

---

*Stavros Arabatzis*

## ›Sei vernetzt! Mediatisiere! Sei in Relation!‹

*Über die verkürzten Medienmodelle der neuen Soziologie*

---

Soziologische Theorien weisen von Anfang an, seit Auguste Comte und Max Weber, eine Schlagseite in ihrer Theoriebildung auf und bleiben in ihrer Medienkonzeption beschränkt, wie wir heute wieder in Entwürfen einer Theorie der digitalen Gesellschaft beobachten können. Diese Schlagseite im soziologischen Medienbegriff resultiert nicht nur aus ihrem modernen Blick auf die Gesellschaft, sondern ebenso aus einer medialen Abstraktion; trotz ihrer Empirie sind soziologische Theorien häufig mit einer blinden Stelle in ihrem ›Medienbegriff‹ behaftet. Zu erinnern sei hier nur an Max Webers Begriff der Rationalität, der höchst abstrakt vom konkreten Lauf der Gesellschaft abgezogen wurde; einer angeblich entzauberten Welt der Moderne, die jedoch in ihrer *oikonomia* in Wahrheit erst recht vollständig verzaubert auftreten sollte. So blieb und bleibt ihre Modernität, die sie gegenüber der spekulativen, transzendentalen und metaphysischen Philosophie angeblich auszeichnet, ein höchst abstraktes Produkt, das sie freilich in den modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften als etwas höchst Konkretes und Objektives präsentieren oder, aktueller und spezifischer formuliert, statistisch, probabilistisch, stochastisch und algorithmisch *errechnen* wollen.

In diesem medialen Reduktionismus sind heute auch neue soziologische Modelle befangen, die nunmehr die digitale Gesellschaft in einem theoretischen Rahmen unterbringen wollen, dabei aber die letzte verbliebene gesellschaftliche Bodenhaftung verlieren und vollends in einen digital-informatischen Rationalismus abdriften, gegen den dann kein Widerstand mehr möglich ist. Denn der digitalisierte Ordo lässt alles Mögliche zu, nur eben kein Subjekt, kein Verständnis, keine Individuation, keinen romantischen Rest, aber auch sonst keine andere Spuren des Anderen, Fremden und Nichtidentischen; diese werden längst maschinell-digital und algorithmisch errechnet, so dass sie im Prozess der informatischen Technik als humanistischer Schutt zurückgelassen werden.

*Medialität und Privatheit*

Armin Nassehis aktuelles Buch *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft* radikalisiert Niklas Luhmanns systemisches Modell noch einmal technisch-informatisch – ein wenig auch mit der Actor-Network-Theory Bruno Latours angereichert – und hat dabei für jeden Widerstand gegen die Digitalisierung nichts als Spott übrig.<sup>1</sup> Der Spott gilt einer Kritik, die, nach Nassehi, auf die alte Buchkultur bezogen bleibt; diese werde heute jedoch von den digitalen Kontrollinstanzen abgelöst. Diese systemische Ausdifferenzierung müsse nach Bruno Latour auf die digital vernetzte Welt ausgedehnt werden, da die Grenzen zwischen politischen, staatlichen, kulturellen und ökonomischen Akteuren offenbar zu verschwimmen beginnen. Denn je mehr Verknüpfungen man heute (in einer Zeit des Upload-Internets) hat, desto mehr existiert man. Damit wird die digitale Verknüpfung zu einem Existential: je mehr man verknüpft ist, desto mehr ist man sichtbar, wahrnehmbar, kommunizierbar und desto mehr ›Sein‹ hat man. Denn Nichtverknüpftsein heißt Nichtsein. Digitalisierung theoretisch einholen, heißt hier offenbar das Grundgesetz einer neuen Ontologie beschreiben: Wer nicht digital verknüpft ist, ist einfach nicht ›da‹. Er fällt nicht nur aus der medial-vermittelten und öffentlichen Welt, sondern ebenso aus der physisch-unmittelbaren und privaten Welt heraus. Denn die Privatheit ist – und hier trifft Nassehi ein Wahrheitsmoment der digitalen Vernetzung – eine Fiktion und hat es in Reinkultur nie gegeben. Daher sollte man hier, so Nassehi, von einer ›*embedded privacy*‹ sprechen.<sup>2</sup> Das Private ins Öffentliche und das Öffentliche ins Private einbetten, hieße aber noch lange nicht, dass beide in dieser Figur ganz aufgingen, wie einmal Aristoteles gegen seinen Lehrer Platon anmerkte, der die Einheitlichkeit der Stadt (*polis*) so weit getrieben hat, dass sie in einen Haushalt (*oikos*) verwandelt wurde: »Offensichtlich gibt es aber keine Stadt mehr, wenn ihr Vereinheitlichungsprozess einen gewissen Punkt überschritten hat. Eine Stadt ist ihrem Wesen nach eine Vielheit, und wenn sie in stärkerem Maße eins wird, ist sie eher ein Haushalt (*oikia*) als eine Stadt« (*Politik*, 1261 a.). – Freilich verwickelte sich hier Aristoteles selbst in Widersprüche, wenn er an anderer Stelle die vollkommene Gemeinschaft als das Ziel der *polis* definiert und das einfache Leben (*to zēn* des *oikos*) vom politisch qualifizierten Leben (*to eu zēn*) abgrenzt, dadurch aber ›leben‹ mit dem ›gut leben‹ kontaminiert. Das mediale Problem liegt hier also weder in der Privatheit (Drinne, Haus), noch in der Öffentlichkeit (Draußen, Stadt) – denn beide sind miteinander vermittelt und bilden darin das individuelle Allgemeine. Das Problem liegt vielmehr im *medialen Dazwischen*, in der Schwelle einer Ununterscheidbarkeit zwischen Privatheit (*oikos*) und Öffentlichkeit (*polis*). In einer Paraphrase des Luhmann'schen Axioms: ›alles,

was wir sind, sind wir durch die Medien«, während sie als medienontologisches ›Sein‹ unter dem Befehl des Imperativs stehen: ›Sei in Relation!‹, ›Sei vernetzt!‹, ›Partizipiere!‹ Es ist das digital-ontologische Dispositiv des »globalen Dorfs« (McLuhan), das aber in dieser medialen *stasis* nichts anderes als den ›Krieg im eigenen Haus‹ (*oikeios polemos*) bedeutet, weil der Feind nicht draußen, sondern inmitten des globalen Dorfs liegt; in der Ökonomisierung der *polis* und in der Politisierung des *oikos* – heute, so einmal McLuhan, »haben wir sogar das Zentralnervensystem zu einem weltumspannenden Netz ausgeweitet und damit, soweit es unseren Planeten betrifft, Raum und Zeit aufgehoben«.<sup>3</sup> Das heißt, die Erweiterung der eigenen Person durch die digitalen Praktiken der sogenannten *digital natives* (im Hinterlassen von Spuren im Netz, während sie andere Spuren im Netz verfolgen) wird immer zugleich konterkariert durch autoritativ-archische Schrumpfung (vormals noch industriell-ökonomisch und durch die autoritativen Sprecher inszeniert). Ihre völlig enthemmte postmoderne oder spätmoderne Freiheit, die heute als »Singularität« (Reckwitz) ausgegeben wird, verdeckt immer auch die Knechtschaft, ihre Selbstbestimmtheit schlägt in Fremdbestimmtheit, ihre Kontingenz in Notwendigkeit um.

#### *Die Aura der Digitalisierung*

Nassehi verfällt seinerseits der ›Aura‹ der Digitalisierung.<sup>4</sup> Freilich kann man ihm zustimmen, wenn er gegen Adorno (bürgerliche Rezeption) Benjamin (›Verlust der Aura‹) in Stellung bringt:

Wer Benjamin zitiert, hat sicher Theodor W. Adornos ätzenden Vorwurf im Ohr, Benjamin mache das [vorindustrielle] Kunstwerk zum Fetisch. Aber das scheint mir doch eine typische Reaktion auf neue Medienformen zu sein, die vergangenen Formen semantisch zu veredeln, um das Ungeheure der modernen Technik und seiner Folgen in den Blick zu bekommen, ob es nun die sokratische Preisung des Gesprächs im Gegensatz zur distanzierenden Schrift ist oder die Kritik des Fernsehens als einer Nivellierung im Vergleich zu echten Erfahrungen mit der Welt.<sup>5</sup>

Aber so undialektisch lässt sich Adorno durch den Hinweis auf die neuen Medienformen nicht abweisen. Denn der Kern von Adornos Vorbehalt war ja, dass Benjamin implizit eine Heiligung der Masse (noch als Proletariat gedacht; eine Art von Überbietung des Theaters von Brecht) betreibt und damit das Besondere und Unikale zumindest im Kunstwerkaufsatz außer Acht lässt: ein Distinktives, das aber nicht unbedingt mit der romantischen und bildungsbürgerlichen Kunstrezeption identisch sein muss – die alte ›pädagogo-

gische« Differenz des gelehrten Lehrmeisters zu einer inkonsistenten Vielheit (*multitude*); despotisch oder der öffentlichen Meinung unterworfen, die stets mehr oder weniger die Verherrlichung (*doxa*) eines Regimes der Ungleichheit betreibt, so dass hier jeder jeden bzw. keiner keinen erzieht. Freilich, Adorno und Benjamin sind offenbar in eine »doppelte Romantik« verstrickt, die Adorno in einem Brief an diesen auch selbst diagnostiziert,<sup>6</sup> ohne allerdings darin den *archischen* Kern in beiden Kunstformen zu sehen – das hängt offenbar mit einem Missverständnis des *anarchischen* Elements zusammen, das über beide »Praxisformen« (auratische und antiauratische) hinausweist. Denn wenn Adorno das bürgerliche Kunstwerk zum Fetisch macht, weil er darin die Gesellschaft romantisch entziffert und negativ konserviert sieht (die bürgerliche Romantik als Konservierung von Persönlichkeit in ihrer negativ-dialektischen Form), so macht umgekehrt Benjamin seinerseits die Masse (Proletariat) zum Fetisch (zweite technologisch-antiauratische Romantik), die sich in ihren neuen Medienformen wieder reauratisiert; beide sind aber Medienformen, die in ihrer Modernität reflexiv auf archaische Stufen zurückweisen. Eine *Reflexion*, die das moderne Kunstwerk der Freiheit auf die uralte Knechtschaft zurückbindet. Gegen alle Reflexion sollen hingegen bei Nassehi die errechenbaren Muster der Erkennung und kybernetischen Steuerung immunisieren:

Das Funktionieren ist der Feind der Reflexion – deshalb ist ein Alltag mit Techniken möglich, die man selbst nicht durchblickt, nicht versteht, nicht einmal benennen kann, aber die anzuwenden man in der Lage ist. Man kann daran übrigens sehen, dass es womöglich eine grobe Verkürzung von Kommunikationsprozessen ist, wenn man sie ans Verstehen, an Verständigung und an Konsens bildet.<sup>7</sup>

Man nannte dies einmal eine begriffslose Praxis, um sie freilich wieder zugunsten des Geistes, des »strengen Denkens« (Heidegger) oder eben im Überschuss des Begriffs ästhetisch-romantisch (Adorno) zu verlassen – insofern hat Nassehi wiederum recht, wenn er gegen die idealistischen und romantischen Medienfetische angeht. Aber Reflexion meint eben nicht bloß hermeneutisches Verstehen, Konsens und Kommunikation, sondern auch die Brechung des Mediums in sich selbst, weil das Medium selbst nichts Mediales ist. Kommunikation in ihrer systemisch-verkürzten Funktion (»Mein Konsens ist Konsens nur in bezug auf Deinen Konsens, aber mein Konsens ist nicht Dein Konsens«<sup>8</sup>) sowie in der Version eines idealisierten Konsens (»mein Verständnis einer Sache mit Bezugnahme auf die *Möglichkeit eines Konsenses* zu begründen, den *wir* miteinander über diese Sache erzielen«<sup>9</sup>) wird längst von den (algorithmischen) Strategien der Medienmacht eingefangen, gesteuert und ausgerichtet. In dieser Konfiguration gibt es in der Tat nichts zu verstehen, nichts geisteswissenschaftlich-hermeneutisch

zu deuten. Es gibt auch nichts rein Privates zu schützen, weil alles Private so gut wie alles Öffentliche als Medium der Akklamation, der Liturgie und der Zeremonie dient. Beide Bereiche müssen auf kommunikative Anschlüsse achten, wenn sie ›da‹ sein wollen – und in diesem ›da‹ ist dann auch die Differenz zwischen formaler und symbolischer Kommunikation, zwischen Rechenmaschine und Gefühlswert, zwischen Algorithmus und Bedeutung, zwischen Regel und Sinn, zwischen Rechnung und Sprache entfallen. Denn das überindividuelle planetarische Netz ist mehr als die Summe aller individuellen Anschlüsse; es ist die Selbstvergegenständlichung einer mediatisierten Gesellschaftsform, hinter die wir nicht mehr zurückgehen können. In diese ›nicht-verstehbaren‹ Formen der Digitalisierung ist heute alles ›Dasein‹ geworfen. Das mediale Geheimnis, einst als das Dunkle der unsichtbaren Götter und Mächte beschrieben, verbirgt sich heute in einem Netz von technisch-vermittelten Relationen und physisch-unmittelbaren Beziehungen. In Nassehis Theorie soll Digitalisierung nur soviel heißen wie: die Einrichtung einer Zählbarkeit und Berechenbarkeit von Ereignissen aller Art, die mithilfe der binären Unterscheidung von 0 und 1 errechnet werden. Etwas liegt entweder vor oder eben nicht vor. Unter dieser Voraussetzung seiner Unterscheidbarkeit kann das Ereignis mit anderen Ereignissen *verknüpft* werden, die ebenfalls entweder vorliegen oder nicht vorliegen. Daher ist hier, wie Dirk Baecker in seiner Rezension des Buches *Theorie der digitalen Gesellschaft* schreibt, jeder Widerstand gegen die Digitalisierung »aussichtslos«.

Er ist aussichtslos, weil er ein Widerstand der Gesellschaft gegen sich selbst ist. So oder so ähnlich könnte man Armin Nassehis »Theorie der digitalen Gesellschaft« zusammenfassen. Dieser Widerstand ist nur ein »Muster«, so der Leitbegriff von Nassehis Arbeit, mit der die Gesellschaft auf ein sehr viel mächtigeres Muster reagiert, nämlich die Digitalisierung selbst.<sup>10</sup>

Dennoch beeilt sich Baecker, mit Luhmann auf die Defizite in der Argumentation Nassehis aufmerksam zu machen. Denn wer die Digitalisierung verstehen will, der muss Gesellschaftstheorie betreiben, weil es die Gesellschaft selbst ist, die Muster bildet. Auch wenn Nassehi, so Baecker, auf alle traditionellen Handlungs- oder Kommunikationstheorien verzichtet, die etwas im Horizont eines Konsenses beschreiben oder aus dem individuellen Erleben ableiten, so müsste Nassehi doch immer noch erklären, wie es zu diesen ›wirkmächtigen‹ Mustern kommt. Gewiss ist Gesellschaft ein überindividuelles Faktum und Datum, wie es sich dann auch in der Digitalisierung durchsetzt, um in der extrem ausdifferenzierten Gesellschaft in ihrer Entfaltung sich wieder einzufalten; unser Verhalten wird vom Objekt her bestimmt und in der digitalen Gesellschaft von den Algorithmen

her trainiert, die uns im Netz verfolgen und steuern. Ja sogar mein Widerstand wird hier als etwas Unwahrscheinliches noch algorithmisch errechnet. Freilich sofern die moderne Gesellschaft Daten zählt und das Gezählte untereinander in Beziehung setzt, war sie immer schon digital (der Ausdruck *digital* ist übrigens lateinisch und heißt *Finger, Zeh*, womit inmitten der Informatik auf ein analoges Moment hingewiesen wird) und diente der kommunikativen Entlastung – auf diese Entlastung hat einmal der Soziologe Arnold Gehlen mit seiner Theorie der Institutionen hingewiesen und das Subjekt seinerseits mit einem Minuszeichen versehen. Indem sie nämlich funktioniert, entzieht sich die Gesellschaft den subjektiven Affekten, der konsensuellen Kommunikation und dem Meinungsstreit und verabsolutiert so das Rationalisierbare und Objektivierbare der kommunikativen Prozesse. Aber diese Prozesse gehen eben nicht ganz in dieser statistischen Funktion auf. Vergessen wird hier, dass alle digitalen Verfahren in zwei Schritten ablaufen: Der Gegenstand wird zunächst in computerlesbare Impulse des binären Codes aufgelöst, nach dem diese Maschinen funktionieren, und dann in einer zweiten Phase wieder als neuer Gegenstand rückübersetzt. Es wird unterschlagen, dass es sich bei diesen Übertragungsvorgängen auch um einen fundamentalen analogen Vorgang handelt, nämlich um die Überführung der empirischen, vielfältigen und vielförmigen Wirklichkeit in die eine digitale Sprache oder in Bilder, die ein Rechner versteht, und dann wieder zurück in die empirische Menschensprache. Das digitale Verfahren hat somit Einfluss auf das Reale der Empirie, die dann in der neuen digitalen Sprache und in den errechneten ›Mustern‹ eine andere ist, weil sie in einen neuen Zusammenhang gestellt wird. Dergestalt, dass wir es hier auch mit einem Widerstand der Empirie zu tun haben, die in den digitalen Bildern und Sprachen eben nicht ganz aufgeht – obwohl die Empirie ihrerseits keinen ontologischen Status für sich beanspruchen kann; sie ist eben ihrerseits durch die digitalen Muster kontaminiert und stabilisiert sich durch diese.

#### *Digitale Muster im Spannungsfeld von Medium und Form*

Etwas von diesem Medienbegriff versucht dann auch Baecker, mit Luhmann, gegen das digitale ›Muster‹ Nassehis festzuhalten. Jedenfalls ist hier die orthodoxe Systemtheorie von den neuen digitalen ›Mustern‹ beunruhigt und weist das selbstreferenzielle Spiel der Daten Nassehis zurück, die bloß die funktionierenden Rückkopplungen an die Stelle der Repräsentation setzen. Denn »Information, Steuerung und Berechnung beziehen sich« nicht »nur noch auf sich selbst«. <sup>11</sup> Die moderne Technik ist zwar eine Form des Entbergens und Verbergens, aber

sie erschöpft sich nicht im Berechnen und Ausbuchstabieren bereits bekannter Kausalitäten. Daher wird wieder der Blick auf die Luhmann'sche Differenz zwischen »Medium« (»lose Kopplung«) und »Form« (»strikte Kopplung«; Luhmann übersetzt hier Fritz Heiders Begriff des »Dings« in den der »Form« und übernimmt damit George Spencer-Browns Formbegriff) gelenkt.<sup>12</sup> Weil Nassehi hier offenbar diese Luhmann'sche Differenz (von Medium und Form) weitgehend relativiert und das digitale Medium wegen seiner binären Codierung als »strikt gekoppelt« beschreibt, begeht er, aus Sicht der systemtheoretischen Orthodoxie, die Baecker vertritt, einen »Fehler«, so dass bei Nassehi »Medium« und »Form« schließlich im Digitalen zusammenfallen:

Das führt informationstheoretisch auf die 0/1-Unterscheidung, doch ihr vorgelagert sind analoge Schnittstellen, die digital abgetastet werden müssen, um Daten zu generieren. Diesen Schritt des Ab tastens, der Erfassung physischer Ereignisse an den Schnittstellen der elektronischen Medien, überspringt Nassehi. Für ihn errechnen sich Daten aus Daten. Und die Daten sind »gegeben« [...] sie müssen nicht erst konstruiert, gewonnen oder getestet werden.<sup>13</sup>

Deswegen muss hier, so Baecker, die Selbstreferenz der Daten durch ihre Fremdreferenz ergänzt werden. Denn »digitale Medien« sind »analog eingebettet«, was dann die genuine Systemtheorie auszeichnet, die als eine ungekürzte Kybernetik verstanden sein will. Auch wenn das digitale Universum die Welt nicht mehr repräsentiert und in diesem Sinn kein Bewusstsein und keine Hermeneutik hat, so ist es doch immer noch darauf angewiesen, dass es immerhin »passt« und »interessiert«. Systemtheoretisch gilt es hier also streng zwischen den »Formen« (instabil) der Digitalisierung und dem »Medium« (stabil) der Digitalisierung zu unterscheiden, wenn die Digitalisierung in ihrem autopoietischen Prozess nicht verhungern soll. Dergestalt, dass in diesen Daten und Zahlen auch ein Material hereinkommt:

Ohne ein Material, in dem sich die Verknüpfungen bewähren, und einen Nutzer, für den die erhobenen und berechneten Daten einen Sinn machen, hat man noch keine Form. [...] Mit Luhmann muss daher auch die Einsicht gelten, dass nicht das Medium, sondern nur die Formen variierbar sind. Das Medium ist reine Potenzialität, die sich immer wieder neuen Aktualisierungen entweder fügt oder nicht fügt. Luhmann hat darauf hingewiesen, dass mit dieser Einsicht eine zweite korreliert: Das Medium ist stabil, die Formen sind instabil.<sup>14</sup>

Was hieße medialer Widerstand?

Und an dieser Stelle erreichen wir nun den neuralgischen Punkt nicht nur der *Theorie der digitalen Gesellschaft*, sondern auch der genuinen Systemtheorie selbst. Gewiss, eine Theorie der Gesellschaft geht über das ›Muster‹ der Digitalisierung und über bisherige statistische Zugriffe auf die Gesellschaft hinaus und meint die Transformation des Handelns, der Kommunikation und des Erlebens, die damit neue Formen der Interaktivität, Operationalität, Kooperativität, Konnektivität sowie neue kognitive Konstellationen und Verhaltensdimensionen erschließt. Sie wird nicht nur mit ihrem digitalen Bild konfrontiert oder verstärkt bloß ihre Identität (in ihrer Verdoppelung wäre sie nur eine Wiederholung); sie zeigt auch Abweichungen von ihrem eigenen Muster, wodurch im Horizont ihrer Praktiken stets von neuem Alternativen eröffnet und geschlossen werden. Die digitalen Daten verdoppeln also keine Fertigwelt, vielmehr machen sie auch neue Sachverhalte zugänglich und erlauben, neue Zusammenhänge und Abhängigkeiten herzustellen. Sie lösen vertraute Annahmen, Begrifflichkeiten und Semantiken auf und stellen die Gesellschaft in neue Horizonte. Aber diese genuinen oder weniger genuinen systemtheoretischen Differenzen verbleiben noch immer in der Kontinuität des gesamten historischen Prozesses, in der ›Medium‹ und ›Form‹ auch nur die eine Figur beschreiben: das mediale Dispositiv, das immer wieder den Horizont öffnet und schließt. Dergestalt, dass hier das Bedingende (›Medium‹ als ›lose Kopplung‹) mit dem Bedingten (›strikte Kopplung‹) zuletzt in der einen integralen Medienmaschine zusammenfällt: das Konstituierende mit dem Konstituierten, der *actus* mit der *potentia*.

Medialer Widerstand heißt nicht bloß im Rahmen eines informatischen oder technizistischen Musters zu agieren, sondern diese Technik ökonomisch, ästhetisch, gesellschaftlich, historisch und archäologisch zu kontextualisieren, also ihr praktisch-kritisch und theoretisch-reflektierend zu begegnen. Und zwar ohne die kritische Reflexion allein den Experten zu überlassen, die in ihrem spezifischen Beobachtungsverhalten doch selbst auch nur Teil der einen integralen Medienmaschine sind. Zurückzuweisen ist daher nicht nur die scheinbar neutrale Rolle des spezialisierten Beobachters (in seiner ersten, zweiten oder dritten Ordnung), sondern auch die Illusion der scheinbar antihierarchischen Selbstkorrektur der Systeme, wonach etwa das System Gesellschaft ebenso der Systeme Leben und Bewusstsein bedarf, weil es ohne sie gar nicht funktionieren kann. Denn wenn bestimmte Phänomene, wie etwa die Systeme Massenmedien und Wirtschaft, sowohl in dieses wie in jenes System fallen, dann ist es eine Frage des Standpunkts, den man hier einnimmt und dem man dann jene Systeme (Gesellschaft, Leben, Bewusstsein) zurechnet:

Im Bereich der Werbung ist also die Wirtschaft ebenso auf das System der Massenmedien angewiesen wie dieses auf sie; und es läßt sich, wie typisch für Fälle struktureller Kopplungen, keine sachlogische Asymmetrie, keine Hierarchie feststellen. Man kann nur, wie beim Thermostat, einen kybernetischen Zirkel feststellen, wo es dann vom Beobachter abhängt, ob er meint, die Heizung regele mit Hilfe des Thermostates die Temperatur des Raumes oder die Temperatur des Raumes regele mit Hilfe des Thermostates den Betrieb der Heizung.<sup>15</sup>

Diese Beschreibung widerspricht nicht nur der Erfahrung des Alltags, in der der Thermostat selbstverständlich Bestandteil der Heizung und nicht der Raumtemperatur ist. Vielmehr verdeckt die scheinbar antihierarchische Selbstregulierung der Funktionssysteme ebenso die latente Hierarchie; das *autopoietische* System Massenmedien erweist sich letztlich als Erscheinungsform eines *allopoietischen*, nämlich ökonomischen Systems, also als Ausdruck von weitreichenden ökonomischen Zwängen. Bei dieser *oikonomia* handelt es sich allerdings – und hier hat wiederum die Systemtheorie recht – nicht bloß um die Hierarchie des Profitrationalen, den Tauschwert (als Gegensatz zum Gebrauchswert), den abstrakten Raum (als Gegensatz zum konkreten Ort), das »rechnende Denken« (Heidegger), die »instrumentelle Vernunft« (Adorno/Horkheimer), die utilitaristische Logik des materiellen Tauschs oder den »rationalen Imperativ« (Derrida). Gegen diese »Hellsicht« der Rationalität, des Begriffs und der »Aufklärung« wird die andere Tradition der Ästhetik, der Kunst, der Literatur oder der Musik aufgeboten, um die doppelte Erbschaft auszubalancieren. Das System Massenmedien (der Technik und der Informatik) ist zwar auch eine Form der Ökonomie, aber umgekehrt hat sich die Ökonomie des Ästhetischen, Auratischen, der Doxa (Herrlichkeit) und des glorreichen Glanzes des »Ausstellungs-, Inszenierungs- und Kultwerts« bemächtigt. Dergestalt, dass sich alle gesellschaftlichen Funktionssysteme und Subsysteme in der medialen Mitte treffen (in der *Relation*, in der universellen *Partizipation*) und zugleich ihr Besonderes und »Singuläres« (Reckwitz) ausstellen. Insofern ist die These Nassechis: »Einer technisierten Wiederverzauberung der Welt fehlt der Zauber, den man entzaubern könnte« falsch;<sup>16</sup> der Zauber beschreibt das glorreiche Zentrum der ökonomisch-theologischen (technisch-ontologischen) Medienmaschine. Diese kann weder die technisch-vermittelte *Relation*, noch die physisch-unmittelbare *Beziehung* in dem errechenbaren Kosmos begreifen, den sie informatisch, digital und technisch herstellt und zugleich fetischisiert.

*Die ›oikonomia‹ der absoluten Medienintegriertheit*

Dass Ware und Geld Zustände von Kapital sind, war einmal die materialistische Kernthese; dass aber auch Codes, Daten, Aufmerksamkeit, Empfindung, Sichtbarkeit, Texte, Bilder, Prominenzen und Öffentlichkeiten es sind, das lernen wir heute von den Massenmedien; Öffentlichkeiten, die eben nicht mehr ›verdinglicht‹ vorliegen, vielmehr in der Verabsolutierung des Medialen ihre Macht gerade in der ›Verundinglichung‹ ausüben. Insofern hat hier Luhmann wiederum etwas Wichtiges getroffen, wenn er schreibt: »Eher scheint es [bei der Werbung] um den Zwang zu gehen, sichtbar zu bleiben (ähnlich wie in der wirtschaftlichen Kalkulation das Halten oder Vergrößern eines Marktanteils wichtiger geworden ist als der Profit)«. <sup>17</sup> Rationalität und Ästhetik, Wachen und Träumen, Argument und Erzählung, Geld und Inszenierung, Kapital und Wahrnehmung haben sich in der *Mitte* der Medien niedergelassen und darin verabsolutiert, womit allerdings schließlich auch die Luhmann'sche Differenz von »Medium« (»lose Kopplung«) und »Form« (»strikte Kopplung«) in eine mediale Indifferenz übergeht. Das heißt, das Medium als das Voraussetzende und Bedingende, das eine Vielzahl möglicher Formen erzeugt, ist eben auch das Medium, das in seiner Differenz von Medium und Form nur ein *Vermögen zu sein (dynamis)* kennt und insofern sein *Vermögen nicht zu sein (adynamia)* unterschlägt. Ein Medium, das nicht bloß in der bipolaren Maschine von Medium und Form aufgeht, sondern auch einen potentiellen Doppelcharakter aufweist: es kann seine systemische *dynamis* auch außer Kraft setzen, deaktivieren, unwirksam machen, um so aus sich selbst heraus einen anderen, wahrhaft sozialen Gebrauch (individuellen wie kollektiven) zu ermöglichen. Ein Medium also, das auch in sich selbst ruht, sein Medienvermögen betrachtet und damit neue Möglichkeiten des kollektiven Gebrauchs eröffnet. Die *oikonomia* des Mediums, seine Entbergung und Verbergung im medialen Geschehen, beschreibt jedoch in letzter Instanz nur die *eine* bipolare Medienmaschine, die heute von der performativen Praxis ihrer digitalen Produzenten, Aussteller und Konsumenten vorangetrieben wird. Es ist das mediale Geschehen in der *oikonomia* einer absoluten Medienintegriertheit; als Aufmerksamkeits-, Ausstellungs-, Empfindungs-, Affekt-, Erregungs-, Klang-, Bild-, Praxis- oder Kommunikationsökonomie. Damit können wir auch die alte Figur des »rechnenden Denkens« und des »Ge-stells« als »vollständige Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen« (Heidegger) neu formulieren. Das »Ge-stell« ist die »vollständige Herstellbarkeit, Ausstellbarkeit, Inszenierbarkeit, Konsumierbarkeit und Digitalisierbarkeit des sichtbar Anwesenden im Ganzen«. Es ist das medien-ontologische Dispositiv, das hier etwas ermöglicht und zugleich verunmöglicht, aber darin nicht das »technologische Regime« und die »Apotheose

des Mathematischen« meint, wie es Dieter Mersch in rationalkritischer Tradition noch unterstellt,<sup>18</sup> um romantisch das Ästhetische, das ganz Andere oder das dekonstruktive Denken jenseits von Technik, Mathematik und instrumenteller Kommunikation wieder stark zu machen. Es ist nämlich keineswegs so, dass hier ein romantischer Rest übrigbleibt oder die Kommunikation von Angesicht zu Angesicht besser, direkter und unmittelbarer sei – insofern sind die systemtheoretischen Theorien ein Korrektiv zu den romantischen, ontologischen oder anthropologischen Invarianten. Wohl zehrt alle medial vermittelte Kommunikation von unmittelbarer und bleibt auf diese bezogen. Aber auch umgekehrt gilt: alle unmittelbare Kommunikation ist bereits (und zwar seit den ersten Medien der Sprache, des Tauschs, des Bildes, des Mythos und des Logos) durch Medien kontaminiert. Deswegen ist hier eine Medientheorie, die in den Kategorien der Primärkommunikation (von Angesicht zu Angesicht) und Sekundärkommunikation (medial-vermittelt) dualistisch denkt, undialektisch und setzt immer noch auf ästhetische, anthropologische oder ontologische Invarianten. Gewiss wird hier die Sache von Beginn an im medialen Prozess auch reduziert (ob im Denken, im Begriff, im Bild, in der Zahl oder in der Maschine); alle Qualitäten von Farbe, Form, Klang etc., die einen aus der digitalen Welt förmlich anspringen, sind durch Zahlen und Programme hindurchgegangen und in Daten aufgelöst und zugleich für die menschlichen Organe wieder zusammengesetzt; die Bilder, Klänge und Texte, die dabei entstehen, stellen freilich nach wie vor reale oder fiktive Ereignisse dar, und ihre Sinnlichkeit besteht gerade darin, aufgelöst zu sein. Aber auch umgekehrt gilt: die unmittelbare Sinnlichkeit und Konkretion ist selbst wiederum ein Produkt der medial vermittelten Welt, so dass gerade aus dem scheinbar unmittelbaren Gespräch jene medial vermittelte Welt spricht. Es geht hier also nicht um die angebliche Konkretion der Sinnlichkeit, der dann die Ungreifbarkeit einer digital verflüchtigten Welt entgegengesetzt wird; so wie es noch vor einigen Jahren üblich war, in den modischen Formen von *tattoo* und *piercing* das Aufbegehren gegen die Ungreifbarkeit der mikroelektronisch verflüchtigten Welt zu sehen, und heute wieder das Smartphone in Quarantäne gesetzt wird. Es geht nicht um die Differenz zwischen Abstraktion und Konkretion, weil sie offenbar nicht in einem Verweisungszusammenhang wie Signifikat und Signifikant, Wesen und Erscheinung stehen, um in dieser Abstraktion einfach zusammenfallen; das eine *ist* dann das andere, womit beide beziehungslos zueinander stehen: absolut.

*Ausblick auf eine postdigitale Gesellschaft*

Das mediale Problem liegt daher nicht bloß in der Realabstraktion oder Scheinkonkretion, wie sie etwa von menschlichen Gehirnen oder von einer technisch-mechanischen und mathematisch-digitalen Intelligenz erzeugt werden. Die Verabsolutierung des Medialen meint nicht nur die Idole ›Medium‹, ›Information‹, ›Code‹, ›Text‹, ›Schrift‹, ›Technik‹, ›Mathematik‹, »rechnendes Denken« (Heidegger), »instrumentelle Vernunft« (Adorno/Horkheimer) oder die kapitalistische Marktbewegung, gegen die dann eine anthropologische oder ontologische Invariante als Ausgleich oder als ein ganz Anderes entgegengesetzt wird. Die angebliche physisch-unmittelbare Invarianz hat sich vielmehr in die Mitte des medialen Geschehens von ›Kopplung und Entkopplung‹ eines Konstituierenden und Konstituierten aufgelöst, so dass hier nicht nur Erscheinung und Wesen, Werden und Sein, Form und Medium, Generiertes und Generierendes in der medialen Mitte zusammenfallen (Werden als Sein). Vielmehr meint die mediale Mitte die immanente Transzendenz (in ihrer ontischen und ontologischen Verfassung), die im Dienst des Imperativs steht: Kopple und Entkopple!, Forme und Entforme!, Verknüpfe und Entknüpfe! Das prozessierende Medium ›ist‹ hier in seinen Formen, in seinem Geschehen und Werden *nicht*, wohl aber ist dies als ein *Generierendes* und *Konstituierendes* immer auch ein Transzendentes (die Verabsolutierung des Medialen), das gerade darin den archaischen Imperativ vor sich selbst verbirgt: Sei!, Geschehe, in deiner Formung und Entformung! Eine bipolare Medienmaschine, in der etwas in seinem Aufgang untergeht sowie im Untergehen aufgeht. Es ist das ökonomisch-theologische, technisch-ontologische Dispositiv (als Werden und Sein), das von einer Kontingenz und Notwendigkeit, von einer Freiheit und Herrschaft zeugt, weil die mediale Mitte hier im Imperativ steht: Mediatisiere! Verschalte!, Kommuniziere! Partizipiere!, Stelle Relationen (digital-vermittelt) und Beziehungen (physisch-unmittelbar) in deiner performativen Praxis her! Diese ›Apotheose‹ ist also nicht eine des ›Mathematischen‹, das mit Heideggers »rechnendem Denken« gelesen wird, vielmehr eine der digital-technisch-vermittelten und physisch-unmittelbar-performativen Praxis selbst: die Aktion von Praxis und Theorie in einem digitalen (vermittelt-abstrakten) und analogen (physisch-empirischen) Netz von Relationen, Beziehungen, Verknüpfungen und Übertragungen. Es sind die zwei Seiten desselben Mediendispositivs: die digital-technisch-mathematisch-vermittelte und die unmittelbar-physisch-empirische Welt. Insofern wären heute Medien weniger aus dem abstrakten digitalen Raum (was ein allgemeiner Topos ist), vielmehr aus der Empirie selbst in ihrer ganzen Wirkmacht abzulesen.

Dirk Baecker meint, dass Nassehi »ein gutes Drittel einer vollständigen The-

orie der digitalen Gesellschaft vorgelegt« hat,<sup>19</sup> so dass die zwei Drittel wieder in der Orthodoxie der Systemtheorie untergebracht werden. In Wahrheit weist die klassische Systemtheorie – die inzwischen von der Actor-Network-Theory abgelöst wurde –, mit ihrer Differenz von »Medium« und »Form«, nur auf die alten klassischen Probleme der aristotelischen Unterscheidung von Form und Stoff zurück, die in ihrem rationalistischen Modell ungelöst blieben.

Das rationalistische Modell nistet sich in der systemischen Rationalität ein: »Der systemtheoretische Witz besteht nun darin, dies Gerippe allen traditionellen metaphysischen Sinnpräentionen wie ein Triumphzeichen als den einzig haltbaren Weltsinn entgegenzuhalten [...]. Nur so wird an Luhmanns betäubend gelehrtem und umfassenden Gesamtwerk der Ehrgeiz verständlich, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen: nicht auf die unsicheren sozialistischen, die Marx vorschwebten, sondern auf realitätstüchtige systemische.«<sup>20</sup>

Denn die Form als das Wirkende (*energeia*) ist ebenso auf den Stoff (*hyle*) als Möglichkeit angewiesen, wie Luhmanns Form (das Generierte) auf das Medium (das Generierende), wobei das Medium als Konstituierendes sich hier entzieht und sich allein *indirekt*, das heißt durch die Form zeigt. Dabei wird die Potenzialität des Mediums nur als ein Geschehen in Aktion gesehen – ebenso die anderen kybernetischen Modelle, die, über Deleuze, alles »Sein« als »Relation« (Simondon)<sup>21</sup> beschreiben – und bleibt damit unterhalb dessen, was in den Medien überhaupt relevant ist. Relevant ist heute in den Medien nicht so sehr die moderne autopoietische Selbstreferenz der Systeme, die vielmehr durch die zunehmende Vernetzung der Systeme überholt ist; das Bewusstsein für Überschneidungen, Mischformen, Interdependenzen und wechselseitige Verschränkungen ist heute gerade durch die Digitalisierung stark angewachsen, so dass die alten modernen, ausdifferenzierten Rationalitätsmuster durch die Netzwerke immer mehr in Frage gestellt werden. Ebenso wenig ist aber die Ontologie der Relation und Partizipation relevant, die gerade die Verabsolutierung des Medialen überblendet: das technisch-ontologische Dispositiv. Insofern gilt es sich heute in der Gestaltung von Schnittstellen (individuelle wie kollektive) zu üben und die Relation (von Medium und Form) selbst noch einmal in den Blick zu nehmen, die im Dispositiv etwas ermöglicht und zugleich verunmöglicht. Mag die Medienmaschine »ohne Vernunft« sein,<sup>22</sup> sie bedarf eben nach wie vor der Kritik (*kritein*: unterscheiden) und ihrer Träger, die sie am Laufen halten und immer weiter vorantreiben – auch wenn diese Träger ihrerseits durch ihre Medien imprägniert sind. Technik, Mathematik, Informatik, Systeme und Mittel überhaupt sind also weder vernünftig, noch unvernünftig, sondern in eine gesamtgesellschaftliche Praxis eingebettet, die höchst problematisch bleibt. Daher weist die

›Theorie der digitalen Gesellschaft‹ auf die digitalisierten Träger zurück, die nicht ganz von ihrer eigenen Medienmaschine aufgesogen sind, vielmehr auch, mit Aristoteles, das ›gute Leben‹ meinen. Ein ›gutes Leben‹, das in der Konsequenz aus der medialen *Mitte* vertrieben wird, wenn diese nämlich als *Relation* von den Imperativen konfisziert wird. Insofern meint das Soziale (jenseits der digital-vermittelten Relation und physisch-unmittelbaren Beziehung) den Widerstand der Aktivisten, die jene ›digitalen Gifte‹ (Roger McNamee) dekontaminieren.<sup>23</sup> Eine wirkliche Theorie der digitalen Gesellschaft muss daher auch eine Theorie der transformierten postdigitalen Gesellschaft sein, die den autopoietischen Selbstlauf der integralen Medienmaschine (als Medium und Form) deaktiviert, unwirksam macht und außer Kraft setzt, um so von den Medien und ihren Formen einen neuen, anderen und kollektiven Gebrauch zu machen. Die digitale Gesellschaft besetzt heute den Platz einer Medienmitte als Relation (digital-vermittelt) oder Beziehung (physisch-unmittelbar), wo Drinnen und Draußen, Privatheit und Öffentlichkeit, Haus und Stadt ineinander sich angleichen und in dieser stasiologischen Mitte ununterscheidbar werden. Es ist der politische und soziale Platz des mediatisierten Geschehens als Indifferenz, der darin ein Platz des Nicht-Platzes, des Nicht-Sozialen ist. Ein medialer Ort, wo das Soziale aus der Mitte seiner Relation und Partizipation verscheucht wurde, aber gerade darin auch das politische Paradigma der Versöhnung dessen ist, was die Verabsolutierung des Medialen vertrieben hat. Denn die ›Politik existiert dort, wo die Rechnung/Zählung der Anteile und Teile der Gesellschaft von der Einschreibung eines Anteils der Anteillosen gestört wird. [...] Die Politik hört auf zu sein, wo dieser Abstand keinen Ort mehr hat, wo das Ganze der Gemeinschaft restlos in die Summe seiner Teile aufgeht.‹<sup>24</sup> Freilich kann ein Ganzes nicht einfach auf die Summe seiner Teile reduziert werden. Auch weist das Ganze der modernen Gesellschaft nicht nur auf die Totalität und ihren ontologischen Überschuss hin – auf ein Sein, das, nach Heidegger, über seine endliche Geschichte hinausweist; eine Gestalt des Seins, das seine ontische Ökonomie überlebt, die er allerdings als bloß ›rechnendes Denken‹ missversteht; sondern darin ebenso auf einen archisch-imperativen Überschuss, der gerade in der modernen Praxis vorliegt und diese archisch-despotisch vorantreibt; wenn Marx das Sein des Menschen als Praxis und Praxis als Selbsterzeugung des Menschen denkt, so wiederholt er im Grunde die alte theologische Auffassung des Seins als göttliches Wirken, das er in der modernen Praxis und Arbeit säkularisiert, womit er Gott einfach durch den Menschen ersetzt, ohne darin den *oikonomos*, den *archōn* (Herr des Hauses) und den *despotēs* (Familienoberhaupt) zu entziffern. Dergestalt, dass er das Wesen des Menschen in nichts anderem bestehen sieht, als in einer Praxis, durch die er sich unablässig selbst erzeugt und konsumiert. Damit greift die

Dynamik der modernen Gesellschaft zuletzt auch die Marx'sche »Politische Ökonomie« an, da sie sowohl den *oikonomos* (Leiter des häuslichen Unternehmens) als auch die *polis* in ihrer Dialektik mit dem *oikos* verfehlt. Hier »verdampft« nicht nur »alles« traditionell »Ständische und Stehende«, <sup>25</sup> sondern ebenso die Marx'sche Theorie selbst, weil die »nüchternen Augen«, <sup>26</sup> die Marx der modernen Welt unterstellt, in Wahrheit die ontisch und ontologisch »trunkenen« und darin immer auch »archischen Augen« des Monarchen waren; insofern wären in dieser ökonomisch-ontologischen Härte des Mediendispositivs die »Warenhüter« von Marx mit dem »Hüter des Seins« von Heidegger zusammenzudenken, und zwar als historisch-gesellschaftliche Praxis. Und diese Praxisformen ändern keineswegs ihren Index, wenn sie als eine »Herrschaft des alten Arbeitsparadigmas« (Simondon) <sup>27</sup> und der instrumentellen Technik einfach zurückdatiert wird, um sogleich die Ontologie einer »Ökotechnologie« (Erich Hörl) <sup>28</sup> neu zu installieren, wo dann das Sein nur als Relation und Partizipation auftreten darf. Denn es sind gerade die verabsolutierte Relation und Partizipation, die heute als immanente Transzendenz die Form einer weltumspannenden Entsozialisierung annehmen; hier wäre eine ganz andere Pharmakologie des Mediums gefordert, um das mediale Gift wieder in ein mediales Heilmittel des Sozialen zu verwandeln. Die einzige Art, in der das digital-vermittelte Leben (natürlich und kulturell) als solches sozialisiert werden kann, ist daher die aktive Konfrontation mit der verabsolutierten Medienmaschine, die heute im Dienst der Imperative steht und die deswegen deaktiviert und unwirksam gemacht sein will, um von den Medien einen anderen Gebrauch zu machen.

Es ist dieses *imperative Muster* (das mathematisch-ontologische, praxis-transzendente Dispositiv), das heute aus der Rechnung der digitalen Gesellschaft herausfällt. Daher hat Dirk Baecker wiederum recht, wenn er schreibt, dass eine soziologische Theorie »mit der Frage danach beginnt«, »wie und warum sich welche Muster erhalten«. <sup>29</sup> Aber das moderne »Muster« ist eben kein autopoietisches, vielmehr weist es ebenso auf mythische, theologische, metaphysische und ontologische Zusammenhänge zurück und macht so aus der systemtheoretischen Differenz von »Medium« und »Form« eine Indifferenz, wo dann beide in der Mitte der Medien (die Ökonomisierung der *polis* und die Politisierung des *oikos*) ununterscheidbar werden. Die Dringlichkeit einer Deaktivierung und Umfunktionierung der Medienmaschine steigt jedenfalls heute proportional. Denn die exponentiellen Kurven der Medien (der Displays, Datenbanken, Plattformen, Netzwerke und Algorithmen) lassen die Unterscheidung von Medium und Form unscharf werden, so dass die mediale Unschärfe die Ortlosigkeit der Medien in unermessliche Höhen treibt. Eine »digitale Sucht« (Baecker) der Selbst- und Weltausbeutung (nun auch als digitale Ressource) ruft heute ihrerseits die

Sucht nach einer unmittelbaren Physis, Familie und Heimat hervor, weil sich die Gesellschaft nicht in ihren Zahlen und Rechnungen erschöpft.<sup>30</sup> Soweit sich die Gesellschaft jedoch im Sehnsuchtsziel einer illusionären Unmittelbarkeit zu stabilisieren versucht, läuft sie Gefahr, lediglich vom digitalen Regen in die analoge Traufe der stabilen Identitäten zu kommen.

#### Anmerkungen

- 1 Siehe übrigens hierzu ähnlich Luhmann, der Totalität allenfalls nur in spezialisierten Systemen zu denken vermag, nicht aber als Zentrum der Gesellschaft erfassen kann, die in System und Umwelt zerfällt. Denn jedes »selbstreferentielle System hat nur den Umweltkontakt, den es sich selbst ermöglicht, und keine Umwelt an sich« (Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/Main 1984, 146). »Gesellschaftliche Rationalität würde erfordern, daß die durch Gesellschaft ausgelösten Umweltprobleme, soweit sie die Gesellschaft rückbetreffen, im Gesellschaftssystem abgebildet, das heißt in den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß eingebracht werden. Dies kann in begrenztem Umfang in den einzelnen Funktionssystemen geschehen – so wenn Mediziner die durch sie selbst verursachten Krankheiten wieder zu Gesicht bekommen. Typischer ist jedoch, daß ein Funktionssystem über die Umwelt andere Funktionssysteme belastet. Vor allem fehlt aber ein gesellschaftliches Subsystem für die Wahrnehmung von Umweltinterdependenzen. Ein solches kann es bei funktionaler Differenzierung nicht geben; denn das hieße, daß die Gesellschaft selbst in der Gesellschaft nochmals vorkommt« (ebd., 645). Anders zeigt sich hier die dialektisch-philosophische Konzeption der Gesellschaft Adornos: »Zur ersten, noch allzu abstrakten Annäherung sei an die Abhängigkeit aller Einzelnen von der Totalität erinnert, die sie bilden. In dieser sind auch alle von allen abhängig. Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen. Generell muß jeder Einzelne, um sein Leben zu fristen, eine Funktion auf sich nehmen und wird gelehrt, zu danken, solange er eine hat« (Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, in: ders., *Soziologische Schriften I*, Frankfurt/Main 1979, 10). Der ausdifferenzierte systemische Blick Luhmanns läßt dann nicht einmal die *Totalisierung* mit einer *Ausnahme* zu, wie es etwa die Philosophie seit Heraklit und Parmenides bis hin zu Derrida, Rancière oder Badiou praktiziert hat; bei Derrida ist diese Ausnahme als undekonstruierbare Bedingung der Dekonstruktion oder als Ur-Spur oder *différance* konzipiert: »Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt. Die (reine) Spur ist die *différance*« (Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/Main 1983, 199); bei Rancière ist die Ausnahme eine epochal-historische, wo der »Anteil der Anteillosen« (Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/Main 2002, 132) erst in den Blick gerät; bei Badiou ist sie eine »unendliche« (Alain Badiou, *Das Abenteuer der französischen Philosophie*, Wien 2015, 237) und in die Ontologie der Mathematik eingeschrieben.
- 2 Armin Nasschi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019, 315.
- 3 Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf-Wien 1992, 11.
- 4 Die heutige Reauratisierung der antiauratischen Digitalisierung ist freilich nicht nur ein Indiz dafür, dass der Entzauberungsprozess misslang. Vielmehr gilt es hier auch die Differenz festzuhalten: Dass in der Spätmoderne die Aura wieder wirksam ist,

impliziert nicht notwendig eine Wesensgleichheit des Modernen und Archaischen, auch keine vollkommene Bedeutungsidentität zwischen politischen und theologischen (magischen, mythischen) Begriffen; es handelt sich vielmehr um eine eigentümliche strategische Beziehung, die die modernen, digital-informatischen und politischen Medien kennzeichnet, indem sie sie auf ihren archaischen (monarchischen oder polyarchischen) Ursprung verweist.

- 5 Nassehi, *Muster*, 24. Mit »Adornos ätzendem Vorwurf« meint Nassehi offenbar den Brief Adornos an Benjamin (18.3.1936), in dem Adorno eine *Dialektisierung* der beiden Kunstformen verlangt: »Denn wenn Sie die Technisierung und Entfremdung dialektisieren (mit allem Recht), die Welt der objektivierenden Subjektivität aber nicht ebenso, so heißt das politisch nichts anderes, als dem Proletariat (als dem Kinesubjekt) unvermittelt eine Leistung zutrauen, die es nach Lenins Satz anders gar nicht zustande bringen kann als durch die Theorie der Intellektuellen als der dialektischen Subjekte, die der von Ihnen in die Hölle verwiesenen Sphäre der Kunstwerke zugehören. Verstehen Sie mich recht. Ich möchte nicht die Autonomie des Kunstwerks als Reservat sicherstellen und ich glaube mit Ihnen, daß das Auratische am Kunstwerk im Schwinden begriffen ist [...]. Aber die Autonomie, also Dingform des Kunstwerks ist nicht identisch mit dem magischen an ihm [...], beide enthalten Elemente der Veränderung (freilich nie und nimmer das Mittlere zwischen Schönberg und dem amerikanischen Film); [...] eine der anderen zu opfern wäre romantisch, entweder als bürgerliche Romantik der Konservierung von Persönlichkeit und all dem Zauber, oder als anarchistische im blinden Vertrauen auf die Selbstmächtigkeit des Proletariats im geschichtlichen Vorgang – des Proletariats, das doch selber bürgerlich produziert ist. Der zweiten Romantik muß ich in gewissem Umfang die Arbeit bezichtigen« (Theodor W. Adorno, *Über Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: ders., *Über Walter Benjamin*, Frankfurt/Main 1990, 143–154, hier 145f.
- 6 Vgl. vorangehende Anmerkung.
- 7 Nassehi, *Muster*, 297.
- 8 Luhmann, *Soziale Systeme*, 113.
- 9 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main 1988, 441.
- 10 Dirk Baecker, *Auf dem Weg zu einer Theorie der digitalen Gesellschaft*; <https://www.sozio-polis.de/lesen/buecher/artikel/auf-dem-weg-zu-einer-theorie-der-digitalen-gesellschaft/> /letzter Zugriff 5.10.2019.
- 11 Ebd.
- 12 Insofern muss man hier nicht so weit gehen, wie es Rainer Leschke tut, um Luhmanns Deskription des Mediensystems als »eine Sammlung eher zufälliger Beobachtungen« (Rainer Leschke, *Einführung in die Medientheorie*, München 2003, 222) zu beschreiben. »Einen systematischen Zusammenhang unterhalb der Ebene der Leitdifferenz gibt es bei ihm nicht und d.h., die Anmerkungen schwanken zwischen bemerkenswerten Hilfligkeiten [...] und einsichtsvollen Beobachtungen, in jedem Fall aber ist eine derartige Sammlung als Surrogat für eine Theorie des Systems der Massenmedien vergleichsweise dürftig, »häufig«, »bevorzugt«, »vermutlich«, »besonders«, »typisch« ohne Typologie – all diese akkumulierten Vagheiten heben sich auffällig von den ansonsten eher zur Askese neigenden Bemühungen Luhmanns um Präzision ab. [...] Derartige Ratlosigkeit, Vermutungen und Wiederholungen eines privaten Beobachters jenseits theoretischer Strenge und Stringenz sind allerdings auch nicht anschlussfähig und sie leisten damit eben genau das nicht, was Theorien eigentlich

leisten sollten, nämlich Aussagen oder Erkenntnisse zu produzieren, die in anderen Kontexten weitere Verwendung finden können. Eben das jedoch gestatten, wenn nicht sämtliche, so doch die meisten der Luhmannschen Miszellen unterhalb der Ebene der Codes des Mediensystems nicht. Geboten wird stattdessen – und das ist für die Luhmannsche Systemtheorie relativ ungewöhnlich – eine Art privater Aphorismensammlung« (ebd.). Die These Leschkes von der »Nichtanschlussfähigkeit« der Luhmann'schen »Medientheorie« war etwas voreilig. Denn gerade ihr rationalistisches Modell ist es ja, das der neuen digitalen, technisierten und informatischen Welt entspricht und damit für solche Theorien anschlussfähig macht.

- 13 Baecker, *Auf dem Weg zu einer Theorie der digitalen Gesellschaft*.
- 14 Ebd.
- 15 Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden 1996, 50.
- 16 Nassehi, *Muster*, 298.
- 17 Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 65.
- 18 Dieter Mersch, *Philosophien des Medialen*, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Handbuch der Medienphilosophie*, Darmstadt 2018, 27.
- 19 Baecker, *Auf dem Weg zu einer Theorie der digitalen Gesellschaft*.
- 20 Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002, 32.
- 21 Vgl. Gilbert Simondon, *Die technische Einstellung*, in: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2012, 73–92.
- 22 Nassehi, *Muster*, 247.
- 23 Darauf weist Roger McNamee hin (ehemals Berater von Mark Zuckerberg) und fordert für den digital-algorithmischen Kosmos eine entsprechende Prophylaxe: »Für die meisten Leute gilt, dass sie am ehesten dranbleiben, wenn sie wütend sind oder Angst haben. Also bekommen wir Hate Speech, Desinformation und Verschwörungstheorien.« Deswegen »muss man die Algorithmen verbieten«, die diese »Botschaften und Themen verstärken. [...] Wer digitales Gift verbreitet, sollte ökonomisch genauso zur Verantwortung gezogen werden, wie derjenige, der chemische Gifte in Umlauf bringt« (Roger McNamee, *Missing Link. Nur ein Verbot bestimmter Algorithmen kann die Demokratie retten*; <https://www.heise.de/newsticker/meldung/Missing-Link-Nur-ein-Verbot-bestimmter-Algorithmen-kann-die-Demokratie-retten-4651750.html?seite=all> [letzter Zugriff 2.3.2020]).
- 24 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/Main 2002, 132.
- 25 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* [1948], in: dies., *Studienausgabe in 5 Bänden*, Bd. 3: *Geschichte und Politik I*, Frankfurt/Main 1972, 62.
- 26 Ebd.
- 27 Vgl. Simondon, *Die technische Einstellung*.
- 28 Vgl. Erich Hörl, *Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeine Ökologie*, in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin 2013, 121–130.
- 29 Baecker, *Auf dem Weg zu einer Theorie der digitalen Gesellschaft*.
- 30 Auf dieses Defizit der Zahlen hat einmal Bloch hingewiesen: »Ich war einmal im Sportpalast, es war kurz vor dem Sieg Hitlers, wo zwei Propagandisten gesprochen haben, ein Kommunist und ein Nazi. Es gab zwischen den beiden Herren einen höflichen Wettstreit, wer zuerst sprechen soll. Der chevalereske – scheinbar chevalereske – Nazi hat den Kommunisten gebeten, zuerst zu sprechen, was dieser als Auszeichnung empfunden hat, der Dummkopf; und fing nun an zu reden. Da kam

alles vor: der Grundwiderspruch und die Durchschnittsprofitrate, die schwierigen Partien aus dem *Kapital* und immer neue Zahlen. Die Versammelten aber verstanden kein Wort und hörten ihm sehr gelangweilt zu. Der Beifall war mäßig und mehr als matt. Dann kam der Nazi, er sprach am Anfang sehr höflich: ›Ich danke dem Herrn Vorredner für seine lichtvollen oder für die meisten hier nicht so sehr lichtvollen Ausführungen. Und daraus können Sie schon etwas gelernt haben, bevor ich gesprochen habe. Was tun Sie denn, soweit Sie zum Mittelstand, zum kleinen Mittelstand gehören, in Büros arbeiten, z.B. als Buchhalterinnen oder Buchhalter – was tun Sie denn den ganzen Tag? Sie schreiben Zahlen, addieren, subtrahieren usw., und was haben Sie heute gehört von dem Herrn Vorredner? Zahlen, Zahlen und nichts als Zahlen. So daß der Satz unseres Führers wieder eine neue Bestätigung gefunden hat, von einer unerwarteten Seite: Kommunismus und Kapitalismus sind die Kehrseiten der gleichen Medaille.‹ Dann eine wohleinstudierte Pause. Als sie zu Ende war – sie hat ziemlich lange gedauert – regte sich der Bursche auf, in Nachfolge Hitlers hat er das gemacht, warf mit einem Mal die Arme in die Höhe und schrie mit Stentorstimme ganz langsam ins Publikum hinein: ›Ich aber spreche zu Euch in höherem Auftrag!‹ Sofort war der Stromkreis geschlossen: der Übergang zu Hitler« (Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt/Main 1985, 211f.). Heute kommen die Zahlen digital und maschinell (auch von Maschinen zu Maschinen) daher, aber sie sind nicht minder gefährlich geworden, weil sie in ihrer abstrakten informatischen Verabsolutierung jene rauschhafte Reaktion hervorrufen, die eine autochthone Heimat und einen geschlossenen *oikos* im Imperativ der Grenze als Unmittelbarkeit verspricht.