liens sociaux* und Wiederkehr der ›sozialen Frage«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 70, Nr. 4 (2017), 374–404.
- Liebsch, Burkhard (2019): »Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹«, in: Gerald Hartung, Matthias Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden: Springer VS, 129–156.
- Liebsch, Burkhard (2020): »Dialogisches Dasein auf der Suche nach der verlorenen Diskretion – im Rückblick auf Martin Buber und Emmanuel Levinas«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67, Nr. 2 (2020), 444–463.
- Liebsch, Burkhard (Hg.) (2020): *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br./München: Alber.
- Liebsch, Burkhard (2021): »Entzugsverlust. Zu einem kritischen Grundgedanken der Phänomenologie des radikal Fremden«, in: Barbara Schellhammer (Hg.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im*

- interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*, Baden-Baden: Nomos, 89–104.
- Liebsch, Burkhard (2022): »Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur«, in: *Journal Phänomenologie*, Nr. 56, 70–82.
- Liebsch, Burkhard; Stegmaier, Werner (2022): *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg: Felix Meiner.
- Löwith, Karl (1971): *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mann, Thomas (1977): *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Mau, Steffen (2017): *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam.
- Posselt, Gerald (2005): *Katachrese*, München: Fink.
- Postman, Neil (2000): »Müssen Toaster sprechen?«, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin: Wagenbach.
- Schmitt, Peter (2021): *Postdigital. Medienkritik im 21. Jahrhundert*, Hamburg: Meiner.
- Stoellger, Philipp (Hg.) (2019): *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taureck, Bernhard H. F. (2004): *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taureck, Bernhard H. F. (2014): *Überwachungsdemokratie. Die NSA als Religion*, Paderborn: Fink.
- Weisbrod, Lars (2021): »Die Klotür geht erst wieder auf, wenn du die Hände gewaschen hast«. Interview mit Dave Eggers. In: *Die ZEIT*, Nr. 40/2021.
- Wiener, Norbert (1966): *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn: Athenäum.
- Zirfas, Jörg (2020): »Vulnerabilität. Anthropologie und kulturelle Bildung«, in: Ulaş Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript, 141–160.