

F·E·S·T Forschung  
Band 1

# 1

# Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?

Benjamin Held / Frederike van Oorschot (Hrsg.)



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG





## **FEST Forschung**

### **Band 1**

#### **Reihenherausgeberinnen und -herausgeber**

Johannes J. Frühbauer, Benjamin Held, Magnus Schlette, Philipp Stoellger,  
A. Katarina Weilert

#### **Reihenbeschreibung**

Die Reihe »FEST Forschung« versammelt Forschungsbeiträge aus der laufenden wissenschaftlichen Arbeit der interdisziplinären Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg.

Das Themenspektrum der Reihe spiegelt die Schwerpunkte der Forschung an der FEST: Frieden – Nachhaltige Entwicklung – Religion, Recht und Kultur – Theologie und Naturwissenschaft sowie die fachliche Expertise der einzelnen Mitarbeiter:innen wider. Die Bände und Beiträge der Reihe nehmen dabei aktuelle gesellschaftliche Themen und Diskurse in den Blick. Sie liefern Analysen für die Wissenschaft und geben Orientierung für Kirchen, Gesellschaft und Politik.

Die wissenschaftliche Qualität der Bände der Reihe wird durch einen wissenschaftlichen Beirat sichergestellt, der sich aus den Mitgliedern des wissenschaftlichen Kuratoriums der FEST zusammensetzt. Alle Bände durchlaufen ein mehrstufiges, von den Band- und Reihenherausgeber:innen durchgeführtes Review-Verfahren.

#### **Wissenschaftlicher Beirat**

OKRat Dr. Niklaus Blum (Rechtswissenschaften) München  
Prof. Dr. Armin von Bogdandy (Rechtswissenschaften) Heidelberg  
Regionalbischöfin em. Susanne Breit-Kessler (Theologie) München (seit 2017 als Ehrenmitglied)  
Prof. Dr. Christopher Daase (Politikwissenschaft/Friedens- und Konfliktforschung) Frankfurt/M.  
Prof. Dr. Horst Dreier (Öffentliches Recht) Reinbek  
Prof. Dr. Verena V. Hafner (Informatik) Berlin  
Kirchenpräsident Dr. Volker Jung (Theologie) Darmstadt  
Prof. Dr. Nicole C. Karafyllis (Philosophie) Braunschweig  
Dr. Friederike Krippner (Germanistik/Evangelische Theologie) Berlin  
Prof. Dr. Hartmut Leppin (Geschichte) Frankfurt/M.  
Prof. Dr. Michael Moxter (Theologie) Hamburg (Vorsitzender)  
Prof. Dr. Olaf Müller (Philosophie) Berlin (Begutachter des vorliegenden Bandes)  
Prof. Dr. Sigrid Stagl (Ökonomie) Wien  
Prof. Dr. Andreas Unterberg (Medizin/Neurochirurgie) Heidelberg  
Prof. Dr. Ulrich Willems (Politikwissenschaft) Münster  
Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr (Kulturwissenschaften/Soziologie) Leipzig

Benjamin Held, Frederike van Oorschot (Hrsg.)

# Digitalisierung: Neue Technik, neue Ethik?

Interdisziplinäre Auseinandersetzung  
mit den Folgen der digitalen Transformation



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Die durch Papier und Druck entstandenen Emissionen werden über die Klimaschutzprojekte der Klima-Kollekte kompensiert.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0 veröffentlicht.



**UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK**  
HEIDELBERG

Publiziert bei heiBOOKS,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS,  
der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,  
<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>, dauerhaft frei verfügbar  
(Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-heibooks-book-945-3

doi: <https://doi.org/10.11588/heibooks.945>

Text © 2021, Benjamin Held, Frederike van Oorschot (Hrsg.)

Layout und Satz: text plus form, Dresden

ISBN 978-3-948083-47-2 (Softcover)

ISBN 978-3-948083-46-5 (PDF)

ISSN 2749-6392 (Print)

ISSN 2749-6406 (online)

# Inhalt

Vorwort _____	7
Klaus Tanner	
Einleitung _____	13
Benjamin Held, Frederike van Oorschot	
Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus? Zentrale Argumentationslinien und kritische Einordnung aus ökonomischer Perspektive _____	23
Benjamin Held	
#Berechenbarkeit #Überwachung #Steuerung #Demokratie #Freiheit #Ethik #Kapitalismus	
Eine neue »Disease Surveillance«? Big Data und die Gefahrenüberwachung in Global Health _____	57
Thomas Lange	
#Berechenbarkeit #Steuerung #Überwachung #Demokratie #DiseaseSurveillance #Governance #GlobalHealth	
Digitale Selbstwirksamkeit Zum Entwicklungspotenzial der neuen Medien für die demokratische Öffentlichkeit _____	73
Magnus Schlette	
#Demokratie #Medienwandel #Freiheit #Ethik #Öffentlichkeit #Selbstwirksamkeit #Zivilgesellschaft #Demokratietheorie	

Was bedeutet Digitalisierung – für die Schrift als Schrift? _____	105
Philipp Stoellger	
#Medienwandel #Wahrnehmung #Hermeneutik #Theologie #Schrift	
#Differenzierungen	
Neue Technik – neue Wissenschaft?	
Wissenschaftstheoretische und -ethische Herausforderungen	
der Digital Humanities _____	143
Frederike van Oorschot	
#Berechenbarkeit #Steuerung #Freiheit #Demokratie #Wahrnehmung	
#Hermeneutik #Theologie #KorrelationKausalität #EndofTheory	
Echokammern und Selbstbespiegelung _____	165
Hendrik Stoppel	
#Medienwandel #Wahrnehmung #Freiheit #Anthropologie	
#Individualität #Mythen	
Die künstliche und die natürliche Intelligenz der Gesellschaft _____	189
Matthias Kettner	
#Intelligenz #Ethik #Anthropologie #Kultur #Steuerung #Demokratie	
Künstliche Intelligenz, Autonomie und Verantwortung	
Erkundungen im maschinen- und roboterethischen Reflexionskontext —	219
Johannes J. Frühbauer	
#Ethik #Anthropologie #Steuerung #Hermeneutik #Autonomie	
#Verantwortung #Intelligenz #MenschMaschine	
Digitaler Animismus	
Theologische Bemerkungen zu einer Ethik der Digitalisierung _____	235
Thorsten Moos	
#Ethik #Theologie #Anthropologie #Wahrnehmung #Animismus	
#Subjekt #Mensch/Maschine	
Digitalisierung und die Frage nach dem guten Leben	
Das biblische Menschen- und Weltbild als Orientierungsrahmen _____	257
Volker Jung	
#Theologie #Ethik #Wahrnehmung #Freiheit #Wirklichkeitserweiterung	
#GutesLeben	
Autor:innenverzeichnis _____	267



## Vorwort

Klaus Tanner

Neue Technologien haben eine enorme kulturverändernde Kraft. Der Buchdruck, die Dampfmaschine, die Eisenbahn, das Automobil, das Telefon, der »personal computer« ... – all das sind nur einige Beispiele für technische Innovationen, die die Möglichkeiten und Formen menschlichen Zusammenlebens, die Arbeitswelt genauso, wie die Strukturen politischen Entscheidens und die Lebensdeutung der Individuen verändert haben. Jede dieser technologischen Entwicklungsschübe wurde mit großen Hoffnungen verbunden und immer folgten die Artikulation von Bedenken und Ängste auf dem Fuß.

Als vor mehr als 32 Jahren das digitale Netz, das »World Wide Web« erfunden wurde, wurde die Veränderungskraft computerbasierter Technologien gebündelt und globalisiert. In allen Lebensbereichen erleben wir heute diese Veränderungskraft, vom Management von persönlichen Beziehungen in Dating-Portalen, über die sogenannte »personalisierte« Medizin bis hin zu neuen Formen der Kriminalität und neuen Formen der Kriegsführung. Ohne Smartphone, Computer und Internetplattformen, auf denen fast alles verkauft und gehandelt wird, ist für viele Menschen ein Leben in der modernen Gesellschaft nicht mehr denkbar. Eine der wichtigsten Ressourcen moderner Gesellschaften, »Wissen«, wird dadurch verändert, die Produktion von Wissen ebenso, wie die Zugänglichmachung oder die Verweigerung des Zugangs zu Wissen.

Vielfach wird Revolutionsmetaphorik verwendet, um den umfassenden, alle Lebensbereiche durchdringenden Charakter dieser neuen Kommunikationstechniken zu kennzeichnen. Autoren wie Luciano Floridi etwa sprechen

von einem »reshaping of human reality« in der Informationsrevolution.<sup>1</sup> Revolutionen sind immer Umbrüche in Machtgefügen. Es gibt Gewinner und Verlierer in solchen konflikthaften Prozessen.

Die sogenannte »digitale Revolution« ermöglichte einen enormen Zuzug an Freiheit, Partizipation, Zugänglichkeit von Wissen und weltweiten Kommunikationsmöglichkeiten. Aber auch diese rasante Entwicklung provoziert Ängste und hat vielfältige kritische Diskussionen ausgelöst. Das zugrundeliegende Geschäftsmodell, in dem Inhalte weitergereicht werden im Tausch gegen persönliche Daten, die dann von Firmen unter Verschluss gehalten werden, die Dauerbeobachtung der Nutzer, durch die das Recht auf Privatheit ausgehöhlt wurde und die enorm gewachsenen Möglichkeiten der Meinungsmanipulation und Falschinformation haben etwa Sir Tim Berner Lee, den Erfinder des WWW, zu seinem Kritiker werden lassen.<sup>2</sup> Befürchtet wird das Entstehen einer globalen Überwachungsgesellschaft, in der einige wenige Monopolisten den Zugang zu den wichtigen Informationsressourcen kontrollieren, in der viele Arbeitsplätze verloren gehen werden und weltweit verschärfte soziale Ungleichheiten entstehen. Shoshana Zuboff diagnostizierte aufgrund ihrer jahrelangen Analysen eine beispiellose Mutation des Kapitalismus hin zu einer Form, die sie »Überwachungskapitalismus« nennt.<sup>3</sup>

Das Analysieren und Begreifen der weitreichenden kulturellen Transformationskraft der neuen digital basierten Kommunikationsformen und die Gestaltung der rechtlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen für diese neuen Medien stellen spannende, nur interdisziplinär anzugehende Herausforderungen dar. Ohne Orientierungspunkte sind wir dabei nicht.

Die Grundkoordinaten für unsere ethische Orientierung müssen nicht neu erfunden werden. Sie sind vorhanden in Gestalt der Prinzipien, die unserem Rechtssystem zugrunde liegen. Exemplarisch formuliert sind sie etwa in dem im Auftrag der Bundesregierung erstellten Gutachten der Datenethikkommission: Würde des Menschen, Selbstbestimmung, Privatheit, Sicherheit, Demokratie, Gerechtigkeit und Solidarität, Nachhaltigkeit.<sup>4</sup>

Wir kennen die Pfade, auf denen die Transformationskräfte wirken. Felder für Analysen lassen sich dadurch differenzieren. Jede Technologie basiert auf anthropologischen Grundannahmen und verändert menschliche Wahrnehmung. Die Technologieschübe führten immer zur Veränderung der politischen und ökonomischen Strukturen, mit denen wir Menschen versuchen, unser Zusammenleben zu organisieren.

---

1 Floridi 2015.

2 Berners-Lee 2017.

3 Zuboff 2018.

4 Datenethikkommission der Bundesregierung 2019.

Der Mensch als Maschine – spätestens seit Thomas Hobbes eine der wirkungsmächtigen Vorstellungen. Die Hoffnung auf Durchsichtigkeit, Präzision, Verlässlichkeit und Planbarkeit waren und sind mit diesem, der Mechanik entlehnten, Vorstellungskomplex verbunden. Die Annahme, das menschliche Gehirn sei nichts anderes als ein Computer, ist eine gegenwärtige Variante dieser Vorstellung. Eine zentrale Rolle in den Fundamenten des Internetkapitalismus spielen behavioristische Thesen über den Menschen: Wir sind konditionierbar wie Pawlow'sche Hunde; es müssen nur die richtigen Anreize gegeben werden, damit eine gewünschte Reaktion erfolgt. Nicht Überlegung und halbwegs vernünftige Urteilsbildung steuern unsere Kommunikation, sondern Affekte. In Nir Eyal's Buch »Hooked. How to Build Habit-Forming Products«<sup>5</sup>, lässt sich diese »applied consumer psychology« studieren, die im Silicon Valley gepredigt wird und ein wichtiges Fundament der zum ökonomischen Riesen gewordenen Werbeindustrie bildet. Durch sie wurde das Internet nach Reckwitz »zu erheblichen Teilen eine Affektmaschine«<sup>6</sup>. Dieser krude Behaviorismus fordert heraus zu einer neuen Runde in der Diskussion um das Verständnis menschlicher Freiheit im Spannungsfeld von ratio und affectus.

Wie Freiheit gelebt werden kann, hängt ab von politischen Institutionen. Im Kern geht es für unsere westlichen Gesellschaften um die Bewahrung von demokratischen Lebensformen. Die »digitale Revolution« wird einerseits als eine Erweiterung von demokratischen Partizipationsmöglichkeiten gefeiert, andererseits als massive Bedrohung einer demokratischen Kultur wahrgenommen. Wir leben in einem neuen »Strukturwandel der Öffentlichkeit«. Jürgen Habermas hatte einst in seiner Studie<sup>7</sup> mit diesem Titel die Transformationsprozesse beschrieben, die zur Herausbildung einer demokratischen Öffentlichkeit in der Moderne geführt haben und dabei Fragen des Medienwandels und der Institutionalisierung neuer Formen politischer Willensbildung in den Mittelpunkt gerückt. Heute befinden wir uns in einer weiteren Runde des Kampfes um Transparenz und freien Zugang zu vertrauenswürdigen Informationen. Wir müssen derzeit noch mit neuen Formen der Geheimhaltung leben, denen gegenüber die geheime Kabinettspolitik früherer Epochen wie ein Sandkastenspiel anmutet. Für jeden Internetnutzer gibt es eine zweite »virtuelle« Identität, »geschaffen« durch das Sammeln und Auswerten der Daten über Nutzungsverhalten, eine Identität, über die er oder sie nur sehr wenig erfahren kann, weil sie derzeit noch als »Geschäftsgeheimnis« der Firmen geschützt ist. Neue, weitgehend intransparente Formen der Zensur haben sich entwickelt. Internetfirmen beschäftigen Heere von Mitarbeitern, sogenann-

---

5 Eyal 2014.

6 Reckwitz 2017: 234.

7 Habermas 2020.

ten »content moderators«, die ohne jede Form demokratischer Legitimation, Inhalte zensieren und blockieren.

Die Durchsetzung von freieren Lebensmöglichkeiten war eng verknüpft mit der Ausarbeitung von rechtlichen Regeln für das Zusammenleben. Unsere Rechtskultur muss weiterentwickelt werden, um persönliche Identität zu schützen, und Transparenz, sowie fairen Austausch von vertrauenswürdigen Informationen auch weiter zu ermöglichen. Demokratische Abstimmungsprozesse sind langwierig und mühsam. Ihnen gegenüber hat das Credo aus dem Munde der Eigentümer von Internetfirmen »Move Fast and Break Things« zunächst einen Startvorteil. Aber die kleinteilige Arbeit zum Beispiel auf dem Feld des Datenschutzrechts und des Steuerrechts hat begonnen.

Hinter der so weich, gefällig und nutzerfreundlich im Alltag erscheinenden Außenseite digitaler Kommunikation steht eine ökonomische Machtverschiebung und Machtkonzentration, die es so in der menschlichen Kulturgeschichte vermutlich noch nicht gegeben hat. Einige wenige Firmen dominieren auf diesem Feld und schlagen tagtäglich Profit aus unserer Nutzung ihrer »Angebote«. Wir wissen aufgrund historischer Erfahrung um die destruktiven Potentiale von Monopolbildung und intransparenter Machtkonzentration. Eine genauere Analyse dieser ökonomischen Transformation ist von entscheidender Bedeutung für eine wirksame Gestaltung von Rahmenbedingungen, die ein Leben in Freiheit auch weiter ermöglichen. Die neuen »Märkte« erfordern neue kluge Regulierungsformen, die es erlauben, die Chancen zu nutzen und die destruktiven Potentiale zu entschärfen. Auch hier hat die Arbeit in Nationalstaaten, wie auf internationalen Ebenen, schon begonnen.

Die Wucht und Breite der Transformation spiegelt sich in den vielfältigen Bemühungen um Analyse und Weiterentwicklung von Regelsystemen. In Deutschland reicht die Palette der Akteure auf diesem Feld von Ausschüssen des Deutschen Bundestages, über die Nationalakademie »Leopoldina«, bis hin zu den Kirchen. Dass sich die Kirchen an dieser Gestaltungs herausforderung beteiligen, hat nicht nur den pragmatischen Grund, dass in allen kirchlichen Arbeitsbereichen die neuen digitalen Kommunikationsmedien genutzt werden. Es geht gleichsam bei der »digitalen Revolution« um ein ureigenes Thema: Die religiöse Sprache ist ein Artikulationsmedium für Fragen der Machtgenerierung, Machtausübung und -verteilung. Religiöse Kommunikation und theologische Reflexion haben es mit Fragen der Ordnung von Machtverhältnissen zu tun, es geht um Deutungsmuster von Herrschaftsausübung und Formen der Legitimation von Macht, ausgerichtet an dem Ziel, ein humanes Leben und Zusammenleben zu befördern.

Auch in den Evangelischen Kirchen wurde schon früh aufmerksam gemacht auf die neuen Herausforderungen. 1985 wurde zum Beispiel in der EKD die Studie »Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken. Chan-

cen, Gefahren, Aufgaben verantwortlicher Gestaltung«<sup>8</sup> erarbeitet. Mittlerweile haben die Evangelischen Kirchen einen »Medienbischof« (Kirchenpräsident Volker Jung) und »Digitalisierung« ist zu einem zentralen Thema auf Synoden und in nahezu allen kirchlichen Arbeitsbereichen geworden: Erst jüngst hat die Kammer der EKD für soziale Ordnung eine umfangreiche Denkschrift vorgelegt, in der der Versuch gemacht wird, die Orientierungspotentiale der christlichen Tradition unter Rückgriff auf den Dekalog zu entfalten: »Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels«<sup>9</sup>.

Die FEST mit ihrem breiten Spektrum an fachlicher Expertise und als »eingespieltes« Forum interdisziplinären Austausches kann in dieser breiten Diskussion wichtige Beiträge leisten im Bemühen um ein angemessenes Begreifen und Gestalten, wie die Beiträge in diesem Band zeigen.

## Literaturverzeichnis

- Berners-Lee, Tim 2019: Three challenges for the web, according to its inventor. In: World Wide Web Foundation, News and Blogs vom 12.03.2017. <https://webfoundation.org/2017/03/web-turns-28-letter/> (aufgerufen am 07.09.2021)
- Datenethikkommission der Bundesregierung 2019: Gutachten der Datenethikkommission. <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/it-digitalpolitik/gutachten-datenethikkommission.pdf> (aufgerufen am 30.08.2021).
- Evangelische Kirche in Deutschland 1990: Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken. Chancen, Gefahren, Aufgaben verantwortlicher Gestaltung. Gütersloh, Guetersloher Verlagshaus.
- Evangelische Kirche in Deutschland 2021: Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig, EVA.
- Eyal, Nir 2014: Hooked: How to Build Habit-Forming Products. Zusammen mit Ryan Hoover. London: Portfolio Penguin.
- Floridi, Luciano 2015: Die 4. Revolution: wie die Infosphäre unser Leben verändert. Übersetzt von Axel Walter. Berlin, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2020: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Berlin, Suhrkamp.

---

8 Evangelische Kirche in Deutschland 1990.

9 Evangelische Kirche in Deutschland 2021.

Reckwitz, Andreas 2017: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin, Suhrkamp.

Zuboff, Shoshana 2018: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt/New York, Campus.

# Einleitung

Benjamin Held, Frederike van Oorschot

## 1 Zum Hintergrund des Bandes

Neue Technik – neue Ethik?! Die digitale Transformation scheint unausweichlich: Die mit der Digitalisierung einhergehenden Veränderungen für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kirche und viele andere Lebensfelder sind bereits vielfach beschrieben. Die Corona-Pandemie wirkte dabei in einigen Feldern wie ein Katalysator (z. B. Nutzung von digitalen Videokonferenzen), in anderen zeigte sie (in Deutschland) bestehende Defizite auf (z. B. Digitalisierung der Schulen und der Verwaltung) und machte damit auf die Chancen einer digitalen Transformation und – so zumindest eine Lesart – deren Notwendigkeit aufmerksam. Die Bedeutung, die der Digitalisierung auf politischer Ebene zugemessen wird, zeigt sich dabei beispielsweise darin, dass deren Förderung neben der Bekämpfung des Klimawandels das zentrale Kriterium für das 750 Mrd. Euro schwere Wiederaufbauprogramm der Europäischen Union darstellt.<sup>1</sup> Es ist also ganz offenbar keine Frage mehr, ob eine digitale Transformation bevorsteht, wohl – beziehungsweise umso mehr – aber, welche Lebensbereiche davon in welcher Weise betroffen sind und wie diese Transformation genau ausgestaltet sein sollte, um nicht mit unerwünschten (Neben-)Wirkungen einherzugehen.

---

1 Europäische Union 2021.

Entsprechend weitreichend sind die Beschreibungs- und Deutungsversuche dieses Wandels in den unterschiedlichen Perspektiven. Diagnostiziert wird etwa eine »vierte Revolution« durch die Umwälzungen aller Lebensfelder durch die »Infosphäre«<sup>2</sup>, ein Kulturwandel gekennzeichnet durch Referentialität, Gemeinschaftlichkeit und Algorithmizität<sup>3</sup> bis hin zur Ablösung des Homo Sapiens durch einen »Homo Deus«<sup>4</sup>. Die Veränderung von Sozialität und ihren Strukturen steht dabei immer wieder im Fokus, wie etwa die Fragmentierung sozialen Zusammenhalts zugespitzt in der Beschreibung sogenannter Filterblasen<sup>5</sup>, das Herausstellen von Einzigartigkeit und Authentizität der Singularitäten<sup>6</sup> oder die Deutung digitaler Technologien als Lösungsstrategie zur Bearbeitung unsichtbarer gesellschaftlicher Muster<sup>7</sup>. Getrieben durch den ökonomischen Imperativ der Gewinnmaximierung drohe im Verbund mit den neuen Möglichkeiten der Digitalisierung durch den »Überwachungskapitalismus«<sup>8</sup> ein siebtes Aussterbeereignis, und zwar bezüglich des menschlichen Wesens.<sup>9</sup>

Auch in der Evangelischen Kirche ist das Thema Digitalisierung inzwischen breit diskutiert. 2014 wurde auf der EKD-Synode das Thema als Schwerpunkt verhandelt und der Prozess »Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft« eröffnet. Im Anschluss wurde nicht nur ein Strategievorschlag zu internen Digitalisierungsprozessen erarbeitet, sondern ein breiter Prozess zum Thema »Kirche im Digitalen Wandel« angestoßen. Die Stabsstelle Digitalisierung bündelt in der EKD viele dieser Prozesse und hat gerade in der Pandemiephase vielfältige praktische Hilfestellung zur Digitalisierung des kirchlichen Lebens angeboten.

Die theologische und interdisziplinäre Reflexion des digitalen Wandels möchte die 2021 veröffentlichte Denkschrift zum Thema unter dem Titel »Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels« anregen.<sup>10</sup> Die Denkschrift beschreibt Digitalisierung als fundamentalen Kulturwandel aller Lebensbereiche<sup>11</sup>, in den sie durch die Neuinterpretation der Zehn Gebote

---

2 Floridi 2015.

3 Stalder 2016.

4 Harari 2018.

5 Pariser 2011.

6 Reckwitz 2019.

7 Nassehi 2019.

8 Zuboff 2018.

9 Zuboff 2018: 590.

10 Text und Materialien sind hier zusammengestellt: <https://www.ekd-digital.de/>. Die folgenden Verweise beziehen sich auf die Druckausgabe (EKD 2021), die unter [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/denkschrift\\_freiheit\\_digital\\_EVA\\_2021.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/denkschrift_freiheit_digital_EVA_2021.pdf) verfügbar ist.

11 EKD 2021: 5 f.; 12.



te neue Sichtweisen und ethische Orientierungen ermöglichen möchte<sup>12</sup>. Entsprechend der Anlage einer neuen Auslegung und Applikation der zehn Gebote steht vor allem die Identifikation neuer ethischer Konstellationen, wie etwa im Blick auf künstliche Intelligenz, im Vordergrund. Die ethischen Reflexionskategorien werden überwiegend aus dem Repertoire biblischer Deutungsmuster und ethischer Argumentationsmodelle gewonnen.

Das Kollegium der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) setzt sich seit vielen Jahren und intensiviert seit dem Jahr 2018 mit dem Thema Digitalisierung in verschiedenen Formaten auseinander. Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung stellt der vorliegende Band dar. Dieser baut dabei insbesondere auf der fachlichen Expertise der Wissenschaftler:innen der FEST auf, die jeweils für ihr Feld mit der Digitalisierung in Verbindung stehende spannende und relevante Fragestellungen in ihren Beiträgen behandeln. Sowohl die Fragestellungen als auch die Beiträge selbst wurden im interdisziplinären Dialog (weiter-)entwickelt und geschärft. An ausgewählten Stellen wird die Expertise und fachliche Perspektive außerdem um Beiträge von eng mit der FEST verbundenen Wissenschaftler:innen ergänzt, um so weitere relevante Bereiche und Fragestellungen abbilden und aufnehmen zu können.

## 2 Zum Inhalt des Bandes

In ähnlicher Weise wie die Digitalisierungsdenkschrift der EKD fragt auch der vorliegende Band in sehr unterschiedlichen Wissenschaftsfeldern nach dem »Neuen« in und durch digitale Technologien: Was ist das wirklich Neue? Entstehen neuartige Gegenstände, Werkzeuge, Wahrnehmungsformen, Erkenntnismittel, Fragestellungen, Akteure und/oder Kommunikationsformen? Ist überhaupt »Neues« erkennbar oder setzen sich bestehende Fragestellungen in anderen Medien fort?

In der gemeinsamen Diskussion dieser Fragen im Kollegium der FEST wurde bald deutlich, dass sich diese zwar im Blick auf einzelne Wissenschafts- und Handlungsfelder beantworten lassen, die Entwicklung gemeinsamer, übergeordneter Perspektiven sich aber als äußerst schwierig und für die präzise Beschreibung in den einzelnen Beiträgen eher als hinderlich herausstellte. Vielmehr konkretisieren sich die Auswirkungen digitaler Technologien, digitaler Medien und eines digitalen Kulturwandels jeweils sehr spezifisch. In der Verbindung dieser konkreten Veränderungen zeichnen sich aber durchaus vernetzende Linien in den sehr unterschiedlichen Wissenschafts- und Handlungsfeldern ab, die – ähnlich wie Hashtags in digitalen Kommunika-

---

12 EKD 2021: 7.

tionsmedien – einzelne Aussagen zu Fäden (Threads) miteinander verweben und so eine netzförmig verbundene Kartierung einer Debatte um Begriffe oder Phänomene ermöglichen. Dabei haben sich insbesondere drei thematische Verdichtungen herauskristallisiert. Auf diese wird im Folgenden näher eingegangen.

### **#Berechenbarkeit #Überwachung #Steuerung #Freiheit #Demokratie**

Als ein zentraler vernetzender Begriff kristallisierte sich **#Berechenbarkeit** heraus: Die Datisierung unterschiedlicher Wissenschafts- und Handlungsfelder wirft die grundlegende Frage auf, welche Folgen die Neuvermessung der Welt durch digitale Technologien zeigt: So zeigt Thomas Lange auf, wie durch die Verarbeitung riesiger gesundheitsbezogener Datenmengen (Big Data) eine effektivere, internationale Bekämpfung von Gesundheitsgefahren und insbesondere von Pandemien möglich wird. In den Geisteswissenschaften entstehen digitale Forschungscorpora, die mit innovativen Methoden bearbeitet werden können – und zu einer Neuverhandlung des Selbstverständnisses der Disziplinen führen, wie Frederike van Oorschot ausführt.

Hier scheint sogleich die Frage der **#Überwachung** auf. Benjamin Held führt – aufbauend auf Zuboff – aus, wie beim Überwachungskapitalismus die neuen digitalen Möglichkeiten der **#Berechenbarkeit** zur **#Überwachung** eingesetzt werden, um damit die eigenen Gewinne zu maximieren. Eine weitere Facette der durch **#Berechenbarkeit** ermöglichten **#Überwachung** beschreibt Thomas Lange: Werden digitale Instrumente zur Überwachung und Kontrolle von Gesundheitsgefahren eingesetzt, etwa die Nachverfolgung von Bewegungsprofilen, entstehen Möglichkeiten zur **#Überwachung**, die durch – bislang noch nicht umfassend eingesetzte – Predictive Analytics weiter verschärft werden.

In den Zusammenhängen von **#Berechenbarkeit** und **#Überwachung** gewinnt die Möglichkeit und die Notwendigkeit von **#Steuerung** in doppelter Weise an Gewicht. Auf der einen Seite besteht durch die Möglichkeiten zur **#Überwachung** die Gefahr der **#Steuerung** durch bestimmte Akteure. Dies betont Benjamin Held im Blick auf die digitalen Möglichkeiten zur Verhaltensmodifikation, die Zuboff zusammenfassend als »Big Other« bezeichnet. Thomas Lange beschreibt, dass Entscheidungen, die in der Steuerung von Gesundheitsgefahren getroffen werden, allmählich eine zukunftsorientierte Dimension haben und sind zunehmend von Algorithmen getrieben sind. Auch für Big Data-basierte Methodiken in den Geisteswissenschaften stellt sich die Frage nach den Steuerungsmechanismen ihrer epistemischen Logiken. Paradigmen wie Open Science hinterfragen zugleich die Regelungs- und Steue-

rungswege des Zugangs zu wissenschaftlichem Arbeiten insgesamt. Darauf geht Frederike van Oorschot ein. Die Frage nach der #Steuerung kommt zum anderen im Zusammenspiel von Menschen und digitalen Technologien in den Blick. So betont Johannes Frühbauer, dass sich in KI-Diskursen die Frage nach der #Steuerung digitaler Technologien unter der Frage nach der Autonomie, der Verantwortung und dem Subjektcharakter von Robotern zuspitzt und so zu einem zentralen Thema der #Ethik und #Anthropologie wird.

Mit der Beschreibung der #Steuerung stellt sich die Frage nach der **#Freiheit** im digitalen Wandel. Darauf geht Benjamin Held ausführlich ein: Der Überwachungskapitalismus beziehungsweise dessen zentrale Vertreter sehen laut Zuboff – im Anschluss an den Behaviorismus – in der individuellen Freiheit ein Hilfskonstrukt des menschlichen Geistes, das überwunden werden müsse, um weitere menschliche Fortschritte zu ermöglichen. Auf ökonomische Ebene dürfe den Überwachungskapitalisten deswegen laut Zuboff nicht dieselbe marktwirtschaftliche Freiheit wie anderen Akteuren zugestanden werden, da die Überwachungskapitalisten die Herrschaft über die Wissens- teilung an sich gerissen hätten und den Markt selbst beeinflussen könnten. Hendrik Stoppel beleuchtet digitale Formen der Selbstdarstellung und -wahrnehmung unter der Frage nach deren erschließendem oder einschließendem Potential. Matthias Kettner wirft die Frage nach der Ermöglichung von #Freiheit in wissenschaftlichen Diskursen auf. Magnus Schlette wendet sich in seinem Beitrag der Frage zu, welche Potentiale von #Freiheit in den Formen digitaler Öffentlichkeiten als Foren demokratischer Beteiligung liegen. Volker Jung beschreibt die Gefahr, dass – wenn Digitalisierung nicht bewusst und auf den Prinzipien der Würde und #Freiheit aufbauend gestaltet wird – genau diese drohe verloren zu gehen.

Das Spannungsfeld von #Steuerung und #Freiheit hat massive Auswirkungen auf die Sozialbeziehungen von Menschen, insbesondere im Blick auf die **#Demokratie**. So stellt Benjamin Held heraus, dass nach Zuboff der Überwachungskapitalismus die Demokratie untergräbt, da er die organischen Reziprozitäten, die vorher zwischen Marktkapitalismus und Demokratie systematisch aufgelöst habe. Gleichzeitig sieht Zuboff in der Demokratie die einzige Chance zur Überwindung des Überwachungskapitalismus, insbesondere auch vor dem Hintergrund eines ebenfalls drohenden Überwachungsstaats nach chinesischem Muster. Das Zusammenspiel von Governance und #Steuerung in der internationalen Abstimmung der Gesundheitspolitik und ihre potentiellen Spannungen zu demokratischen Strukturen nimmt auch Thomas Lange in den Blick. Matthias Kettner beschreibt #Demokratie als institutionell organisierte natürliche Intelligenz der Gesellschaft und kommt zu dem Schluss, dass in der Demokratie die natürliche Intelligenz Vorrang haben müsse vor der künstlichen Intelligenz. Demokratietheoretischen Fragen widmet

sich auch der Beitrag von Magnus Schlette: Auf dem Wege der Rekonstruktion der von Tocqueville, Dewey und Allen vertretenen Positionen legt er dar, unter welchen Bedingungen Formen der Öffentlichkeit die Entstehung und Bewahrung partizipativer Öffentlichkeiten befördern bzw. erschweren. Damit trägt der Strukturwandel des digitalen Lebens auch zu einem Strukturwandel der Öffentlichkeit und damit zu einer Veränderung der Voraussetzungen demokratischer Deliberation bei.

### **#Medienwandel #Wahrnehmung #Hermeneutik**

Die skizzierte #Berechenbarkeit gründet auf einem fundamentalen **#Medienwandel**, der mit der Datafizierung der Welt beschrieben werden kann. Dieser Wandel führt zu neuen Fragestellungen im Blick auf die Wahrnehmung der Welt und der Hermeneutik. Philipp Stoellger führt aus, inwiefern der Transfer von Schrift in Daten und ihre digitale Darstellung einen Wandel in der Rezeption von Texten markieren, der insbesondere in der evangelischen #Theologie nach Reflexion verlangt. Werden Daten Gegenstand geisteswissenschaftlicher Forschung, ist nicht nur eine neue Methodik von Nöten, sondern zugleich eine grundlegende Reflexion auf die #Hermeneutik und das Selbstverständnis der Fächer. Der #Medienwandel führt zugleich zu neuen Formen der Selbstdarstellung und -wahrnehmung, wie Hendrik Stoppel ausführt. Auch Magnus Schlette betont, dass die Digitalisierung die Interaktionserfahrungen der Menschen ebenso prägen, wie die Chancen, Formen und Medien, diese Erfahrungen zu artikulieren Öffentlichkeiten zu bilden.

Ein #Medienwandel ist zudem mit Veränderungen von **#Wahrnehmung** durch digitale Technologien verbunden. So führt Frederike van Oorschot aus, dass neue digitale Methoden und Tools in den Geisteswissenschaften zur neuen #Wahrnehmung nicht nur bekannter Stoffe und Gegenstände führen, sondern dadurch zugleich neue Kanones des zu Bearbeitenden etablieren und somit zu einer neuen #Wahrnehmung des Feldes und der Gegenstände führen. Grundlegend reflektiert Philipp Stoellger den Medienwechsel, der im Blick auf die biblischen Texte – die Heilige Schrift als Schrift – vor fundamentale Herausforderungen der Wahrnehmungs- und Differenzschärfung stellt. Auch die Subjektkonstitution in und durch digitale Medien unterliegt nach Hendrik Stoppel neuen Mustern der #Wahrnehmung, wodurch zugleich neue Fragen in der #Anthropologie entstehen. Ebenfalls mit einer Verbindung zur #Anthropologie führt Volker Jung aus, dass durch die Digitalisierung neue Wirklichkeitsräume erschlossen werden, zum einen durch die Erweiterung des kommunikativen Raums, zum anderen durch die Möglichkeiten sich selbst digital zu erweitern. Zugleich regen die Entwicklungen des Internet of Things

dazu an, neu über die #Wahrnehmung des Unbelebten nachzudenken, wie Thorsten Moos herausstellt.

Neue Formen der #Wahrnehmung führen zugleich zur Notwendigkeit derselben im Rahmen einer #**Hermeneutik** des digitalen Medienwandels. So führt Philipp Stoellger aus, dass der Medienwandel insbesondere die evangelische #Theologie zu neuen Fragen im Blick auf die #Hermeneutik und den Gebrauch der biblischen Texte als Schrift führt. Frederike van Oorschoot ordnet ihre Beobachtungen zum #Medienwandel in den Geisteswissenschaften in eine grundlegende Reflexion auf #Hermeneutik und Wissensentstehung ein. Johannes Frühbauer weist darauf hin, dass in diesem Zusammenhang sowohl der Semantik ethischer Begriffe als auch der Semantik technischer Beschreibungen große Bedeutung zukommt. Dies exemplifiziert Matthias Kettner in seinen Überlegungen zur semantischen Abgrenzung von menschlicher und maschineller Intelligenz.

### #Anthropologie #Ethik #Theologie

Aus diesen beiden Verdichtungen zeichnen sich übergreifende Fragen ab, die sich mit den Hashtags #Anthropologie, #Ethik und #Theologie beschreiben lassen.

Aus Sicht der #**Anthropologie** verändert sich – wie Hendrik Stoppel ausführt – auf der einen Seite die Selbstwahrnehmung und -deutung in und durch digitale Medien. Der Medienwandel trägt damit wesentlich zu neuen Formen der Selbstdarstellung und -Spiegelung bei. Auffallend ist im Digitalen die Möglichkeit zur Selbstdarstellung und -spiegelung, die mit Hilfe der mythischen Figuren Echo und Narziss gedeutet werden können.

Auf der anderen Seite wird das Selbstverständnis des Menschen auch durch die Interaktionen mit Technik und den Beschreibungen digitaler Technologien verändert. So diskutiert Matthias Kettner den Begriff der Intelligenz und setzt sich dabei mit den Unterschieden zwischen natürlicher (Tier- und Personenintelligenz) und künstlicher (maschineller) Intelligenz auseinander. Ähnlich perspektiviert Johannes Frühbauer die #Anthropologie: Nimmt man die ethischen und philosophischen Debatten über Robotik in den Blick, ist über die Zuschreibung als Handlungssubjekt eines technischen »Akteurs« im Vergleich und in Abgrenzung zu menschlichen Subjekten zu diskutieren. Auch nach Thorsten Moos stellt sich die Kategorie der Subjektivität als eine zentrale Frage im Interagieren von Menschen und Dingen dar, die auch im Blick auf ihre Dimensionen der #Ethik zu reflektieren ist.

Die Herausforderungen einer #**Ethik** im digitalen Wandel kam in den Diskussionen wiederholt in den Blick. Vielfach stehen zunächst die Beschreibun-

gen ethischer Herausforderung im Vordergrund. Auf die ethischen Implikationen, die sich aus den neuen technologischen Möglichkeiten zur Überwachung und Verhaltensbeeinflussung (»Big Other«) im Verbund mit dem kapitalistischen Motiv der Gewinnmaximierung zu neuen Phänomenen und Geschäftspraktiken ergeben, geht Benjamin Held in seinem Beitrag über den Überwachungskapitalismus ein. Er beschreibt im Anschluss an Zuboff die Gefahr, dass der Mensch seiner Würde beraubt wird, wenn menschliche Erfahrung durch Rendition – aufbauend auf Polanyi – zur vierten Warenfiktion werde, und zur reinen Erreichung der Ziele anderer degradiert werde. Über drei Paradigmen im Diskurs der künstlichen Intelligenz und die damit korrespondierenden Imitations-, Delegations- und Submissionsspiele beleuchtet Matthias Kettner die ethischen Implikationen der Künstlichen Intelligenz (KI) bzw. der Debatten darum. Ähnlich beschreibt Johannes Frühbauer neue ethische Diskurse insbesondere in Forschungsfeldern, die auf die Entwicklung von humanoiden oder »autonomen« Systemen abzielen, wie etwa in der Robotik. Volker Jung führt aus, warum die Digitalisierung für den Menschen zu einer Infragestellung seiner selbst führt und schlägt eine Struktur zur ethischen Orientierung bei der Gestaltung der Digitalisierung vor. Magnus Schlette unterstreicht in seinem Beitrag die ethische Bedeutung demokratischer Öffentlichkeiten für das Selbstverständnis mündiger Bürger:innen: Diese müssen in der Lage sein, Erfahrungen politischer Selbstwirksamkeit zu machen, um eine Bindung an die und Verpflichtung gegenüber der Demokratie zu entwickeln. Die Öffentlichkeit ist der Ort dieser Selbstwirksamkeit, öffentliche Selbstwirksamkeit eine Erfahrung politischer #Freiheit. Einen eigenständigen Ansatz zur ethischen Reflexion entwickelt Thorsten Moos: Ausgehend von der Beobachtung lebensweltlichen wie theoretischen Zuschreibungen von Subjektqualitäten an digitale Technologien entfaltet er eine #Ethik der Digitalisierung unter der Perspektive eines digitalen Animismus.

Die #Theologie wird in der Reflexion der herausgestellten Wandlungsprozesse zum einen als Quelle der #Ethik beschrieben. An der Schnittstelle von #Anthropologie und #Theologie unterstreicht Volker Jung die Potentiale des biblischen Menschen- und Weltbilds für die Gestaltung der Digitalisierung: Zentrale Punkte sind dabei, dass das Leben endlich ist, es unvollkommen ist und bleibt und es seinen besonderen Wert darin hat, dass Menschen dies für sich selbst bejahen können und so zugleich aneinander Anteil nehmen und füreinander da sind. Volker Jung reflektiert zudem auf Basis von Hararis »Homo Deus« aus theologischer Perspektive den Göttlichkeits- und Allmachtsanspruch, der im Kontext der Digitalisierung auftritt und beleuchtet vor diesem Hintergrund die Frage, wo die Grenzen der Digitalisierung und spezifisch der Künstlichen Intelligenz liegen. Auch Thorsten Moos stellt heraus, dass in der #Theologie das Feld der #Anthropologie, insbesondere die Ver-

hältnisbestimmung von Mensch und Ding im Blick auf die Subjektivität, zu bedenken ist. Zum anderen ist die #Theologie selbst von Wandlungsprozessen betroffen und herausgefordert, diese zu gestalten. Insofern das Christentum wesentlich mit Texten befasst ist, stellt der Medienwandel die #Theologie vor die Aufgabe der Schärfung von #Wahrnehmung und Differenz, so Philipp Stoellger. Zugleich ist – wie Frederike van Oorschot herausstellt – die #Theologie durch die Verschiebungen im Verständnis der Geisteswissenschaften herausgefordert, ihr Selbstverständnis als Disziplinverbund und ihre Methodiken zu diskutieren.

### 3 Zum Aufbau des Bandes

Den Beiträgen vorangestellt ist ein Vorwort von Klaus Tanner, dem ehemaligen Leiter der FEST, der maßgeblich zur Etablierung des Themas der digitalen Transformation und den Diskussionen darüber im Kollegium beitragen hat. Klaus Tanner führt in die Breite der Diskussionsfelder neuer Technologien und damit verbundener neuer ethischer Herausforderung ein und betont insbesondere die kulturverändernde Kraft dieser Technologien. Die somit notwendig werdenden Anpassungen ethischer und rechtlicher Rahmenbedingungen markieren für ihn den Kontext des vorliegenden Bandes.

Im Anschluss an diese Einleitung folgen die Beiträge, die entsprechend der hier vorgestellten drei Verdichtungen geordnet sind. In den Beiträgen werden neben den in dieser Einleitung aufgenommenen Themenfeldern und den damit verbundenen Hashtags viele weitere spannende Themen und Fragen vorgestellt und diskutiert. Um den Leser:innen eine möglichst gute Orientierung innerhalb dieser Themenvielfalt bieten zu können, ist jedem Beitrag ein kurzer Abstrakt vorangestellt. Außerdem wurden allen Beiträgen Hashtags zugeordnet, die zum einen die hier besprochenen umfassen, darüber hinaus aber individuelle Hashtags enthalten, um die jeweilig spezifisch behandelten Fragestellungen und Themenfelder abzubilden. Alle einem Beitrag zugeordneten Hashtags werden dabei zu Beginn jedes Beitrags aufgeführt, um damit einen schnellen ersten Eindruck vom Inhalt zu vermitteln.

Allen beteiligten Beitragenden und Mitdiskutierenden möchten wir an dieser Stelle herzlich für die spannende und für uns sehr bereichernde Zusammenarbeit danken. Ein besonderer Dank gilt daneben Olaf Müller für die Begutachtung und die dabei geleisteten hilfreichen Hinweise und Kommentare. Wir wünschen den Leser:innen nun eine ebenso interessante und ertragreiche Lektüre, die einige offene Fragen beantworten kann, aber auch zum Nachdenken, weiteren Forschen und Diskutieren über neue Techniken und neue Ethiken im Zusammenhang der digitalen Transformation anregen soll.

## Literaturverzeichnis

- Europäische Union 2021: The EU's 2021–2027 long-term Budget and NextGenerationEU. Facts and Figures. Luxembourg, Publications Office of the European Union. doi:10.2761/808559
- Evangelische Kirche in Deutschland 2021: Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig, EVA.
- Floridi, Luciano 2015: Die 4. Revolution: wie die Infosphäre unser Leben verändert. Übersetzt von Axel Walter. Berlin, Suhrkamp.
- Harari, Yuval Noah 2018: Eine kurze Geschichte der Menschheit. Übersetzt von Jürgen Neubauer. 30. Aufl. München, Pantheon.
- Nassehi, Armin 2019: Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft. München, Beck.
- Pariser, Eli 2011: The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. London u. a., Viking.
- Reckwitz, Andreas 2019: Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne. Berlin, Suhrkamp.
- Stalder, Felix 2016: Kultur der Digitalität. Edition Suhrkamp 2679. Berlin, Suhrkamp.
- Zuboff, Shoshana 2018: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt/New York, Campus.



# Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus?

## Zentrale Argumentationslinien und kritische Einordnung aus ökonomischer Perspektive

Benjamin Held

**Hashtags** #Berechenbarkeit #Überwachung #Steuerung #Demokratie #Freiheit #Ethik #Kapitalismus

**Abstract** Der vorliegende Beitrag stellt zunächst die von Shoshana Zuboff aufgestellten zentralen Wirkmechanismen des Überwachungskapitalismus vor (Kapitel 2), um diese anschließend aus ökonomischer Perspektive auf Basis aktueller Publikationen von Evgeny Morozov (Kapitel 3.1), Cory Doctorow (Kapitel 3.2) und Philipp Staab (Kapitel 3.3) kritisch zu hinterfragen. Morozov kritisiert Zuboff insbesondere dafür, dass sie die kapitalistischen Mechanismen nicht ausreichend berücksichtige und sieht in Zuboffs Theorie des Überwachungskapitalismus deswegen einen Rückschritt hinsichtlich des Verständnisses des digitalen Kapitalismus. Cory Doctorow zweifelt an, dass die Instrumente zur Vorhersage und Manipulation von menschlichem Verhalten so mächtig und wirksam seien, wie sie von Zuboff

dargestellt werden und macht die monopolhaften Strukturen der Digitalkonzerne als das zentrale Problem aus. Philipp Staab sieht nicht in der Überwachung das zentrale Merkmal des digitalen Kapitalismus, sondern im Prinzip der Unknappheit. Vermittelt über »proprietäre Märkte« stellt er sein Konzept des »privatisierten Merkantilismus« vor, mit dem versucht werde, aus eigentlich unknappen Gütern Profit zu schlagen. Im Fazit (Kapitel 4) wird festgestellt, dass aus ökonomischer Perspektive Staabs »privatisierter Merkantilismus« eine vollständigere und anschlussfähigere Theorie darstellt als Zuboffs »Überwachungskapitalismus«. Als zentraler Kritikpunkt an allen vorgestellten Ansätzen wird schließlich vorgebracht, dass die materielle Basis, und damit verbunden die ökologische Dimension, zu wenig Berücksichtigung finden, obwohl diese nach Ansicht des Autors dieses Beitrags eine, wenn nicht die zentrale Herausforderung des 21. Jahrhunderts darstellen.

## 1 Einführung

Ökonomische Interessen und Imperative stellen einen – wenn nicht den – zentralen Treiber der digitalen Transformation dar. Effizienzgewinne bei bestehenden Geschäftsmodellen sowie neue Geschäftsmodelle lassen enorme Gewinnmargen möglich erscheinen, die große Mengen von (Risiko-)Kapital anziehen. Gerade in Zeiten von – zumindest in den westlichen Gesellschaften – zurückgehenden Wachstumsraten und sich immer stärker zeigenden Sättigungstendenzen gilt die Digitalisierung vielen als eine Verheißung, mit deren Hilfe das bestehende kapitalistische System stabilisiert und weiter ausgebaut werden kann. Unter diesen Vorzeichen werden unter dem Begriff des digitalen Kapitalismus in der Literatur vielfältige gegenseitige Beeinflussungen von Digitalisierung und Kapitalismus beschrieben, beispielsweise zu den Auswirkungen sogenannter Plattformen (Plattformkapitalismus<sup>1</sup>) oder dem neuen ökonomischen Stellenwert von Daten (Datenkapitalismus<sup>2</sup>). In der öffentlichen Diskussion fanden auch die Auswirkungen der Digitalisierung auf Arbeitsplätze unter dem Vorzeichen einer immer weiter voranschreitenden Automatisierung große Resonanz<sup>3</sup> und auch das Verhältnis von Digitalisierung und Nachhaltigkeit ist verstärkt in den Fokus geraten<sup>4</sup>. Nicht zuletzt wurde auch das utopische Potenzial der Digitalisierung aus wirtschaftlicher Perspektive beschrieben, so zum Beispiel von Jeremy Rifkin in seiner »Null-Grenzkosten-Gesellschaft«<sup>5</sup>.

Eine sehr spannende und über die ökonomische Sphäre hinausreichende Analyse hat Shoshana Zuboff im Jahr 2018 mit ihrem Werk »Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus«<sup>6</sup> vorgelegt. Dort beschreibt sie zum einen die Mechanismen dieser von ihr als »plausibelste[n] aller Versionen des Informationskapitalismus«<sup>7</sup> ausgemachten neuen Form des Kapitalismus und geht ausführlich auf deren gesellschaftlichen Folgen ein. Dabei zeichnet sie ein äußerst düsteres, dystopisch anmutendes Bild. Im Gegensatz zum zuvor vorherrschenden Industriekapitalismus bestehe das Ziel des Überwachungskapitalismus »in der Beherrschung nicht der Natur, sondern des menschlichen Wesens«<sup>8</sup>.

---

1 Vgl. Srnicek 2018.

2 Vgl. Ramge/Mayer-Schönberger 2017.

3 Vgl. Carlson 1995, OECD 2019.

4 Vgl. Held 2020, WBGU 2019, Höfner et al. 2019, Lange/Santarius 2018.

5 Vgl. Rifkin 2014.

6 Zuboff 2018.

7 Zuboff 2018: 27.

8 Zuboff 2018: 589.

Er drohe uns dabei »unser Menschsein zu kosten«<sup>9</sup>, manövriere uns »(u)m seines eigenen geschäftlichen Erfolgs willen [...] ins Kollektiv des Schwarms«<sup>10</sup> und »einer Gesellschaft entgegen, in der der Kapitalismus nicht länger als Mittel inklusiver und ökonomischer Institutionen funktioniert«<sup>11</sup>. Es handele sich beim Überwachungskapitalismus um eine »zutiefst antidemokratische soziale Kraft«<sup>12</sup> und eine »Form der Tyrannei«<sup>13</sup>. Setze sich der Überwachungskapitalismus durch, so drohe ein »Siebtes Aussterbeereignis«<sup>14</sup>, das uns das zu kosten drohe, was uns am menschlichen Wesen am kostbarsten sei. Zuboff spricht »vom Willen zum Wollen, der Heiligkeit des Individuums, vom Band der Intimität, von der Sozialität, die uns im Versprechen verbindet, sowie dem Vertrauen, das daraus entsteht«<sup>15</sup>.

Der vorliegende Beitrag stellt im Folgenden zunächst die von Zuboff aufgestellten zentralen Konzepte und Wirkmechanismen des Überwachungskapitalismus vor (Kapitel 2), um diese anschließend aus ökonomischer Perspektive auf Basis von aktuellen Publikationen von Evgeny Morozov<sup>16</sup> (Kapitel 3.1), Cory Doctorow<sup>17</sup> (Kapitel 3.2) und Philipp Staab<sup>18</sup> (Kapitel 3.3) einzuordnen und kritisch zu hinterfragen, die schließlich in einem Fazit zusammengeführt werden (Kapitel 4).

## 2 Zentrale Wirkmechanismen des Überwachungskapitalismus

### 2.1 Das Grundprinzip: Rohstoff Mensch – die »Rendition« der menschlichen Erfahrung

Für Shoshana Zuboff, die sich seit über dreißig Jahren ausführlich mit den Folgen des Heraufziehens des Informationszeitalters beschäftigt<sup>19</sup>, ist die zentrale Eigenschaft des Überwachungskapitalismus, dass er die menschliche Er-

---

9 Zuboff 2018: 26.

10 Zuboff 2018: 577.

11 Zuboff 2018: 586.

12 Zuboff 2018: 586.

13 Zuboff 2018: 586.

14 Zuboff 2018: 590.

15 Zuboff 2018: 590.

16 Morozov 2019.

17 Doctorow 2020.

18 Staab 2019.

19 Vgl. Zuboff 1988, Zuboff/Maxmin 2004, Zuboff 2015.

fahrung als Rohstoff zur Generierung von Vorhersageprodukten einsetzt und diese dann verkauft.<sup>20</sup> Diesen Vorgang bezeichnet Zuboff als »Rendition.«<sup>21</sup> Aus dem Blickwinkel Karl Polanyis betrachtet, trete zu den drei Warenfktionen Boden, Arbeit und Geld<sup>22</sup> nun die »menschliche Erfahrung« als vierte hinzu.<sup>23</sup> Ermöglicht wird die Rendition der menschlichen Erfahrung durch die im Rahmen der Digitalisierung geschaffenen Infrastrukturen und Möglichkeiten der Datensammlung und -analyse, die Zuboff zusammenfassend – in bewusster Anlehnung an George Orwells »Big Brother«, aber strikt von diesem unterschieden<sup>24</sup> – als »Big Other«<sup>25</sup> bezeichnet. Dabei ist der entscheidende Punkt für Zuboff nicht der, dass die Rohstoffquelle – also der Mensch – nicht für die gesammelten Daten entlohnt wird, sondern dass die menschliche Erfahrung überhaupt in solche Daten überführt wird und diese für die Ziele Anderer eingesetzt werden, womit weitreichende negative Folgen einhergingen.<sup>26</sup>

## 2.2 Verhaltensmodifikation und Instrumentarismus

Der klassische Einsatzzweck von Vorhersageprodukten ist die zielgerichtete, personalisierte Onlinewerbung. Inzwischen gehen die Einsatzgebiete laut Zuboff jedoch weit darüber hinaus. Denn unser Verhalten werde mittlerweile nicht mehr nur auf Basis zuvor gesammelter Daten vorhergesagt, sondern durch »Verhaltensmodifikationsmittel«<sup>27</sup> aktiv und gezielt beeinflusst, was den Verkauf noch deutlich zielsicherer und wertvollerer Vorhersageprodukte zulässt. Durch diese, über Big Other vermittelten Möglichkeiten der Ver-

---

20 Zuboff 2018: 23.

21 Zuboff 2018: 270.

22 Polanyi 1978 [1944].

23 Zuboff 2018: 588.

24 Zuboff ordnet den von Orwell geprägten Begriff des »Big Brother« als zentrale Metapher dem Totalitarismus zu, während »Big Other« dem von ihr ausgemachten »Instrumentalismus« (siehe Kapitel 2.2) als Metapher dient (Zuboff 2018: 441). Instrumentäre Macht ließe sich dabei als »Antithese zum orwellschen Big Brother begreifen« (Zuboff: 432).

25 Die Eigenschaften von »Big Other« beschreibt Zuboff folgendermaßen: »Der Überwachungskapitalismus ist der Puppenspieler, der uns durch das Medium des allgegenwärtigen digitalen Apparats seinen Willen aufzwingt. Ich bezeichne diesen Apparat als Big Other – das Große Andere. Ich verstehe darunter die wahrnehmungsfähige, rechnergestützte und vernetzte Marionette, die das menschliche Verhalten rendert, überwacht, berechnet und modifiziert. Big Other kombiniert diese Funktionen des Wissens und Tuns zu einem ebenso umfassenden wie beispiellosen Mittel zur Verhaltensmodifikation. Dirigiert wird die ökonomische Logik des Überwachungskapitalismus durch die immensen Fähigkeiten von Big Other zur Schaffung von instrumentärer Macht, die die Manipulation der Seele durch die Verhaltensmodifikation ersetzt.« (Zuboff: 437).

26 Zuboff 2018: 23.

27 Zuboff 2018: 118.

haltensbeeinflussung entsteht laut Zuboff eine neue Form von Macht, die sie als »Instrumentarismus«<sup>28</sup> bezeichnet. Ermöglicht durch die zunehmend allgegenwärtige Vernetzung »kennt und formt [instrumentäre Macht; Anm. d. Verf.] menschliches Verhalten im Sinne der Ziele anderer«<sup>29</sup>, mit dem Ziel der Automatisierung des Marktes und der Gesellschaft um der Gewissheit garantierter Ergebnisse willen.<sup>30</sup> Dabei verfolge der Überwachungskapitalismus keine Ideologie im klassischen Sinne, sondern zeichne sich durch eine »radikale Indifferenz« aus.

### 2.3 Radikale Indifferenz und radikaler Behaviorismus

Mit radikaler Indifferenz bezeichnet Zuboff das Prinzip, dass Inhalte (z. B. Twitter- oder Facebook-Posts) nicht nach moralischen Kriterien bewertet würden, sondern allein danach, welchen Mehrwert – sogenannte »Verhaltensüberschüsse« oder »Überwachungserträge« – durch diese für die Überwachungskapitalisten generiert werden.<sup>31</sup> Die radikale Indifferenz sei eine Reaktion auf ökonomische Imperative und führe dazu, dass eine moralische Äquivalenz unterstellt werde und Kategorien wie Wahrheit und Unwahrheit keine Rolle spielten. Die radikale Indifferenz stehe damit in komplettem Widerspruch zum professionellen Journalismus, der gerade die Einordnung und Einstufung von Inhalten, die Unterscheidung von Fakten und Lügen, von »Wahrheit und Unwahrheit« zum Ziel habe.<sup>32</sup> Unter anderem deswegen bestünden die Ambitionen von Google und Facebook auch darin, »den professionellen Journalismus im Internet zu verdrängen«<sup>33</sup>.

Zuboff sieht den Überwachungskapitalismus dabei in der Tradition des radikalen Behaviorismus von Burrhus Frederic Skinner, dessen Visionen nun mit Hilfe der technischen Möglichkeiten von »Big Other« schrittweise umgesetzt würden, beziehungsweise werden könnten.<sup>34</sup> Neben der radikalen Indifferenz, die sich ja dadurch auszeichnet, dass sie eben keine normativen Vor-

28 Zuboff 2018: 441.

29 Zuboff 2018: 23.

30 Zuboff 2018: 441.

31 Zuboff 2018: 578 f.

32 Hier ließe sich anmerken, dass Zuboff ein stark idealisiertes Bild des professionellen Journalismus zeichnet. Insbesondere durch ökonomische Imperative ließe sich für diesen auch jenseits des Überwachungskapitalismus in Zweifel ziehen, inwieweit die Unterscheidung von »Wahrheit und Unwahrheit« dessen zentrales und wirkmächtigstes Motiv ist oder nicht stattdessen die Auflage und der daraus resultierende wirtschaftliche Gewinn.

33 Zuboff 2018: 579 f.

34 Zuboff 2018: 442 f.

gaben enthält, könnte man – Zuboff tut dies allerdings nicht – also auch den radikalen Behaviorismus als Ideologie des Überwachungskapitalismus bezeichnen, da dieser mit einem spezifischen Menschenbild und einer spezifischen Weltanschauung einhergeht. So war Skinner – wie er beispielsweise in seinem Essay »Jenseits von Freiheit und Würde«<sup>35</sup> darlegt – überzeugt davon, dass Freiheit, Autonomie und Würde nur Hilfskonstrukte des menschlichen Geistes seien, sich menschliches Verhalten letztlich doch völlig deterministisch erklären und – die entsprechenden Technologien vorausgesetzt – auch steuern ließe. Mehr noch, Skinner war der Ansicht, dass Freiheit und Würde weiteren menschlichen Leistungen im Wege stünden und es deswegen solcher verhaltensmodifizierender Technologien zum »Behavioral Engineering« bzw. zur behavioristischen Konditionierung bedürfe<sup>36</sup>:

*»Was im Begriff ist, abgeschafft zu werden ist der ›autonome Mensch‹ – der innere Mensch, der Homunkulus, der besitzergreifende Dämon, der Mensch, der von der Literatur der Freiheit und der Würde verteidigt wird. Seine Abschaffung ist seit langem überfällig [...]. Er ist ein Produkt unserer Unwissenheit, und während unser Wissen wächst, löst sich die Substanz, aus der er gemacht ist, immer mehr in Nichts auf. Die Wissenschaft entmenschlicht den Menschen nicht, sie ›dehomunkulisiert‹ ihn, und es bleibt ihr nichts anderes übrig, wenn sie der Abschaffung der menschlichen Spezies vorbeugen will: Wir können froh sein, wenn wir uns von diesem Menschen im Menschen befreit haben. Nur wenn wir ihn seiner Rechte entsetzen, können wir [...] vom Abgeleiteten zum Beobachteten gelangen, vom Wunderbaren zum Natürlichen, vom Unzulänglichen zum Beeinflußbaren.«<sup>37</sup>*

Auf dieser Prämisse beruht auch Skinners literarisches Werk »Walden Two«. In der dort von ihm entworfenen, aus seiner Sicht utopischen Gemeinde »Walden Two« gibt es behavioristische Technologien mit deren Hilfe die Gesellschaft – ohne eine weitere Notwendigkeit von Herrschaft oder Gewalt – gesteuert und verbessert wird. Zuboff fasst zusammen: »Es [Skinners Utopia; Anm. des Verfassers] zielte ganz auf die Kultivierung eines ›guten Lebens‹, zugunsten dessen es alle Ideale einer liberalen Gesellschaft – Freiheit, Autonomie, Privatsphäre, Recht auf Selbstbestimmung – aufzugeben galt«<sup>38</sup>.

---

35 Skinner 1979.

36 Zuboff 2018: 430–431.

37 Skinner 1979: 71.

38 Zuboff 2018: 435.

## 2.4 Unterschiede zum klassischen Marktkapitalismus

Laut Zuboff gibt es drei zentrale Unterschiede zwischen dem klassischen Marktkapitalismus und dem von ihr ausgemachten Überwachungskapitalismus. Erstens, der gleichzeitige Besitz und die gleichzeitige Forderung nach grenzenlosem Wissen und grenzenloser Freiheit; zweitens, die Auflösung der althergebrachten organischen Reziprozitäten mit dem Menschen und drittens, eine kollektivistische Sicht der Gesellschaft.<sup>39</sup> Diese drei Punkte werden im Folgenden kurz erläutert.

### 2.4.1 Freiheit und Wissen

Durch die Vorhersageprodukte und die Verhaltensmodifikationsmittel sei beim Überwachungskapitalismus ein wesentliches Charakteristikum des »Kapitalismus alter Prägung«<sup>40</sup> – den Zuboff mit Adam Smith und Friedrich Hayek verbindet – nicht mehr gegeben, nämlich dass »Märkte von ihrem Wesen her sich unserem Wissen entziehen«<sup>41</sup>. Deswegen dürfe auch das darauf aufbauende Argument »nach einer weitreichenden Handlungsfreiheit für die Akteure des Markts«<sup>42</sup> nicht mehr gelten. Sei der Markt bislang ein Mysterium für den einzelnen Marktteilnehmer gewesen, so hätten die Überwachungskapitalisten heute »das finanzielle und intellektuelle Kapital, das ihnen faktisch die Verwandlung der Welt gestattet«<sup>43</sup>. Die so erreichte »überwachungskapitalistische Herrschaft über die Wissensteilung der Gesellschaft«<sup>44</sup> sei das eine wesentliche Merkmal, das mit den klassischen Prinzipien und Rechtfertigungen des Marktkapitalismus, welches sich zum Beispiel in der Metapher der »unsichtbaren Hand« zeige, bricht. Für Zuboff folgt daraus, dass Überwachungskapitalisten »zu viel wissen, um in den Genuss der Freiheit zu kommen, die sie für sich beanspruchen«<sup>45</sup>, da sie sonst über zu viel Macht verfügen und die schon bestehenden Machtasymmetrien zwischen Überwachungskapitalisten und Gesellschaft sich weiter vergrößern würden.<sup>46</sup>

---

39 Zuboff 2018: 567.

40 Zuboff 2018: 570.

41 Zuboff 2018: 568.

42 Zuboff 2018: 568.

43 Zuboff 2018: 571.

44 Zuboff 2018: 571.

45 Zuboff 2018: 571.

46 Zuboff 2018: 571.

### 2.4.2 Auflösung der Reziprozitäten

Der Überwachungskapitalismus kündige darüber hinaus »die organischen Reziprozitäten mit den Menschen auf, die stets ein Zeichen für Stehvermögen und Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus waren«<sup>47</sup>. Im Industriekapitalismus des 20. Jahrhunderts habe gegolten, dass Firmen sowohl auf Kunden als auch auf Angestellte angewiesen, in gegenseitiger Abhängigkeit gestanden und dies auch erkannt hätten. Als klassisches Beispiel führt Zuboff den 5-Dollar-Tag an, der dafür stehe, dass Henry Ford damals erkannte, dass er zum einen produktive und fähige Angestellte brauchte, vor allem aber auch dafür, dass die Angestellten letztlich auch seine Kunden waren und deswegen überhaupt erst die Kaufkraft besitzen mussten, um die von Ihnen hergestellten Waren zu kaufen. Es zeigt sich hier also die Verknüpfung und gegenseitige Abhängigkeit von Massenproduktion und Massenkonsum. Diese Reziprozitäten hebe der Überwachungskapitalismus aus zweierlei Gründen auf: Erstens, weil die Überwachungskapitalisten nicht mehr vom Menschen als Kunden abhängig sei, sondern diese nur noch als bloße »Rohstoffquellen« sehen (darauf wurde schon in Abschnitt 2.1 eingegangen) und zweitens, weil für den überwachungskapitalistischen Prozess auch nur eine relativ geringe Anzahl von Angestellten nötig sei. Es handele sich oft um sogenannte Hyperscale-Unternehmen, also solche mit wenigen hochqualifizierten Angestellten, hohem Kapitalbedarf und hohen Profiten.<sup>48</sup>

Besonders kritisch sei die Auflösung der organischen Reziprozitäten deswegen, weil es eine historische Beziehung zwischen Marktkapitalismus und Demokratie gegeben habe. So hätten beispielsweise Daren Acemoglu und James A. Robinson für Großbritannien gezeigt, »daß der Aufstieg der Demokratie zu Beginn des 19. Jahrhunderts dort unauflösbar mit der Abhängigkeit des Industriekapitalismus von den ›Massen‹ und deren Beitrag zum Wohlstand verbunden war, der die neue Organisation der Produktion erforderlich machte.«<sup>49</sup> Im Gegensatz dazu würde die extreme strukturelle Unabhängigkeit der Überwachungskapitalisten von den Menschen für Ausgrenzung und eine Unterhöhlung der demokratischen Strukturen sorgen.

---

47 Zuboff 2018: 572.

48 Zuboff vergleicht dabei Google und Facebook mit General Motors. Während Google nie mehr als 75 000 und Facebook sogar nie mehr als 18 000 Angestellte besaß, waren bei GM zu Hochzeiten etwa 735 000 Menschen beschäftigt, und das, obwohl die Marktkapitalisierung von GM deutlich geringer gewesen sei als die von Google oder Facebook. (Zuboff 2018: 573).

49 Zuboff 2018: 576.



### 2.4.3 Kollektivistische Sicht der Gesellschaft

Mit Hilfe der im historischen Kontext präzedenzlosen, gleichzeitigen Anhäufung von Wissen und Freiheit sowie losgelöst von den organischen Reziprozitäten zu den Menschen führe der Überwachungskapitalismus uns um seines eigenen geschäftlichen Erfolges willen »ins Kollektiv des Schwarms«<sup>50</sup> und damit in eine neue Form des Kollektivismus, bei dem »nicht der Staat, sondern der Markt sowohl Wissen als auch Freiheit in einer Sphäre bündelt«<sup>51</sup>. Dies sei eine unerwartete Entwicklung, da der Überwachungskapitalismus seine Ursprünge im »neoliberalen Credo«<sup>52</sup> gehabt habe, »das vor sechzig Jahren in Reaktion auf die kollektivistisch-totalitären Alpträume des 20. Jahrhunderts entstanden war«<sup>53</sup>.

Vereinfacht ausgedrückt ist dieser neue Kollektivismus für den Überwachungskapitalismus deswegen von Vorteil, weil er das Ziel hat, möglichst zielsichere und für möglichst viele Menschen zutreffende Vorhersagen zu treffen. Denn diese sind am wertvollsten. Jede Abweichung von der Norm, jedes unerwartetes Verhalten, jedes zufällige Element ist aus dieser Sicht geschäftsschädigend und gilt es zu vermeiden. Um dies zu gewährleisten, setzen Überwachungskapitalisten, ermöglicht über Big Other, die Methoden der Verhaltensmodifikation ein und bedienen sich damit ihrer instrumentären Macht.

## 2.5 Folgen für Gesellschaft und Individuum

### 2.5.1 Der Tod der Individualität

Die drei oben ausgeführten Unterschiede zum klassischen Marktkapitalismus führen laut Zuboff dazu, dass der Überwachungskapitalismus uns – wie eingangs bereits zitiert – »einer Gesellschaft entgegen manövriert, in der der Kapitalismus nicht länger als Mittel inklusiver politischer und ökonomischer Institutionen funktioniert«<sup>54</sup>. Stattdessen sei dieser eine »zutiefst antidemokratische soziale Kraft«<sup>55</sup>. Neben den bereits genannten Gründen nennt Zuboff als zentrale Begründung dafür insbesondere auch »die Unterminierung des selbstbestimmten Individuums«, das »den Dreh- und Angelpunkt demo-

---

50 Zuboff 2018: 577.

51 Zuboff 2018: 577.

52 Zuboff 2018: 577.

53 Zuboff 2018: 577.

54 Zuboff 2018: 586.

55 Zuboff 2018: 586.

kratischen Lebens«<sup>56</sup> darstelle. Diese Unterminierung leitet Zuboff aus dem behavioristischen Weltbild und dem Instrumentarismus ab, das und der uns in das Kollektiv des Schwarms führe. In diesem Schwarm sei der Mensch nur ein Organismus unter Organismen. Selbstbestimmung und autonomes moralisches Urteil seien eine Bedrohung für das kollektive Wohl und sollten durch sozialen Druck und Mittel der Verhaltensmodifikation (Nudging, Tunen und Herding) ausgemerzt werden.<sup>57</sup> Das Ziel sei Konfluenz; »alle teilen sie dasselbe Verständnis, alle funktionieren sie im Einklang mit einer maximalen Effizienz um der Erreichung der selben Ziele willen«<sup>58</sup>.

Alex Pentland, Direktor des Human Dynamics Lab am MIT und laut Zuboff Verfechter des radikalen Behaviorismus und einer der Vordenker des Überwachungskapitalismus, hat diese Überlegungen in einem Aufsatz mit dem überaus sprechenden Titel »Der Tod der Individualität«<sup>59</sup> zusammengefasst. Dieser angestrebte Tod der Individualität bedroht für Zuboff dabei drei verschiedene »Individualitäten« beziehungsweise die damit verbundene Errungenschaften:

»1) das politische Ideal des 18. Jahrhunderts vom Individuum als Träger unveräußerlicher Würde, Rechte und Pflichten;

2) den individualisierten Menschen des frühen 20. Jahrhunderts, der sich [...] auf Machados Weg begibt [...], »sich ein eigenes Leben zu schaffen« in einer Welt unaufhaltsam zunehmender Komplexität und schwindender Traditionen [...]

3) das psychologisch autonome Individuum vom Ende des 20. Jahrhunderts, dessen innere Ressourcen und Fähigkeit zum moralischen Urteil sich [...] den von der Geschichte gegebenen Herausforderungen der Selbsturheberschaft stellt.«<sup>60</sup>

### 2.5.2 Die Auslöschung der Freistatt

Das Andere zum und den Rückzugsort vom Schwarm stellt Zuboff unter dem Begriff der »Freistatt«<sup>61</sup> (»sanctuary«) vor. Diese sei ein »Refugium vor dem künstlich hochgezüchteten sozialen Drucks der anderen«, ein Ort »in

56 Zuboff 2018: 592.

57 Zuboff 2018: 510.

58 Zuboff 2018: 473.

59 Pentland 2014.

60 Zuboff 2018: 537.

61 Zuboff 2018: 543.

dem sich unser Blick endlich nach innen richten kann« und »sich ein Selbst gebären und nähren lässt«<sup>62</sup>. Dabei sei das Prinzip und das Privileg der Freistatt »seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte ein Mittel gegen die Macht gewesen«, das selbst im Altertum, als die Tyrannei herrschte, unantastbar gewesen sei. Zuboff baut bei der Beschreibung der Freistatt auf der phänomenologischen Abhandlung »Poetik des Raumes« von Gaston Bachelard und dem dort von ihm geprägten Begriff der »Topo-Analyse« auf.<sup>63</sup> Die Topo-Analyse stehe »für das Studium unserer Beziehungen zwischen dem inneren Selbst und der Außenwelt durch unsere Erfahrung des Raums«<sup>64</sup>. Dabei sind vor allem die Räume, die wir als »Zuhause« oder »Heim« bezeichnen, von Bedeutung. Das Heim sei für uns Schule der Intimität und ermögliche uns zu lernen, Menschen zu sein. Es gebe verschiedene Räume, Winkel und Verstecke; Türen können »geschlossen, abgesperrt, angelehnt oder sperrangelweit offen stehen«.<sup>65</sup> Das Heim biete Geborgenheit, Stabilität, Sicherheit und trage zur Herausbildung unseres einzigartigen Selbstgefühls bei.<sup>66</sup> Bachelard fügt dem Haus noch die »ursprünglichen Bilder« von Nestern und Muscheln hinzu, um so, wie Zuboff hervorhebt, die »absolute ›Primitivität‹ des Bedürfnisses nach einer sicheren Zuflucht zu vermitteln«.<sup>67</sup>

Und in dieses Heim beziehungsweise diese Freistatt dringe der Überwachungskapitalismus nun mit aller Macht ein, im wortwörtlichen Sinne über verschiedenste »smarte« Geräte, aber auch im übertragenen Sinne:

*»Es darf keine Winkel und Ecken mehr geben, in denen man sich einrollen und die Freuden stiller Innerlichkeit genießen kann; es darf keine Verstecke mehr geben, weil es keine Geheimnisse mehr geben kann. Big Other verschlingt das Refugium mit Stumpf und Stiel und allen Kategorien der Erkenntnis, die sich aus seinen natürlichen Gegensätzen ergeben: Haus und Universum, Tiefe und unermessliche Weite.«<sup>68</sup>*

---

62 Zuboff 2018: 548.

63 Bachelard 1960.

64 Zuboff 2018: 546.

65 Zuboff 2018: 547.

66 Zuboff 2018: 547.

67 Zuboff 2018: 547. Zur Bedeutung des Heims noch ein weiteres Zitat: »Die Geborgenheit unseres Heims ist, wie Bachelard feststellt, unsere ursprüngliche Art des Lebens im Raum, sie formt nicht nur den existenziellen Kontrapunkt von ›zu Hause‹ und ›auswärts‹, sondern auch so manch fundamentale Art und Weise, unsere Erfahrungen mit Sinn zu erfüllen: Haus und Universum, Zuflucht und Welt, innen und außen, konkret und abstrakt, Sein und Nichtsein, dies und das, hier und anderswo, schmal und weit, Tiefe und Weite, privat und öffentlich, intim und distanziert, selbst und anderer«. (Zuboff 2018: 547).

68 Zuboff 2018: 548.

### 2.5.3 Verlust von sozialem Vertrauen und Willensfreiheit

Aus dem Anspruch des Überwachungskapitalismus auf absolute Gewissheit leitet Zuboff weitere drastische Folgen für das Individuum und die Gesellschaft ab.

*»Um es so einfach wie möglich zu sagen: Freiheit ist ohne Ungewissheit undenkbar – Ungewissheit ist das Medium, in dem der menschliche Wille sich in Form von Versprechen ausdrückt.«<sup>69</sup>*

Um mit der Ungewissheit umzugehen, so Zuboff weiter, habe sich, beginnend bei den Römern, die Institution des »Vertrags« entwickelt, »die die Ungewissheit der menschlichen Gemeinschaft auf ein erträgliches Maß reduzieren«<sup>70</sup> sollte. Entscheidend ist für Zuboff dabei, dass es sich bei Verträgen um rechtlich verbindliche menschliche Versprechen handelt, die aber notwendigerweise immer mit einer gewissen Unsicherheit einhergehen, da sie mit der »alltäglichen Menschlichkeit«<sup>71</sup> umgehen müssen. Der Überwachungskapitalismus überführe diese Verträge nun in »Unverträge«. Ziel solcher Unverträge sei ein Zustand vollkommener Information zwischen zwei vollkommen rationalen Menschen; eine Situation, die der Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Oliver Williamson als »Vertragsutopie« bezeichnet.<sup>72</sup> Da eine solche Vertragsutopie, wenn es sich um komplexere Verträge handelt, aber nie wirklich bestehen könne, würde der Überwachungskapitalismus versuchen, zumindest die Ergebnisse für die privaten Unternehmen zu garantieren, in dem er – durch automatisierte Maschinenprozesse und einer Kombination von totaler Überwachung und Fernsteuerung – »die menschlichen, rechtlichen und ökonomischen Risiken von Verträgen zu Plänen macht, die von privaten Unternehmen um garantierter Ergebnisse willen konzipiert, überwacht und gepflegt werden«<sup>73</sup>. Aus der Vertragsutopie werde so eine »Unvertragsdystopie«.<sup>74</sup> Damit einher gehe ein massiver Verlust von sozialem Vertrauen, das in einer Gesellschaft bislang durch die Ungewissheit bei Verträgen und die damit einhergehenden sozialen Prozesse generiert würde. Bezogen auf ein konkretes Beispiel, in dem Verträge auf Basis solcher sozialen Prozesse an die »alltägliche

69 Zuboff 2018: 389.

70 Zuboff 2018: 390.

71 Zuboff 2018: 392.

72 Williamson 1990.

73 Zuboff 2018: 390.

74 Zuboff 2018: 391.

Menschlichkeit« angepasst wurden, beschreibt Zuboff die Folgen eines Umstiegs auf die überwachungskapitalistische Unvertragslogik folgendermaßen:

*»Es hätte sich keine Gelegenheit ergeben, einen anderen Weg durch das Labyrinth zu finden, keine Gelegenheit zur Vertrauensbildung, keine Gelegenheit für kollektives Handeln, keine menschenlede Feiertagsgeschichte, kein Hoffnungsschimmer für eine Zukunft des Menschen, die die besten unserer Institutionen bewahrt, keine gemeinsame Herausforderung durch die Ungewissheit, keine gemeinsame Freiheit.«<sup>75</sup>*

Wir müssten uns deswegen unbedingt gegen diese Unvertragslogik und damit gegen die »Tyrannei der Gewissheit« entscheiden und stattdessen für die »Fehlbarkeit gegenseitiger Versprechen«.<sup>76</sup> Nur so könnten wir unsere Willensfreiheit erhalten, »die das Fundament unseres Rechts auf Zukunft« sei.<sup>77</sup> Der Wille stelle für den Überwachungskapitalismus jedoch ein Problem dar, da er – aufgrund seines ungewissen Ergebnisses – die Überwachungserträge bedrohe. Um diese zu maximieren, strebe der Überwachungskapitalismus es deswegen an »unser Autor zu werden und von dieser Autorenschaft zu profitieren«<sup>78</sup>, und das auf Kosten des sozialen Vertrauens, unserer Willensfreiheit und unseres Rechts auf Zukunft.

#### 2.5.4 Tyrannei und Demokratie

Auf Basis der von ihr beschriebenen Eigenschaften, folgert Zuboff, dass es sich beim Überwachungskapitalismus um eine Form der Tyrannei handle, die mittels instrumentärer Macht und vermittelt über Big Other herrsche. Dabei benötige sie nicht die »Peitsche des Despoten« oder die »Konzentrationslager und Gulags des Totalitarismus«, sondern gleiche eher einer »Dressur«<sup>79</sup>:

*»Alles, was nötig ist, findet sich in Big Others beruhigenden Messages und Emoticons, im sachten Drängen und Schieben der anderen und dem unwiderstehlichen Ansporn zur Konfluenz, in den Sensoren in Ihrem Hemd und der einlullenden Stimme, die Ihnen Ihre Fragen beantwortet, dem Fernseher, der Sie hört, dem Haus, das Sie kennt, dem Bett, das Ihrem nächtlichen Flüstern lauscht, dem Buch, das Sie liest.«<sup>80</sup>*

---

75 Zuboff 2018: 392 f.

76 Zuboff 2018: 394.

77 Zuboff 2018: 394.

78 Zuboff 2018: 394.

79 Zuboff 2018: 587.

80 Zuboff 2018: 587.

Habe der Mensch im Zuge der industriellen Entwicklung über drei Jahrhunderte hinweg versucht die Herrschaft über die Natur zu erlangen – und dabei in seiner Arroganz die empfindlichen natürlichen Systeme an den Rande des Kollaps gebracht – so drohe nun dasselbe Schicksal für das menschliche Wesen<sup>81</sup>. Der Überwachungskapitalismus sei dabei eine »grenzenlose Marktform«, die »über das konventionelle institutionelle Territorium des privaten Unternehmens und des Markts«<sup>82</sup> weit hinausgehe, in dem er »die menschliche Erfahrung im Rahmen der Marktdynamik annektiert, so dass sie, als Verhalten wiedergeboren, zur vierten »Warenfiktion« wird«<sup>83</sup>. Durch die damit einhergehende Überwindung der »Innerlichkeit des Menschen« trage der Überwachungskapitalismus dazu bei, »dass die Demokratie schon an der Wurzel verkümmert«<sup>84</sup>. Dabei habe die Demokratie – ausgelöst durch »die frustrierten Bedürfnisse der zweiten Moderne«<sup>85</sup>, die sie vor allem mit dem Prozess der »Individualisierung« und dem Aufstieg des neoliberalen Paradigmas zur dominanten Wirtschaftsform verknüpft<sup>86</sup> – schon angeschlagen in den Seilen gehalten, als der Überwachungskapitalismus auf den Plan trat, was ihm dabei half, seine Ansprüche durchzusetzen. Dabei trug der Überwachungskapitalismus weiter dazu bei, die Demokratie zu unterhöheln, in dem er zu einer extremen Ungleichverteilung des Wohlstands beigetragen und neue Formen der ökonomischen Exklusivität und neue Quellen sozialer Ungleichheit geschaffen habe<sup>87</sup>. Am besten beschreiben ließe sich »der antidemokratische und antiegalitäre Moloch des Überwachungskapitalismus« als »marktorientierter *coup d'état* von oben« oder auch als »*coup de gens*«<sup>88</sup>, der das zentrale Prinzip sozialer Ordnung im 21. Jahrhundert privatisiere: die Wissensteilung.<sup>89</sup>

---

81 Zuboff 2018: 588–592.

82 Zuboff 2018: 587.

83 Zuboff 2018: 588.

84 Zuboff 2018: 589.

85 Zuboff 2018: 588.

86 Dabei grenzt Zuboff die erste von der zweiten Moderne maßgeblich durch unterschiedliche Formen und Ausprägungen der Individualisierung ab, die sie fest macht an den unterschiedlichen Konsumformen: für die erste Moderne die Massenproduktion Henry Fords und dessen Modell T und die für zweite Moderne die (vermeintlich) auf das Individuum ausgerichtete Produktpalette von Apple. Sie schreibt: »Fords Massenkonsumenten waren Angehörige einer Epoche, die man gemeinhin als die ›Erste Moderne‹ bezeichnet, während die neuen Bedingungen in die ›Zweite Moderne‹ fallen. Sie haben eine neue Art von Individuum hervorgebracht, für das die durch Apple losgetretene Umkehr und die vielen Innovationen in ihrem Gefolge, lebensbestimmend werden sollten.« (Zuboff 2018: 51).

87 Zuboff 2018: 592.

88 Zuboff 2018: 586.

89 Zuboff 2018: 586. Zuboff führt diese Privatisierung der Wissensteilung folgendermaßen aus: »Die Kommodifizierung des Verhaltens unter überwachungskapitalistischen Bedingungen richtet unsere Gesellschaft auf eine Zukunft aus, in der eine exklusive Wissens-

Nichtsdestotrotz identifiziert Zuboff die Demokratie als die einzige Möglichkeit zur Umgestaltung und Einhegung des Überwachungskapitalismus, auch wenn diese im Belagerungszustand sei.<sup>90</sup> Sie verweist dabei auf Thomas Piketty, der in seinem Werk »Das Kapital im 21. Jahrhundert« auch allein die Demokratie als geeignete Möglichkeit zur »Unter-Kontrolle-Bringung« des Kapitalismus anführt.<sup>91</sup> Denn: Unter den »vielen Ideen, die aus der langen Geschichte menschlicher Unterdrückung hervorgegangen sind« – so Zuboff weiter – bestehe nur die Demokratie auf »das unveräußerliche Recht sich selbst zu regieren«.<sup>92</sup> Zwar weise die Demokratie grundsätzlich Schwächen gegenüber dem Beispiellosen auf, wie lange diese Bestand hätten und wie groß der Schaden werde, hänge aber von der Stärke ihrer Institutionen ab:

*»In einer demokratischen Gesellschaft vermögen Debatte und Wettbewerb, wie gesunde Institutionen sie ermöglichen, die öffentliche Meinung durchaus umzustimmen gegen unerwartete Quellen der Unterdrückung oder Ungerechtigkeit; Gesetzgeber und Rechtsprechung werden dann folgen.«<sup>93</sup>*

Gemeinsam müssten nun synthetische Deklarationen in Angriff genommen werden,

*»die die digitale Zukunft als einen Ort für die Menschheit beanspruchen, die den digitalen Kapitalismus als integrative Kraft an den Mensch binden, denen er dient, und die die Wissensteilung in der Gesellschaft als Quelle wahrhafter demokratischer Erneuerung verteidigen«<sup>94</sup>.*

---

teilung durch Geheimniskrämerei, durch Undechiffrierbarkeit und Fachwissen geschützt ist. Selbst wenn ein Teil des Wissens, das man aus Ihrem Verhalten zieht, als QuidProQuo in Form des ersten Texts wieder an Sie zurückgeht, erfassen parallel dazu die geheimen Operationen des Schattentexts den Überschuss, aus dem die Vorhersageprodukte produziert werden, die für andere Marktplätze bestimmt sind, die eher über Sie als für Sie sind. Diese Märkte sind nicht von Ihnen abhängig – außer als Quelle für den Rohstoff, aus dem der Überschuss stammt, und dann als Ziel für garantierte Ergebnisse. Wir haben keine formale Kontrolle, weil wir für die eigentliche Marktaktion nicht wesentlich sind. In dieser Zukunft sind wir Exilanten – ausgeschlossen aus unserem eigenen Verhalten, wird man uns den Zugang zu Wissen verwehren, das man aus unserer Erfahrung zieht, von seiner Kontrolle ganz zu schweigen. Wissen, Autorität und Macht bleiben beim Überwachungskapitalismus, für den wir nichts weiter als ›menschliche natürliche Ressourcen‹ sind.« (Zuboff 2018: 383).

90 Zuboff 2018: 593.

91 Piketty 2014: 787.

92 Zuboff 2018: 593.

93 Zuboff 2018: 592.

94 Zuboff 2018: 598.

### 3 Kritische Reflexion aus ökonomischer Perspektive

Shoshana Zuboff hat mit ihrem Werk »Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus« fraglos eine beeindruckende Beschreibung eines äußerst relevanten Geschäftsmodells geliefert, das – ermöglicht durch die digitalen Technologien – so bislang beispiellos in der Wirtschaftsgeschichte ist und vielfältige und potenziell verheerende gesellschaftliche Auswirkungen auf die Gesellschaft mit sich bringt, beziehungsweise bringen könnte.

Kritisch hinterfragt werden kann allerdings, ob Zuboff durch ihre Fokussierung auf den Konsumenten als Objekt der Vorhersage und Verhaltensmanipulation nicht zentrale ökonomische Mechanismen aus dem Blick verliert, die für eine umfassende Analyse des Überwachungskapitalismus, und darüber hinausgehend des digitalen Kapitalismus insgesamt, essentiell sind. Dies führt zum Beispiel Evgeny Morozov in seinem Aufsatz »Capitalism's New Clothes«<sup>95</sup> ausführlich aus und schlussfolgert letztlich, dass Zuboffs Ausführungen zum Überwachungskapitalismus einen Rückschritt hinsichtlich unseres Verständnisses des digitalen Kapitalismus darstellen. Cory Doctorow übt in seinem Beitrag »How to Destroy Surveillance Capitalism«<sup>96</sup> ebenfalls deutliche Kritik, und zwar insbesondere hinsichtlich der laut ihm als deutlich zu mächtig und wirksam dargestellten Möglichkeiten der Instrumente zur Vorhersage und Verhaltensmanipulation. Doctorow sieht die Problematik des digitalen Kapitalismus hingegen vor allem in den monopolistischen Strukturen. Auf die Argumentationslinien von Morozov und Doctorow wird im Folgenden näher eingegangen, bevor anschließend mit der Theorie des »privatisierten Merkantilismus« ein Ansatz von Philipp Staab<sup>97</sup> vorgestellt wird, der die ökonomischen Zusammenhänge des digitalen Kapitalismus anders – und aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive besser, weil konsistenter zu bestehenden Theorien – abzubilden vermag als der Überwachungskapitalismus.

#### 3.1 Wo ist der Kapitalismus im Überwachungskapitalismus?

Morozov kritisiert Zuboff insbesondere dafür, dass sie die kapitalistischen Mechanismen – innerhalb des Überwachungskapitalismus und darüber hinaus – nicht ausreichend berücksichtigt. Das ist insbesondere deswegen besonders problematisch, da Zuboff die These formuliert, dass »der Überwachungskapitalismus auf dem besten Weg [scheint], zur dominanten Spielart des Kapitalis-

---

95 Morozov 2019.

96 Doctorow 2020.

97 Staab 2019.



mus unserer Zeit zu werden«<sup>98</sup>. Morozov bezeichnet diese These Zuboffs als deren »Copernican revolution«<sup>99</sup>. Zuboff selbst begründet beziehungsweise führt sie folgendermaßen aus:

»Das Ringen um Macht und Kontrolle in der Gesellschaft ist damit nicht länger bestimmt durch versteckte Fakten von Klasse und deren Beziehungen zu den Produktionsmitteln, sondern vielmehr von den versteckten Fakten einer automatisierten Verhaltensmodifikation. War Macht früher mit dem Besitz der Produktionsmittel gleichzusetzen, so definiert sie sich heute durch den Besitz der Mittel zur Verhaltensmodifikation.«<sup>100</sup>

Zuboffs Definition und die Macht des Überwachungskapitalismus beruhen also zentral auf der Verhaltensmodifikation und den Mitteln dazu. Dabei ist für Zuboff nicht die Überwachung an sich das Problem, sondern wie die daraus gewonnenen Erkenntnisse eingesetzt werden. Zuboff unterscheidet hier zwischen einer »anwaltschaftlichen« Nutzung, bei der es vorrangig darum geht, dem Konsumenten bessere, auf ihn individuell zugeschnittene Leistungen anbieten zu können<sup>101</sup> und der überwachungskapitalistischen Nutzung, bei der die Erkenntnisse zum Nutzen anderer und zur Verhaltensmanipulation eingesetzt werden. Als Beispiel für die anwaltschaftliche Nutzung führt Zuboff Apple, als Beispiel für die überwachungskapitalistische Nutzung Google und Facebook an. Dabei ist für Zuboff allein die überwachungskapitalistische Nutzung – zumindest im Kontext ihres Buches – problematisch.

Die Beschränkung auf den überwachungskapitalistischen Aspekt kann als Ergebnis Zuboffs grundsätzlichen Ansatzes gesehen werden, dass den Konsum und den Konsumenten in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. In Abwesenheit einer darüber hinausgehenden Werttheorie, wird beim Überwachungskapitalismus der Wert immer in Abhängigkeit vom Konsumenten geschaffen. Der für den Überwachungskapitalismus zentrale Verhaltensüberschuss kann nur in Abhängigkeit von menschlichen Verhalten und in der Folge bezüglich des Konsumverhaltens realisiert werden. »Remove the consumer, and there's no surveillance capitalism, just as there's no ›capitalism‹ without ›labor‹ in Marx«<sup>102</sup>, fasst Morozov die Vorgehensweise und die Folge derselben zusammen.

Zuboffs Überwachungskapitalismus lässt durch diese Konstruktionsweise keine Auseinandersetzung mit anderen, für den Kapitalismus zentralen For-

98 Zuboff 2018: 73.

99 Morozov 2019: IX.

100 Zuboff 2018: 352.

101 Zuboff 2018: 48, 65 f.

102 Morozov 2019: XII.

men der Überschussgenerierung und deren Verteilungs- beziehungsweise Aneignungsformen zu. Zuboff geht dem Problem in gewisser Weise aus dem Weg, in dem sie formuliert, dass die klassischen Regeln des Kapitalismus – zum Beispiel Wettbewerb und Profitstreben – auch im Überwachungskapitalismus gelten würden. Da keine tatsächliche Integration stattfindet, bleibt es aber schwierig bis unmöglich, festzustellen, welche Marktlogik wirkmächtiger ist. So ist es zum Beispiel unmöglich, die Produktion von Gütern und Dienstleistungen – deren möglichst profitabler Verkauf aus wirtschaftlicher Perspektive ja letztlich auch im Überwachungskapitalismus das Ziel bleibt – einzubeziehen. Inwieweit der von Zuboff formulierte, oben zitierte Umstand zutrifft, dass Macht nicht mehr mit dem Besitz von Produktionsmitteln, sondern mit dem Besitz von Verhaltensmodifikationsmitteln einhergeht<sup>103</sup>, lässt sich vor diesem Hintergrund nicht beantworten.

Folgerichtig kann auch nicht eingeschätzt werden, inwieweit die »kopernikanische Revolution« Zuboffs, sprich die Vorherrschaft des Überwachungskapitalismus als dominante Spielart des Kapitalismus, zutrifft. Morozov zweifelt dies stark an und sieht hierin einen Rückschritt hinsichtlich des Verständnisses der Dynamiken der digitalen Ökonomie, denn:

*»The concept of surveillance capitalism shifts the locus of the inquiry, and the struggles it informs, from the justice of relations of production and distribution inside the digitized social factory to the ethics of exchange between companies and their users. To make the behavioral surplus of users – the emancipated consumers that people Zuboff’s earlier work – so crucial to the theory is to conclude that the extraction of surplus from all the other parts doesn’t matter, or perhaps even doesn’t exist.«<sup>104</sup>*

Durch Zuboffs Ausrichtung auf den Konsumenten und dessen Verhaltensmodifikation würden zentrale Zusammenhänge aus dem Blick geraten. So ist für Morozov die Kommodifikation des menschlichen Verhaltens (und darüber hinaus) selbst das zentrale Problem, die Unterscheidung zwischen anwaltschaftlicher und überwachungskapitalistischer Nutzung hingegen allenfalls sekundär.<sup>105</sup> Da Zuboff nicht untersuche, wie Macht im Kapitalismus operiere, sondern stattdessen den Überwachungskapitalismus mit dem Totalitarismus vergleiche<sup>106</sup>, werde verschleiert, in welcher Art der Kapitalismus bereits über mehrere Jahrhunderte herrsche. Morozov führt hier zum einen Marx und den von ihm ausgemachten »stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnis-

---

103 Zuboff 2018: 352.

104 Morozov 2019: XII.

105 Morozov 2019: XI.

106 Zuboff 2018: 441.

se«<sup>107</sup> an, aber auch den von ihm als »anti-Marx«<sup>108</sup> titulierten Friedrich von Hayek, der schon Ende der 1960er Jahre über den Kapitalismus beziehungsweise den Wettbewerb im Kapitalismus geschrieben hat:

»Es ist dies der Umstand, daß die Änderungen in Gewohnheiten und Gebräuchen, die notwendig sind, nur eintreten werden, wenn jene, die bereit und fähig sind, mit neuen Verfahren zu experimentieren, es für die andern notwendig machen können, sie nachzuahmen, und erstere ihnen dabei den Weg weisen können. [...] Die Tatsache, daß der Wettbewerb nicht nur zeigt, wie die Dinge besser gemacht werden können, sondern alle, deren Einkommen vom Markt abhängt, zwingt, die Verbesserungen nachzuahmen, ist natürlich einer der Hauptgründe für die Abneigung gegen den Wettbewerb. Er stellt eine Art unpersönlichen Zwanges dar, der viele Individuen dazu veranlassen wird, ihr Verhalten in einer Weise zu ändern, die durch keinerlei Anweisungen oder Befehle erreicht werden könnte.«<sup>109</sup>

Der unsichtbare Leviathan sei also bereits schon geraume Zeit unter uns und die Sichtweise Zuboffs, den Überwachungskapitalismus als unseren neuen unsichtbaren Leviathan darzustellen, übersehe dies.<sup>110</sup>

Insgesamt handele es sich laut Morozov bei Zuboffs Werk »Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus« zwar um eine genaue Analyse darüber, warum werbefinanzierte Unternehmen Anreize haben, immer mehr Daten zu extrahieren, was den Nutzern, der Demokratie und der Gesellschaft schadet.<sup>111</sup> Da Zuboff aber nicht darstelle, wie über den Verhaltensüberschuss hinaus Wert geschaffen wird, zentrale kapitalistische Imperative und deren Auswirkungen ignoriere, taue es jedoch nicht als Kapitalismustheorie.

Stattdessen taue es gut als Theorie über und Warnung vor einem »Überwachungs-Dataismus« (surveillance dataism):

»Instead, she can claim that ›instrumentarian power‹ actually consolidates a broader political logic – perhaps, of Foucault’s ›governmentality‹ – which turns capitalist firms into mere pawns in the game of disciplining human behavior. Capitalists have no choice but to partake in this anonymous project of taming the infinities of human becoming; where they can, they also make profits, but such vulgar imperatives are only secondary to their overarching mission.«<sup>112</sup>

107 Marx 1972 [1867]: 765.

108 Morozov 2019: XI.

109 Hayek 1968: 15.

110 Morozov 2019: XI.

111 Morozov 2019: XIII.

112 Morozov 2019: XIII.

Für das Verständnis des digitalen Kapitalismus stelle Zuboffs Überwachungs-kapitalismus einen Rückschritt dar und verschleierte den Blick auf den größeren Problemzusammenhang: den Kapitalismus und seine Wirkzusammenhänge. Nur wenn diese berücksichtigt würden, und der Überwachungs-kapitalismus in eine echte Kapitalismustheorie überführt werde, die »a complex set of historical and social relationships between capital and labor, the state and the monetary system, the metropole and the periphery«<sup>113</sup> berücksichtigt, werde die von Zuboff als Möglichkeit zur Überwindung und Einhegung des Überwachungs-kapitalismus aufgebrachte Doppelbewegung erfolgreich sein können.

### 3.2 Verhaltensmodifikation, Vorherrschaft und Monopole

Ähnlich wie Morozov sieht auch Cory Doctorow die Analysen von Zuboff sehr kritisch. In seinem Beitrag »How to Destroy Surveillance Capitalism«<sup>114</sup> zweifelt er an, dass die Instrumente zur Vorhersage und Manipulation von menschlichem Verhalten so mächtig und wirksam sind, wie sie von Zuboff dargestellt werden. Doctorow zieht folgende plakative Parallele zur Beschreibung von Zuboffs Verhaltensmodifikation:

»It is a mind-control ray out of a 1950s comic book, wielded by mad scientists whose supercomputers guarantee them perpetual and total world domination.«<sup>115</sup>

Die tatsächlichen Fähigkeiten des Überwachungs-kapitalismus zur Vorhersage und Manipulation seien hingegen weit weniger beeindruckend. Zum einen würden durch Big Data und Big Other die klassischen Strategien wie Marktsegmentierung (»Segmenting«) und Täuschung (»Deception«) wirksamer, dabei handle es sich aber nicht um Verhaltenskontrolle. Zum anderen gebe es zwar durchaus auch Ansätze, die einer Verhaltenskontrolle schon näher kämen, nämlich »using machine learning, ›dark patterns‹, engagement hacking, and other techniques to get us to do things that run counter to our better judgment«<sup>116</sup>. Diese Ansätze würden aber auf den Großteil der Bevölkerung nur kurzzeitig wirken, weil erfolgreiche Techniken schnell Nachahmer fänden und damit für die Betroffenen offensichtlich und uninteressant würden. Die

113 Morozov 2019: XIII.

114 Doctorow 2020.

115 Doctorow 2020: Don't believe the hype.

116 Doctorow 2020: 4. Bypassing our rational faculties.

meisten Menschen passten sich an (»adapt to stimulus«<sup>117</sup>) und seien in der Folge nicht mehr anfällig. Als Beispiel führt Doctorow das Spiel »FarmVille« an, dass nach einer enormen Popularität inzwischen einen Großteil seiner Nutzer verloren hat und für das Zynga – das Unternehmen, das FarmVille programmiert und vertrieben hat – trotz der Investition von hunderten Millionen Dollar bislang keinen Nachfolger programmieren konnte. Die Nutzer kennen das Spiel- und Belohnungsprinzip, finden es deswegen nicht mehr interessant und sind in der Folge für das Geschäftsmodell nicht mehr anfällig. Wie Doctorow einräumt, trifft das aber natürlich nicht auf alle zu. Ein Teil der Bevölkerung sei besonders anfällig – er zieht hier die Parallele zu dem Teil der Bevölkerung, der auch für Spielautomaten anfällig ist – und kann sich nicht anpassen, daraus entstehe jedoch keine existenzielle Gefahr für die Gesellschaft:

*»The vulnerability of small segments of the population to dramatic, efficient corporate manipulation is a real concern that's worthy of our attention and energy. But it's not an existential threat to society.«<sup>118</sup>*

Eine andere Strategie, beziehungsweise die mit ihr verbundenen Folgen sind für Doctorow sehr viel problematischer. Und zwar die der Vorherrschaft (»Domination«). Durch den Aufkauf von Konkurrenten hätten sich im Big Tech-Bereich monopolistische Strukturen ergeben, die dazu führten, dass einzelne Unternehmen den gesamten Markt im jeweiligen Feld dominieren. Doctorow führt dabei das Beispiel Google und dessen Dominanz über die Internetsuche an. Es brauche hier gar keine (böswillige) Verhaltensmanipulation, die Problematik ergebe sich schon allein dadurch, dass Google das Quasi-Monopol über diesen überaus relevanten Informationsmarkt besitze.<sup>119</sup> Laut Doctorow sind also die aus Dominanzstrategien hervorgehenden Monopole die Problemursache und der Überwachungskapitalismus nur eine Folge daraus. Nur durch die monopolistische Struktur werde Überwachung in der derzeitigen Form möglich, zum einen weil keine Alternativen vorhanden sind, die die Daten und Privatsphäre besser schützen würden, zum anderen, weil alle Informationen von einem einzelnen Unternehmen gesammelt werden können (zum Beispiel über Facebooks »Like«-Button). Darauf beruhend schlussfolgert Doctorow bezogen auf die Verhaltensmanipulation und den laut Zuboff daraus folgenden Verlust des freien Willens und des Rechts auf Zukunft:

---

117 Doctorow 2020: 4. Bypassing our rational faculties.

118 Doctorow 2020: 4. Bypassing our rational faculties.

119 Ironischerweise käme laut Doctorow im Falle von Google Search hinzu, dass Google angebe, den Suchalgorithmus deswegen nicht veröffentlichen zu können, weil dies die Möglichkeiten für Dritte zur Manipulation eröffne.

»If our concern is how corporations are foreclosing on our ability to make up our own minds and determine our own futures, the impact of dominance far exceeds the impact of manipulation and should be central to our analysis and any remedies we seek.«<sup>120</sup>

Die Problemursache liege im – unkontrollierten – Kapitalismus selbst und den durch diesen ermöglichten monopolistischen Strukturen.

»As to why things are so screwed up? Capitalism. Specifically, the monopolism that creates inequality and the inequality that creates monopolism. It's a form of capitalism that rewards sociopaths who destroy the real economy to inflate the bottom line. [...] Surveillance doesn't make capitalism rogue. Capitalism's unchecked rule begets surveillance.«<sup>121</sup>

Um die mit Big Tech einhergehenden Probleme, von denen Überwachung für Doctorow ein wichtiges, aber nicht das einzige ist, zu lösen, ist es für Doctorow deswegen zentral, dass die monopolistischen Strukturen aufgelöst werden: »Make Big Tech small again«<sup>122</sup>. Dass dies kein leichtes Unterfangen sein wird, dem ist sich Doctorow durchaus bewusst, sieht dazu aber keine Alternative.

»The only way out of our Big Tech problem is up and through. If our future is not reliant upon high tech, it will be because civilization has fallen. Big Tech wired together a planetary, species-wide nervous system that, with the proper reforms and course corrections, is capable of seeing us through the existential challenge of our species and planet. Now it's up to us to seize the means of computation, putting that electronic nervous system under democratic, accountable control.«<sup>123</sup>

### 3.3 Der privatisierte Merkantilismus – Altes in neuem Gewand

Nachdem nun zwei kritische Perspektiven auf den von Zuboff skizzierten Überwachungskapitalismus und dessen Vernachlässigung der kapitalistischen Mechanismen und – besonders bei Doctorow – des Problems der Monopole präsentiert wurden, soll nun eine Theorie vorgestellt werden, die genau hier ansetzt. Und zwar die Theorie von Philipp Staab zum »privatisierten Mer-

---

120 Doctorow 2020: 3. Domination.

121 Doctorow 2020: 20 GOTO 10.

122 Doctorow 2020: Make Big Tech small again.

123 Doctorow 2020: Up and through.

kantilismus«, die er in seinem Buch »Digitaler Kapitalismus – Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit«<sup>124</sup> aufstellt und erläutert.<sup>125</sup>

Staab stimmt in der grundsätzlichen Problemanalyse mit Zuboff überein, dass es um Fragen der Macht und Herrschaft geht. Mit Doctorow stimmt er überdies überein, dass Monopole ein zentrales Problem sind. Anders als Zuboff stützt Staab seine Theorie jedoch nicht auf die Manipulation von menschlichem Verhalten, sondern auf eine spezielle Art der Kapitalakkumulation, und anders als Doctorow macht er zentrale Unterschiede hinsichtlich der Art der im digitalen Kapitalismus vorherrschenden Monopole im Vergleich zu denen des Industriekapitalismus aus.

So liege der zentrale Unterschied des digitalen Kapitalismus zum Industriekapitalismus in der Frage der Knappheit: Während Knappheit das zentrale Prinzip des Industriekapitalismus gewesen sei, müsse man den digitalen Kapitalismus hingegen von der Logik der Unknappheit her denken:<sup>126</sup> Daten sind nicht verbraucht, wenn ein Unternehmen diese nutzt. Dieser Aspekt fällt bei Zuboff weitgehend unter den Tisch. Dies kritisiert auch Morozov, als er Zuboff vorwirft, den Begriff der »Enteignung« (dispossession) deswegen falsch zu verwenden und damit das eigentliche Problem, nämlich das der Kommodifizierung und deren Folgen, zu verschleiern.<sup>127</sup>

Die Logik der Unknappheit führe laut Staab dazu, dass die Leitunternehmen des digitalen Kapitalismus keine Produzentenmonopole, sondern stattdessen »proprietäre Märkte« sind, »deren Kernoperation in der Extraktion ökonomischer Renten besteht«.<sup>128</sup> »Klassische Monopolunternehmen agieren auf Märkten; die Leitunternehmen des digitalen Kapitalismus sind hingegen die Märkte.«<sup>129</sup> Nicht unternehmerisches Handeln treibe den digitalen Kapitalismus an, sondern das Kalkül von Rentiers. Ziel sei nicht die maximale Produktion, sondern die Kapitalisierung eigentlich unknapper Güter.<sup>130</sup>

Bevor auf die auf dieser Diagnose aufbauende Theorie des privatisierten Merkantilismus und dessen Folgen eingegangen wird, soll zunächst das diesem zu Grunde liegende und ebenfalls von Staab formulierte Konzept der proprietären Märkte vorgestellt werden, das Staab als »operativen Kern des digitalen

---

124 Staab 2019.

125 Dabei ist die Theorie von Staab nicht direkt mit der von Zuboff verbunden oder baut auf dieser auf, sondern ist als eigenständiger Ansatz zu verstehen, der – wie Zuboffs Überwachungskapitalismus – versucht, die zentralen Eigenschaften des digitalen Kapitalismus zu ergründen.

126 Staab 2019: 259.

127 Morozov 2019: XII.

128 Staab 2019: 259.

129 Staab 2019: 30.

130 Staab 2019: 259.

Kapitalismus bezeichnet «.<sup>131</sup> Die Macht des Besitzers eines proprietären Marktes materialisiert sich »in verschiedenen Formen der Kontrolle: über Informationen, Zugang, Leistungen und Preise – und zwar sowohl in Richtung der Produzenten als auch der Konsumenten«. <sup>132</sup> Diese Kontrollformen seien wiederum entscheidend, um eine Provisionslogik durchsetzen zu können, die die Basis des Profitmodells proprietärer Märkte bilde. Die Kombination von Zugangskontrolle und Provisionsmodell sei dabei zentral zum Verständnis proprietärer Märkte: So könne zum Beispiel Google im Google Play Store entscheiden, welchen Produzenten Zugang gewährt wird, und könne aufgrund seines Marktbesitzes – eine wirkliche Alternative für android-basierte Smartphones gibt es nicht – »seine Provision im Grunde nach Belieben festsetzen«<sup>133</sup>. Gleiches gelte zum Beispiel für Apple mit seinem »App-Store« und für Amazon mit seinem »Marketplace«. <sup>134</sup>

Entstanden seien proprietäre Märkte aus einer Reihe von Gründen: niedrige Grenzkosten, systematische Netzwerkeffekte und die strukturelle Bedeutung von Risikokapital. Was aber im Vergleich zur Theorie der natürlichen Monopole (z. B. Eisenbahnnetze) für die digitalen Leitunternehmen und die von ihnen geschaffenen proprietären Märkte nicht zuträfe, sei ein hoher Anteil von Fixkosten, der es neuen Marktteilnehmern schwer bis unmöglich mache, in den Markt einzutreten. Zwar bauen die proprietären Märkte auf dem Internet und dem damit verbundenen Netz auf, tragen allerdings nicht selbst die Kosten dafür. »Vielmehr kapitalisieren diese Unternehmen bis heute vor allem ›First-Mover-Dividenden‹, die sie sich durch das Halten relevanter Patente und die Kombination der oben beschriebenen Effekte sichern können.«<sup>135</sup>

Die Logik der proprietären Märkte sei systematisch bislang kaum verstanden und bilde den »analytischen Kern einer Bewegung, die zahlreiche diffuse Phänomene versammelt, die landläufig unter dem Begriff der Digitalisierung verhandelt werden«<sup>136</sup>. Am Ende dieser Bewegung könne »mit Fug und Recht von einem digitalen Kapitalismus als dominierendem Produktionsmodell«<sup>137</sup> gesprochen werden.

---

131 Staab 2019: 28.

132 Staab 2019: 32.

133 Staab 2019: 32.

134 Bei Amazon kommt hinzu, dass das Unternehmen im Marketplace auch Eigenmarken vertreibt, die es aufgrund der nicht anfallenden Provision zu niedrigeren Preisen anbieten kann.

135 Staab 2019: 29.

136 Staab 2019: 35.

137 Staab 2019: 35.



Anders als Zuboff bietet Staab dazu auch eine ökonomische Theorie. Der digitale Kapitalismus sei keine vollkommen neue Form des Kapitalismus, vielmehr sei er die »Wiederkehr einer recht ursprünglichen Form von kapitalistischer Akkumulation, wenn auch im Gewand hochmoderner Technologien«<sup>138</sup>: der privatisierte Merkantilismus.

Was verbirgt sich hinter diesem Begriff? Staab bezieht sich in seiner Argumentation auf die frühkapitalistische Praxis ökonomischen Handelns, für die der Begriff Merkantilismus stehe und die sich im 17. und 18. Jahrhundert vor allem in der Wirtschaftspolitik von Frankreich und England gezeigt habe. Den ideologischen Kern bilde dabei ein Verständnis der Wirtschaft als Nullsummenspiel, das Staab folgendermaßen beschreibt:

»Wollte ein Staat Wohlstand erringen, musste er diesen einer anderen Partei abpressen. Das zentrale Mittel dieser Übervorteilung war der Handel, das entscheidende Ziel die aktive Handelsbilanz.«<sup>139</sup>

Wirtschaftsgeschichtlich befinden wir uns im 17. Jahrhundert in einer Zeit, in der das Wirtschaftswachstum insgesamt noch recht gering war, selten jedoch auch bereits »machtvolle[n] Bewegungen eines modernes Wachstums«<sup>140</sup> auftraten, dessen Treiber das Kaufmannskapital war. Und dieses Kaufmannskapital suchte sich Wege, um oberhalb der insgesamt noch sehr geringen Wachstumsraten Profite zu erzielen. Dies war über den Handel möglich, und der Merkantilismus bot die entsprechende theoretische Grundlage. »Die Formel der politischen Ökonomie des Merkantilismus lautete: Beherrsche den Handel, um die Kontrolle von Produktion und Konsumption zu ermöglichen.«<sup>141</sup>

Im Laufe der Wirtschaftsgeschichte hat sich dies deutlich geändert. Spätestens seit dem Fordismus gilt Produktivitätswachstum und technologischer Fortschritt als die primäre Quelle des ökonomischen Wohlstands und nicht mehr die Übervorteilung anderer Parteien durch eine aktive Handelsbilanz. Aus dem – falsch verstandenen – Nullsummenspiel ist eine Wachstumsgeschichte geworden. In den letzten Jahrzehnten habe diese Wachstumsgeschichte jedoch Brüche bekommen. So würden sich – ausgelöst durch relative Marktsaturierungen<sup>142</sup> – immer deutlicher säkulare Stagnationstendenzen zeigen. Einfach ausgedrückt: Viele Konsumbedürfnisse der Menschen

---

138 Staab 2019: 259.

139 Staab 2019: 261.

140 Braudel 2016 [1976]: 15.

141 Staab 2019: 263.

142 Staab 2019: 151 f.

sind bereits befriedigt, was dazu führt, dass Abnehmer für die immer weiter ansteigende Produktion fehlen. Unterkonsumption und zurückgehende Wachstumsraten sind die Folge. In dieser Situation, die sich im Vergleich zur Konstellation davor wieder mehr der von sehr niedrigen Wachstumsraten gekennzeichneten Zeit des klassischen Merkantilismus und so auch der Idee des Nullsummenspiels annähert, sei es laut Staab nur plausibel, dass »die stilbildenden kapitalistischen Unternehmungen auf den Handelsgewinn gerichtet sind«<sup>143</sup>. Dem Kaufmannskapital damaliger Zeiten entspreche nun das private Risikokapital. Dieses richte sich in Ermangelung produktivitätssteigernder Anlagemöglichkeiten »nun auf die Extraktion von Profiten durch Handelsmonopole«<sup>144</sup>.

Dabei unterscheide sich der privatisierte Merkantilismus an einigen Stellen fundamental von seinem klassischen Vorbild. War der klassische Merkantilismus in seiner frühen Phase nur auf eine Mehrung des Wohlstands des absolutistischen Herrschers des Staates und erst später dann auch der eigenen Bürger ausgerichtet und nahm dafür eine Ausbeutung der Peripherie in Kauf, so ist beim privatisierten Merkantilismus allein die Erhöhung der Profite der Unternehmung das Ziel, zur Mehrung des allgemeinen Wohlstands trage er kaum bei und auch der Staat sei aufgrund der Möglichkeiten einer globalen Verschiebung der Gewinne nicht mehr in der Lage, an diesen Gewinnen über eine Besteuerung zu partizipieren, um sie für öffentliche Interessen einzusetzen. Die Ausplünderung der Peripherie des klassischen Merkantilismus reproduziere sich nun in den kapitalistischen Zentren.<sup>145</sup>

Was sind nun die Folgen eines solchen privatisierten Merkantilismus und des durch ihn repräsentierten digitalen Kapitalismus? Durch die Kommodifizierung öffentlicher Güter<sup>146</sup>, Risikokaskadenkonstruktionen zu Lasten der schwächsten Anteilseigner und der Arbeitnehmer<sup>147</sup> und die Abschöpfung von Marktrenten über die beschriebene Kommodifizierung von Unknappheit durch proprietäre Märkte<sup>148</sup> findet laut Staab durch den digitalen Kapitalismus eine »Enteignung von Arbeit«<sup>149</sup> statt. Der ökonomische Wohlstand werde vom Faktor Arbeit zum Faktor Vermögen transferiert, was zu einer enormen Verschärfung der sozialen Ungleichheit führe.

---

143 Staab 2019: 265.

144 Staab 2019: 265.

145 Staab 2019: 266.

146 Staab 2019: 267–269.

147 Staab 2019: 270 f.

148 Staab 2019: 272–274.

149 Staab 2019: 274.

Hinzu kommt laut Staab, dass es sich bei diesem zentralen sozialen Konflikt des digitalen Kapitalismus um einen blockierten Konflikt handele. Staab schlussfolgert dies – unter Rückgriff auf Wolfgang Streeck<sup>150</sup>– auf Basis der Diagnose, dass Konsumenten im Laufe der letzten Jahrzehnte und vor dem Hintergrund der bereits beschriebenen drohenden säkularen Stagnation immer mehr an Bedeutung gewonnen haben. »Die Aufwertung des Konsumenten [...] wurde zum Leitmotiv der Transformation des öffentlichen Sektors und schließlich der Politik«<sup>151</sup>. Durch die »digitale Rekonfiguration der Ökonomie«<sup>152</sup> habe sich nun eine Allianz zwischen Kapital und Konsumenten auf der einen Seite gebildet, dem der Faktor Arbeit auf der anderen Seite gegenüberstehe<sup>153</sup>. Nun lassen sich die Rollen der Konsument:innen und der Arbeitnehmer:innen selbstverständlich nur analytisch trennen, genau darin liegt für Staab aber die Blockade des Konflikts begründet:

*»Jeder politische Funke müsste folglich nicht nur die Habitualisierung der Konsumentenrolle überwinden, sondern auch die Interessensgegensätze innerhalb der politischen Subjekte, die im digitalen Kapitalismus als Verbraucher subventioniert werden, während man sie als Arbeitende systematisch enteignet.«<sup>154</sup>*

Dass das »revolutionäre Subjekt des digitalen Kapitalismus«<sup>155</sup> nicht direkt zu erkennen sei, heiße allerdings nicht, dass sich nichts verändern ließe. Staab schließt sein Buch mit einem Kapitel über den »gesellschaftspolitischen Optionsraum«<sup>156</sup> ab, in dem er zunächst auf den digitalen Kapitalismus westlicher und insbesondere amerikanischer Prägung eingeht und dabei noch einmal hervorhebt, dass sich in diesem durch die Expansion der Märkte zwar ein Grundmotiv des Neoliberalismus zeige, durch die Proprietarität der Märkte jedoch die für den Neoliberalismus konstitutive Idee der Neutralität des Marktes elementar verletzt sei. Vielmehr ginge nun aus den noch »rauchenden Ruinen des Neoliberalismus«<sup>157</sup> hervor, »das jedoch – trotz der großen Machtfülle einzelner Konzerne – noch weit davon entfernt ist, hegemonialen Charakter beanspruchen zu können«<sup>158</sup>. Neben der ökonomischen Ungleichheit sei aus

---

150 Streeck 2013, 2016.

151 Staab 2019: 284.

152 Staab 2019: 276.

153 Staab 2019: 282.

154 Staab 2019: 285 f.

155 Staab 2019: 286.

156 Staab 2019: 286.

157 Staab 2019: 290.

158 Staab 2019: 292.

gesellschaftlicher und demokratietheoretischer Sicht der digitale Kapitalismus auch deshalb besonders problematisch, da er »Lebenschancen« – hier bezieht sich Staab auf das Konzept von Ralf Dahrendorf<sup>159</sup> (1986) – nicht auf Basis von staatlich und gesellschaftlich in einem demokratischen Prozess ausgehandelten garantierten Anrechten, sondern »nach einer Logik kapitalistischer Services verteilt. Zugang erhält, wer sich auf die Konditionen von vom Profitmotiv bestimmten Unternehmen einlässt, nicht, wer sich Bürger eines spezifischen Landes nennen darf«<sup>160</sup>. Diese Konsumentenzentrierung verschärfe die Legitimitätsprobleme der politischen Apparate, womit sich die Digitalisierung »in einem immer offensichtlicheren Konflikt mit der Demokratie«<sup>161</sup> befinde.

Kurz geht Staab auch auf den digitalen Kapitalismus chinesischer Prägung ein. Dabei ist für ihn das System des Social Credit Scoring (SCS) der zentrale Ansatzpunkt. In diesem erkennt er die Systematik der proprietären Märkte wieder:

*»Daten werden aus einer beispiellosen Menge von Quellen aggregiert (Informationskontrolle), um den Zugriff auf gesellschaftliche Optionen zu regeln (Zugangskontrolle) und die Steuerung der wirtschaftlichen Entwicklung zu gewährleisten (Preis- und Leistungskontrolle).«<sup>162</sup>*

Das SCS stehe durch seine Möglichkeit der systematischen Kombination von Wirtschafts- und Gesellschaftskontrolle im Zentrum der Restrukturierung des chinesischen Kapitalismus<sup>163</sup>. Anders als der digitale Kapitalismus westlicher Prägung verteile er Lebenschancen nicht als Services, »sondern nach einer Logik der sozialen Privilegierung von Konformität«<sup>164</sup>. Statt einer Reduktion auf die Konsumentenrolle würden soziale Beziehungen beim digitalen Kapitalismus chinesischer Prägung durch Sanktionen und Zwang ersetzt.

Bei beiden Formen, dem westlich geprägten und dem chinesischen digitalen Kapitalismus, handele es sich also nach Staab um Systeme, die zum einen soziale Ungleichheit förderten und zum anderen im Sinne eines »gesellschaftlichen Herrschaftsformats« Lebenschancen – jeweils nach ihrer eigenen Logik – verteilten. Um einen neuen Pfad und einen digitalen Kapitalismus europäischer Prägung zu ermöglichen, schlägt Staab vor, an den normativen Zielen anzusetzen, und einem »System kapitalistischer Dienstleistungen oder der

---

159 Dahrendorf 1986.

160 Staab 2019: 295.

161 Staab 2019: 296.

162 Staab 2019: 297.

163 Staab 2019: 299 f.

164 Staab 2019: 300.

staatlichen Privilegien eine gute digitale Gesellschaft der staatsbürgerlichen Anrechte entgegenzustellen. Das zentrale Konfliktfeld einer solchen Gegenbewegung bestünde in der Politisierung individueller und kollektiver Freiheit«<sup>165</sup>.

#### 4 Fazit

Wie steht es nun um die Aussagekraft und Relevanz des von Shoshana Zuboff entworfenen Überwachungskapitalismus? Aus ökonomischer Perspektive lässt sich Zuboff vorwerfen, dass sie ihre – von Evgeny Morozov als deren kopernikanische Revolution – bezeichnete These, dass der Überwachungskapitalismus auf dem Weg sei, zur dominanten Spielart des Kapitalismus zu werden, weder theoretisch noch empirisch belegen kann. Insgesamt erscheint die ökonomische Analyse Zuboffs durch die Fokussierung auf die Konsumentenrolle unterkomplex, blendet sie in diesem Zuge doch Produktion und Arbeit komplett aus und verliert neben den Überwachungserträgen alle anderen Formen der Wertschöpfung aus dem Blick. Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu Philipp Staabs Theorie des privatisierten Merkantilismus, der in der Allianz von Kapital und Konsument:innen gegenüber dem Faktor Arbeit eine zentrale Eigenschaft und Problematik des digitalen Kapitalismus ausmacht. Konsumenten sind bei Staab also nicht allein »Opfer« wie bei Zuboff, sondern auch – wenn natürlich auch gleichzeitig konterkariert durch ihre Rolle als ausgebeutete Arbeitnehmende – Profiteure. Durch seine Berücksichtigung von Kapital, Konsument und Arbeit ist Staabs privatisierter Merkantilismus deutlich vollständiger und anschlussfähiger an die bestehende ökonomische Theorie. Auch was das Geschäftsmodell angeht, bietet Staab mit den proprietären Märkten eine stimmigere ökonomische Theorie für eine Beschreibung des digitalen Kapitalismus, als dies Zuboff mit ihrer allein auf Überwachungserträgen und Verhaltensüberschüssen beruhenden und damit mit ihrer nur für einen sehr engen Unternehmenskreis und Wertschöpfungsteil anwendbaren Theorie vermag.

Trotzdem heißt dies keineswegs, dass Zuboffs Analysen falsch sind. Die ökonomische Beschreibung des überwachungskapitalistischen Verwertungsmechanismus ist plausibel und neu und deswegen überaus spannend und relevant. Die ökonomietheoretische Herleitung der Begründung für dessen Tragweite bleibt Zuboff jedoch weitgehend schuldig. Stattdessen verlegt sie ihre Begründung in die Frage nach und die Aussagen über die Wirksamkeit der Ver-

---

165 Staab 2019: 301 f.

haltensbeeinflussung und -manipulation durch Big Other. Wie wirkmächtig diese Verhaltensbeeinflussung und die dahinterstehenden ideologischen Hintergründe und Machtkonstellationen sind und inwieweit die von Zuboff darauf aufbauenden Diagnose zutrifft, dass der Überwachungskapitalismus uns »unser Menschsein [...] kosten«<sup>166</sup> und diesbezüglich ein »siebtes Aussterbeerignis«<sup>167</sup> drohe, kann und soll an dieser Stelle nicht final beantwortet werden, auf Basis der dargestellten Kritik von Cory Doctorow können daran aber zumindest Zweifel angebracht werden. In jedem Falle sind dies keine Fragen, die die ökonomische Kapitalismustheorie beantworten könnte.

An einer entscheidenden Stelle besitzen dabei sowohl Zuboffs Überwachungskapitalismus als auch Staabs privatisierter Merkantilismus eine Leerstelle: nämlich hinsichtlich der ökologischen Dimension, sprich: Welche Rolle Ökosystemdienstleistungen und Naturkapital und deren (übermäßige) Nutzung in der Ökonomie spielen und welche Folgen damit einhergehen. Bei beiden Theorien kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sie in gewisser Weise in der Luft hängen, ihnen die materielle Basis, der sprichwörtliche Boden unter den Füßen fehlt. Bei Zuboff spielen allein Verhaltensüberschüsse und Überwachungserträge eine Rolle. Die Frage, wie die Güter produziert werden, die durch die Überwachungskapitalisten effektiver verkauft werden, bleibt außen vor. Bei Staab ist in diesem Zusammenhang das Prinzip der Unknappheit zentral. Seiner These, dass die Grenzkosten der Vervielfältigung von Daten gegen Null gehen, ist grundsätzlich plausibel. Zum einen unterschätzt dies aber den enormen Ressourcen- und Energiehunger, der mit dem Aufbau und dem Betrieb der zur Erzeugung und Nutzung dieser Daten benötigten digitalen Infrastruktur und Endgeräte einhergeht. Zum anderen berücksichtigt er nicht beziehungsweise ordnet mindestens nicht genügend ein, dass nur ein gewisser Teil der produzierten beziehungsweise konsumierten Güter und Dienstleistungen einer Verdatung zugänglich ist, während dies für einen großen Teil nicht zutrifft (Lebensmittel, Wohnungen, Kleidung, Mobilität, usw.). Die Produktion dieser sich einer Verdatung entziehenden Güter und Dienstleistungen geht mit einem enormen Ressourcenbedarf und daraus folgenden Umweltwirkungen einher. Effizienzsteigerungen sind bei diesen zwar ebenfalls möglich und denkbar, aber nicht im selben Ausmaß.

Wie sich beispielsweise am Klimawandel und dem Artensterben zeigt, hat die Wachstums- und Konsumgesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten auf Kosten der Substanz gelebt. Das heißt, sie hat mehr Ressourcen verbraucht beziehungsweise die Ökosysteme stärker belastet, als sich diese regenerieren

---

166 Zuboff 2018: 26.

167 Zuboff 2018: 590.

konnten.<sup>168</sup> Vor diesem Hintergrund einer weiter zunehmenden Weltbevölkerung und immer weiter wachsenden Konsumansprüchen – insbesondere in den Entwicklungs- und Schwellenländern – scheint es eher unwahrscheinlich, dass Unknappheit das für die Ökonomie maßgebliche Prinzip in der absehbaren Zukunft darstellen wird, sondern Knappheit und Konkurrenz um begrenzte Ressourcen, sprich die klassischen Paradigmen des Kapitalismus und des Neoliberalismus. Wie auch bei Zuboff bedeutet das nicht, dass Staabs Theorie und deren Bezug auf das Prinzip der Unknappheit falsch wären und keine Relevanz besäßen, allerdings eben nur für einen Ausschnitt der Wirtschaft. Folgerichtig muss seine These, dass der digitale Kapitalismus – der sich für ihn maßgeblich durch das Prinzip der Unknappheit und proprietäre Märkte auszeichnet – das »dominierende Produktionsmodell«<sup>169</sup> würde, kritisch hinterfragt werden.

Will man das Geschäftsmodell der großen Digitalkonzerne verstehen, wie diese auf Basis von Nutzerdaten Gewinne erzielen, so bietet Shoshana Zuboffs Überwachungskapitalismus eine überzeugende Beschreibung. Will man die ökonomischen Mechanismen des Teils des digitalen Kapitalismus verstehen, der auf dem Prinzip der Unknappheit aufgrund gegen Null gehender Grenzkosten beruht, so bietet Staabs Theorie des privatisierten Merkantilismus überzeugende Antworten. Beide Ansätze vermögen jedoch nur einen Teil der Ökonomie abzubilden und können insbesondere den Teil der Ökonomie, der nicht auf Überwachungserträgen beruht und der weiterhin von Knappheit geprägt ist, nicht beschreiben. Sowohl Zuboffs als auch Staabs Ansatz sind auf dem ökologischen Auge blind, was im Hinblick auf die derzeitigen multiplen ökologischen Krisen fatal erscheint. Eine Aufnahme des Faktors Naturkapital und Ökosystemdienstleistungen oder zumindest eine Einordnung der jeweiligen Theorien in einen größeren Zusammenhang, scheint vor diesem Hintergrund unbedingt notwendig. Denn nur so wird eine Einordnung der Relevanz der beiden Theorien im Kontext der Entwicklung und Herausforderungen des 21. Jahrhunderts möglich.

Den in diesem Beitrag vorgestellten Autor:innen (Zuboff, Morozov, Doctorow, Staab) beziehungsweise deren Texten gemein ist, dass sie im digitalen Kapitalismus und der Digitalisierung eine Gefahr für freie demokratische Gesellschaften und einen Treiber der Verschärfung sozialer Ungleichheiten sehen. Neben den ökonomischen Mechanismen spielen dabei noch viele weitere soziale und gesellschaftliche Faktoren eine wichtige Rolle. Soll die digitale Transformation so gestaltet werden, dass sie für möglichst viele Menschen

---

168 Siehe dazu zum Beispiel die Berechnungen zum Ökologischen Fußabdruck (Global Footprint Network 2020) und zu den planetaren Belastungsgrenzen (Steffen et al. 2015).

169 Staab 2019: 35.

zu einer Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse führt, zu einer nachhaltigeren Wirtschafts- und Lebensweise beiträgt und gleichzeitig demokratische, freie Gesellschaften nicht gefährdet, sondern stattdessen zu deren Gedeihen und Aufblühen beiträgt, so gilt es, diese Faktoren so vollständig und integriert wie möglich zu betrachten. Nicht in Form einer großen gemeinsamen Theorie, sondern vielmehr in Form eines interdisziplinären und transdisziplinären Austauschs. Ein solcher Austausch könnte es ermöglichen, zentrale Wirk- und Problemzusammenhänge zu erkennen und möglicherweise auch entsprechende Lösungsansätze identifizieren. In diesem Kontext bietet Shoshana Zuboffs Überwachungskapitalismus jenseits ihrer hier kritisierten, als zu eng befundenen ökonomischen Theorie viele weitere Problembeschreibungen und Erklärungsansätze – beispielsweise über das Ausmaß und die Wirksamkeit von Verhaltensbeeinflussung, die Funktion der Freistatt, die Rolle von Verträgen für gesellschaftliches Vertrauen und die Wichtigkeit der Wissensteilung –, die eine Befassung mit diesem Konzept weiterhin als überaus spannend und lohnend erscheinen lassen. Berechenbarkeit, Überwachung, Steuerung, Kontrolle und Herrschaft sind dabei Kategorien, die sowohl bei Zuboff, als auch bei Staab, Morozov und Doctorow – jeweils in unterschiedlicher Ausprägung und Gewichtung<sup>170</sup> – eine wichtige Rolle spielen. Bei einer weiteren, interdisziplinär ausgerichteten Befassung mit den Folgen der Digitalisierung könnte sich eine Orientierung an diesen Begriffen deswegen als sinnvoll und fruchtbar erweisen.

## Literaturverzeichnis

- Bachelard, Gaston 1960: *Poetik des Raumes*. München, Hanser.
- Braudel, Ferdinand 2016 [1976]: *Die Dynamik des Kapitalismus*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Carlson, Bo 1995: *Technological systems and economic performance – the case of factory automation*. London/Dordrecht, Kluwer.
- Dahrendorf, Ralf 1986: *Lebenschancen, Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Doctorow, Cory 2020: *How to Destroy Surveillance Capitalism*. <https://onezero.medium.com/how-to-destroy-surveillance-capitalism-8135e6744d59> (aufgerufen am 04. 03. 2021).

---

170 Während Staab, Doctorow und Morozov diese direkt aus den mit dem Kapitalismus einhergehenden ökonomischen Mechanismen ableiten, stützt sich Zuboff wie erläutert vor allem auf die durch die Digitalisierung erweiterten Möglichkeiten der Verhaltensbeeinflussung, die dann in Verbund mit klassischen kapitalistischen Mechanismen wie der Monopolbildung treten und ihre besondere Problematik gewinnen.



- Global Footprint Network 2020: Open Data Platform. Ecological Footprint Explorer. [<http://data.footprintnetwork.org/> – (aufgerufen am 20. 11. 2020)]
- Hayek, Friedrich A. 1968: Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. Kieler Vorträge, 56, Kiel.
- Held, Benjamin 2020: Digitale und sozial-ökologische Transformation – Chance oder Widerspruch?. In: Sturn, Richard/Klüh, Ulrich (Hg.): Blockchained? Digitalisierung und Wirtschafts-Politik, Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik. Bd. 18. Marburg, Metropolis.
- Höfner, Anja/Frick, Vivian/Chan, Jenny/Kurz, Constanze/Santarius, Tilman/Zahrnt, Angelika 2019: Was Bits und Bäume verbindet. Digitalisierung nachhaltig gestalten. München, oekom.
- Lange, Steffen/Santarius, Tilman 2018: Smarte grüne Welt? Digitalisierung zwischen Überwachung, Konsum und Nachhaltigkeit. München, oekom.
- Marx, Karl 1972 [1867]: Das Kapital, Bd. I. Marx-Engels-Werke, Bd. 23. Berlin, Dietz.
- Morozov, Evgeny 2019: Capitalism's New Clothes. Shoshana Zuboff's new book on »surveillance capitalism« emphasizes the former at the expense of the latter. <https://thebaffler.com/latest/capitalisms-new-clothes-morozov> (aufgerufen am 04. 03. 2021).
- OECD 2019: OECD Employment Outlook 2019: The Future of Work. Paris, OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9ee00155-en>.
- Pentland, Alex 2014: The death of individuality: What really governs your actions?, New Scientist 222 (2963): 30–31. <https://doi.org/10.1016/S0262-40791460684-9>.
- Piketty, Thomas 2014: Das Kapital im 21. Jahrhundert. München, Beck.
- Polanyi, Karl 1978 [1944]: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Ramge, Thomas/Mayer-Schönberger, Viktor 2017: Das Digital. Das neue Kapital – Markt, Wertschöpfung und Gerechtigkeit im Datenkapitalismus. Berlin, Ullstein.
- Rifkin, Jeremy 2014: Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus. Frankfurt/M., Campus.
- Skinner, Burrhus F. 1979: Jenseits von Freiheit und Würde. Reinbek, Rowohlt.
- Srnicek, Nick 2018: Plattform-Kapitalismus. Hamburg, Hamburger Edition.
- Staab, Philipp 2019: Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit. Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan/Cornell, Sarah E./Fetzer, Ingo/Bennett, Elena M./Biggs, Reinette/Carpenter, Stephen R./Vries, Wim de/de Wit, Cynthia A./Folke, Carl/Gerten, Dieter/Heinke, Jens/Mace, Georgina M./Persson, Linn M./Ramanathan, Veerabhadran/Reyers, Belinda/Sörlin, Sverker 2015: Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. In: *Science* 347: 6223. <http://doi.org/10.1126/science.1259855>.
- Streeck, Wolfgang 2013: *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin, Suhrkamp.
- Streeck, Wolfgang 2016: Bürger als Kunden: Überlegungen zur neuen Politik des Konsums. In: Bude, Heinz/Staab, Philipp (Hg.): *Kapitalismus und Ungleichheit: Die neuen Verwerfungen*. Frankfurt/M., Campus: 261–284.
- WBGU 2019: *Unsere gemeinsame digitale Zukunft*. Berlin, WBGU.
- Williamson, Oliver E. 1990: *Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus. Unternehmen, Märkte, Kooperationen*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Zuboff, Shoshana 1988: *In the Age of the Smart Machine. The Future of Work and Power*. New York, Basic Books.
- Zuboff, Shoshana 2015: Big other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology* 30 (1): 75–89.
- Zuboff, Shoshana 2018: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt/New York, Campus.
- Zuboff, Shoshana/Maxmin, James 2004: *The Support Economy. Why Corporations are Failing Individuals and the Next Episode of Capitalism*. London, Penguin.

# Eine neue » Disease Surveillance «?

## Big Data und die Gefahrenüberwachung in Global Health

Thomas Lange

**Hashtags** #Berechenbarkeit #Steuerung  
#Überwachung #Demokratie #Disease-Surveillance #Governance #GlobalHealth

**Abstract** Der Beitrag widmet sich auf zweifache Weise der Digitalisierung in der Global Health Governance. Zum einen wird analysiert, inwieweit die Möglichkeit riesiger gesundheitsbezogene Datenmengen verarbeiten zu können, eine neue Vorstellung von Gesundheitsgefahren vorangetrieben hat. Zum anderen wird das Argument ausgearbeitet, dass Netzwerke der digitalen Seuchenüberwachung als institutioneller Treiber für das Entstehen einer netzwerkorientierten Global Health Governance verstanden werden können. Für eine theoriegeleitete Analyse wird in dem Beitrag ein zur politikwissenschaftlichen Teildisziplin Internationale

Beziehungen gehörender sozialkonstruktivistischer Ansatz verwendet, mit dem sich die Bedingungen des Wandels der hier verfolgten Erkenntnisinteressen in den Blick nehmen lassen. Anschließend werden die unter den drei Vs bekannten Big Data-Charakteristika Volume, Variety und Velocity entlang der globalen operativen Seuchenüberwachung veranschaulicht. Das Global Public Health Intelligence Network GPHIN wird dabei als prominentes Beispiel von Big Data-verarbeitenden Organisationen vorgestellt. Zudem wird kurz erörtert, dass die auf globale Überwachung ausgerichteten Akteure noch nicht alle technischen Mittel ausschöpfen: Etwa greifen sie noch nicht auf Predictive Analytics zurück, im Rahmen derer mit historischen Daten auf zukünftige gesundheitsgefährdende Ereignisse geschlossen werden könnte.

## 1 Einleitung<sup>1</sup>

Die Ausbruchshäufigkeit von weltweit bedrohlichen Seuchen hat in den letzten 15 bis 20 Jahren erheblich zugenommen. Zu nennen sind neben den durch Coronaviren bedingten Krankheitsausbrüchen SARS (2002), SARS-Cov-2 (2019) oder auch MERS-Cov (2012), die Schweine- (2009) und Vogelgrippe (zuletzt 2013), der Ausbruch des Ebola-Virus (2014) oder die Zikavirus-Epidemie (2015). Dass in den letzten 15 Jahren Pandemien und Epidemien häufiger vorgekommen sind, wird zum einen durch die zunehmende globale Vernetzung, zum anderen durch den dichteren Kontakt zwischen Mensch und Tier begründet.<sup>2</sup>

In der Überwachung von internationalen Gesundheitsgefahren (Disease Surveillance) werden zunehmend auf Big Data basierende Frühwarnsysteme – digitale Organisationen<sup>3</sup> – verwendet, um auf die zunehmende Zahl von Ausbrüchen rechtzeitig reagieren zu können. Zu nennen sind hier beispielsweise das Global Public Health Intelligence Network der WHO (GPHIN), ProMed-mail oder HealthMap.

Dieser Beitrag widmet sich der Rolle von Big Data und den sie verarbeitenden digitalen Organisationen bei internationalen Gesundheitsgefahren auf zweifache Weise.

Zum einen soll der Frage nachgegangen werden, wie Big Data zur Entwicklung eines neuen Verständnisses von Gesundheitsgefahren beigetragen hat. Im Rahmen des ersten Erkenntnisinteresses wird die Bedeutung von Big Data im gegenwärtigen Aufspüren und der Bekämpfung von auftretenden Seuchen und Krankheiten diskutiert. Es wird erörtert, inwieweit die neue Rolle großer gesundheitsgefahrenbezogener Datenmengen die Entwicklung eines neuen abstrakteren Gefahrenbegriffs, der alle möglichen Gesundheitsgefahren einbezieht, vorangetrieben hat.

Zum anderen wendet sich ein zweites Erkenntnisinteresse dem institutionellen Wandel zu. Es werden Überlegungen zu der Frage getroffen, inwieweit vor allem die digitale Organisation GPHIN der Treiber eines institutionellen Wandels hin zu einer verstärkten netzwerkbasierten Koordination der WHO überhaupt mit verschiedenen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren gewesen ist. Im Rahmen dieser zweiten Fragestellung spielen Big Data eine sekundäre Rolle. Es steht vielmehr die Frage im Vordergrund, inwieweit die Ent-

---

1 Ich danke Benjamin Held und Frederike van Oorschot für die kritischen und wertvollen Hinweise beim Lesen des Textes sowie Magnus Schlette, Thomas Kirchhoff und Matthias Kettner für die hilfreichen Kommentare in den Autorentreffen.

2 Vgl. Eckmanns et al. 2019.

3 Wenham 2016.

wicklung von digitalen Organisationen den allgemeinen Trend hin zu einer internationalen Kooperation auf Basis von Netzwerken vorangetrieben hat.

Beide hier verfolgte Perspektiven werden mithilfe eines politikwissenschaftlich-sozialkonstruktivistischen Ansatzes analysiert. Der Beitrag ist dabei folgendermaßen gegliedert: Kapitel 2 widmet sich der Definition des Big-Data-Begriffes und einer Darstellung des WHO-Überwachungsnetzwerkes »GPHIN«, das große Datenmengen mit gesundheitsgefährdendem Bezug sammelt, verarbeitet und auf Grundlage bestimmter Algorithmen Gesundheitsgefahren identifizieren kann. Im Kapitel 3 werden die beiden Erkenntnisinteressen bearbeitet. Kapitel 4 fasst die wesentlichen Ergebnisse zusammen.

## 2 Big Data-Akteure in der Überwachung von Gesundheitsgefahren

Die Idee mithilfe einer Fülle von Daten frühestmöglich Seuchenausbrüche aufspüren zu können, ist keineswegs neuartig – bereits ab dem Jahr 1994 war die WHO in ein NGO-Netzwerk, dem »Program for Monitoring Emerging Diseases« eingebunden, das internetbasiert frühestmöglich Seuchenausbrüche aufspüren sollte<sup>4</sup>. Das Global Public Health Intelligence Network (GPHIN) ist gegenwärtig das bekannteste und – aufgrund seines vergleichsweise langen Bestehens – wohl auch das etablierteste Tool, das auf der Basis großer Datenmengen entstehende Gesundheitsgefahren erkennen kann. Ursprünglich wurde das GPHIN entwickelt, um Seuchenausbrüche frühzeitig zu erkennen. Inzwischen wird es auch als Frühwarnsystem für mögliche chemische und nukleare Unfälle verwendet<sup>5</sup>. Das GPHIN wurde von der WHO, Kanada und verschiedenen NGOs im Jahr 1997 gegründet. Genutzt werden die vom GPHIN produzierten Ergebnisse von der WHO selbst, aber auch von Institutionen, die an der (nationalstaatlichen) Seuchenüberwachung beteiligt sind. Das GPHIN basiert auf einem automatisierten, web-basierten System, das verschiedene Quellen und Kommunikationskanäle nach möglichen Indikatoren für Krankheits-/Seuchenausbrüche absucht.<sup>6</sup>

Große gesundheitsgefahrenbezogene Datenmengen – Big Data – sind für die Funktionsweise des GPHIN zentral. Der allgemeine Big Data-Begriff und der Big Data-Verarbeitungsprozess lassen sich mit den »3 Vs« – Volume, Variety und Velocity – definieren. Der Big Data-Begriff bezieht sich auf Potentiale, riesige Datenmengen verarbeiten zu können (Volume). Dabei können unter-

4 Vgl. Cortell/Peterson 2006: 269.

5 Dion et al. 2015: 2010.

6 Dion et al. 2015: 2010.

schiedliche Arten und Typen von Daten aus unterschiedlichen Quellen miteinander in Beziehung gesetzt (Variety) und schließlich gemeinsam und mit einem hohen Tempo verarbeitet werden (Velocity).<sup>7</sup> Die Verarbeitungsprozesse jeder einzelnen der drei Big-Data-Dimensionen stellen enorme Anforderungen an die dafür benötigten technischen Tools. Letztlich soll die Verarbeitung dieser Datenmengen Muster hervorbringen und im Idealfall eine gewisse Voraussagekraft haben.<sup>8</sup>

Die Bedeutung der drei Big-Data-Dimensionen lässt sich entlang des Datenverarbeitungsprozesses des GPHIN gut illustrieren. Dieses Netzwerk sammelt für die Identifizierung von lokalen oder weltweiten Gesundheitsgefahren 24 Stunden täglich rund 20 000 Berichte in neun Sprachen und verwendet dafür ca. 30 000 Quellen (Volume/Variety), wobei es sich grundsätzlich um frei zugängliche Daten – Open Data – handelt.<sup>9</sup> Dafür wird eine web-basierte Software – in der Regel als (News-)Aggregatoren bezeichnet – verwendet, die den Zugang zu diesen zahlreichen Nachrichtenquellen bereitstellen und die die gesammelten Informationen nach bestimmten Kategorien und Schlagworten oder Schlagwortfolgen (z. B. erhöht auftretendes Fieber in einer bestimmten Region) auswerten. Der News-Aggregator mit dem größten Datenanteil (ca. 80 Prozent) stellt hierbei die Factiva-Datenbank dar. Twitter hat als weiterer News-Aggregator einen vergleichsweise geringen Anteil von ca. 1 Prozent.<sup>10</sup> Die weltweiten Nachrichtenquellen des Aggregators reichen von lokalen Zeitungen und Zeitungen nationaler Reichweite bis hin zu Reise-, Sport- und Finanzzeitschriften. Mit der Auswahl lokaler Zeitungen sollen lokale/regionale Gesundheitsgefahren aufgespürt werden. Alle 15 Minuten ruft das GPHIN die Daten von den News-Aggregatoren ab und wertet die Daten in etwa einer Minute aus (»Velocity«). Schließlich werden die in diesem Prozess gewonnenen Datenmuster von Analysten verwendet, um eine Entscheidungsgrundlage für eine mögliche Gesundheitsgefahr zu fertigen. Insgesamt werden ca. 60 Prozent der abgesuchten Informationskanäle als relevant erachtet.<sup>11</sup>

Das Data Mining wird hierbei zu einem wichtigen Instrument, um aus den gesammelten Berichten spezifisches Wissen zu entstehenden oder bevorstehenden lokalen oder globalen Gesundheitsgefahren zu heben. Data Mining ist dabei eine systematische Vorgehensweise zur Entdeckung von Wissen aus großen Datenmengen (»Knowledge Discovery«), bei der im elektronischen Datenverarbeitungsprozess durch die Anwendung statistischer Methoden Bezie-

---

7 Vgl. Eckmanns et al. 2019.

8 Dion et al. 2015.

9 Vgl. Lange/Daum 2017.

10 Vgl. Tanguay 2019 sowie Dion et al. 2015: 210.

11 Tanguay 2019.

hungen und Abhängigkeiten von verschiedenen Phänomenen sowie Muster und Trends identifiziert werden. Damit soll die bereits oben angesprochene Prognosekraft gesteigert werden. Das Data Mining zeigt beispielhaft die prognoseausgerichtete Verarbeitung der Datenmengen, was ein erklärtes Ziel der Big Data-Verarbeitung darstellt.

Neben dem GPHIN ist auch ProMED-mail hervorzuheben. ProMED-mail ist ein globales E-Mail-Warnsystem, über das Mitglieder wie Ärzte und WHO-Mitarbeiter Nachrichten über mögliche Ausbrüche frei verbreiten und epidemiologische Daten austauschen können. Ursprünglich war dieses System eine Plattform für den Erfahrungsaustausch von Medizinerinnen. ProMed-mail hat sich zunehmend als vielseitig einsetzbar erwiesen, da es auch in der Lage ist, Viren, die weltweit in Krankenhäusern auftauchen, zu erfassen. Es basiert auf dem Mailinglistenprogramm List-Serv, über das sich mittlerweile in einem weltweiten Netzwerk mehrere zehntausend Mediziner und Gesundheitswissenschaftler aus etwa 200 Ländern austauschen. Nach Erhalt werden die Berichte von medizinischem Personal auf ihre epidemiologische Genauigkeit und Bedeutung hin analysiert. Damit ist in dem Prozess, Gesundheitsgefahren aufzuspüren, der Faktor Mensch wesentlich präsenter als bei GPHIN, das bei der Entdeckung von Gesundheitsgefahren Daten in großem Umfang aussortiert und verarbeitet, bevor die Daten in einer letzten Stufe Experten zur Analyse vorgelegt werden.<sup>12</sup>

Daneben wurde im Jahr 1993 von der WHO gemeinsam mit UNICEF HealthMap auf den Weg gebracht. Es stellt eine Computer-Software dar, mit der internationale Organisationen und nationale Gesundheitsbehörden Krankheitsausbrüche verfolgen und orten können. Mit der Weiterentwicklung der Software für geografische Informationssysteme (GIS) wurde HealthMap von der WHO für die Kartierung einer Vielzahl anderer übertragbarer Krankheiten eingesetzt.<sup>13</sup> Das gegenwärtig frei zugängliche Programm bildet nach der Auswertung von größtenteils frei zugänglichen Daten (Open Data) aus dem Social Media-Bereich oder von News-Aggregatoren wie Factiva oder GoogleNews gegenwärtig lokal vorkommende Gesundheitsgefahren auf einer Landkarte ab.

Eine neuere Methode, nämlich die Predictive Analytics, findet hingegen bei den oben genannten digitalen Akteuren auf globaler Ebene noch keine Anwendung. In der Predictive Analytics-Software werden generell historische Daten zu Ereignissen verwendet, um aus ihnen mithilfe mathematischer Modelle Vorhersagen und Trends bezüglich zukünftiger Ereignisse zu treffen. Predictive Policing – die Voraussage von Straftaten auf Basis einer breiten Datenlage vergangener Ereignisse – gehört zu den prominenten Beispielen der Predictive

12 Kamradt-Scott 2015: 83 sowie Wenham 2016: 124.

13 Kamradt-Scott 2015: 83.

Analytics.<sup>14</sup> In Bezug auf Seuchenüberwachung werden in den USA Predictive Analytics bei der Prävention von Saisonkrankheiten verwendet. Insbesondere konnten Ausbrüche durch Atemwegsviren, wie etwa die Influenza, mit Überwachungs- und Echtzeit-Vorhersagemodellen örtlich bestimmt und schließlich verhindert werden. Predictive Analytics erweist sich in diesem Zusammenhang auch als wirksam, Vorhersagen zum Ausbruch für Gebiete zu treffen, in denen bislang keine Überwachung von Krankheitsausbrüchen stattgefunden hat. Dafür werden Daten von mehreren Gebieten gemeinsam in einem vernetzten Vorhersagemodell zusammengeführt. Zentral sind die Daten zur Mobilität von Menschen (Arbeitswege, Flugverkehr, über Smartphone ermittelte Bewegungen), die von einem Gebiet ermittelt und über das Vorhersagemodell verwendet werden, um zentrale Kenngrößen von Krankheitsausbrüchen an anderen Orten zu schätzen.<sup>15</sup>

Die Rolle des GPHIN spielt beim Ausbruch und der Identifizierung von SARS 2002/2003 eine bedeutende Rolle. Da die chinesischen Behörden der WHO recht verzögert vorhandene Daten zum Seuchenausbruch mitgeteilt haben, hat die WHO abseits staatlicher chinesischer Quellen Informationen von NGOs im Rahmen des GPHIN erhalten: Das GPHIN hat drei Monate vor den Behördenmeldungen zunächst auf eine atypische Pneumonie (und schließlich auf ein schweres Atemwegssyndrom) in der chinesischen Provinz Guangdong hingewiesen.<sup>16</sup> Beim Aufspüren von SARS-CoV-2 hat es keinen Beitrag leisten können, da GPHIN von Mai 2019 bis August 2020 heruntergefahren wurde.

Neben dem GPHIN hat auch die Big-Data Verarbeitungssoftware HealthMap wie auch ProMED-mail bei der Frühwarnung und Identifizierung von schweren Seuchen beigetragen: Die Entdeckung der Schweinegrippe (H1N1) im Jahr 2009 geht zu einem großen Teil auf HealthMap zurück. Das MERS-Coronavirus konnte durch ProMED-mail im Jahr 2012 identifiziert werden.<sup>17</sup>

Auch bei anderen unregelmäßigen Gesundheitsgefahren auf regionaler Ebene hat sich das GPHIN als Frühwarnsystem als effektiv erwiesen. So wurden zahlreiche Fälle mit einer zunächst unerklärlichen Lungenerkrankungen im Jahr 2019 in Wisconsin, USA aufgespürt. Schließlich konnte diese Lungenerkrankung auf den Konsum von E-Zigaretten, die im Handel erhältlich waren und u. a. illegale Beimischungen enthielten, zurückgeführt werden.<sup>18</sup>

---

14 Vgl. Katzenbach/Ulbricht 2019.

15 Pei et al. 2021.

16 Eckmanns et al. 2019: 2 sowie Wenham 2016.

17 Wenham 2016: 124.

18 Vgl. Tanguay 2019.



### 3 Wandel einer Governance der Seuchenüberwachung

Die in diesem Beitrag formulierten Erkenntnisinteressen thematisieren Veränderungsprozesse im Umgang mit Gesundheitsgefahren. Gemeinsame Vorstellungen zu Gesundheitsgefahren haben sich geändert, sind handlungsleitend geworden und haben neue Strukturen hervorgebracht. Um die Vorstellungen und Normen bei der Entwicklung eines neuen Verständnisses von Gesundheitsgefahren und dem institutionellen Wandel zu verstehen, soll der Sozialkonstruktivismus als theoretischer Rahmen genutzt werden. Für die Untersuchung von Strukturveränderungen in den internationalen Beziehungen sind Normen und Identitäten bedeutende Kategorien. Eine zentrale Annahme des sozialkonstruktivistischen Ansatzes ist die durch Staaten konstruierte soziale Umwelt, wobei die soziale Umwelt durch ihre Konstruierbarkeit grundsätzlich Veränderungen unterliegen kann.<sup>19</sup> Der Fokus des Sozialkonstruktivismus liegt auf den Interaktionen zwischen Staaten, internationalen Organisationen und Zivilgesellschaft. Über Kommunikation teilen diese Akteure Wissen und Bedeutungszusammenhänge. Das geteilte Wissen und die Bedeutungen entwickeln sich mit der Zeit zu festen Strukturen in Form von Normen oder Institutionen.<sup>20</sup> Diese normativen Vorstellungen beeinflussen und verändern wiederum die Interessen, Identitäten und schließlich die Interaktionen von Akteuren, wodurch in einer Art Wechselwirkung zwischen Akteuren und Strukturen<sup>21</sup> sich schließlich wieder Institutionen und Normen verändern.<sup>22</sup>

Um die Interessen, Identitäten und Vorstellungen der an der Gesundheitspolitik beteiligten Akteure und den aktuellen Stand des Prozesses einer neuen Gesundheitssicherheit zu identifizieren, soll deren Governance, innerhalb derer sich die Akteure koordinieren, bestimmt werden. Grundsätzlich bezieht sich der Governance-Begriff auf die möglichen Modi des Regierens, das heißt die Koordinations- oder Steuerungslogiken, die das Zusammenspiel der Akteure Staaten und Organisationen bestimmen. Zu den klassischen Governance-Modi gehören neben der hierarchischen Steuerungslogik (Befehl) auch die Marktlogik (Wettbewerb) und Netzwerke (Verhandlungen).<sup>23</sup> Aus Sicht dieser Theorie wird entlang des ersten Erkenntnisinteresses erörtert, inwieweit aufkommende Big Data Technologien mit der Zeit zu einer neuen Idee, näm-

19 Vgl. Wendt 1999.

20 Müller 1994.

21 Siehe Deitelhoff/Zürn 2016 für eine pointierte Darstellung des »Akteur-Struktur-Problems« in den Internationalen Beziehungen.

22 Deitelhoff/Zürn 2016 sowie Hein et al. 2021.

23 Vgl. Lange 2020a sowie Börzel 2015.

lich zu einem neuen Verständnis von Gesundheitssicherheit und schließlich zu einer weiterentwickelten Steuerung bei der Früherkennung von Gesundheitsgefahren geführt haben. Dem zweiten Erkenntnisinteresse folgend wird diskutiert, inwieweit sich die Strukturen eines Frühwarnsystems im Einklang mit einem Wandel des internationalen Systems derart ergeben haben, dass sich eine Steuerung entlang von Netzwerkstrukturen entwickelt hat. Beide Entwicklungen werden im Folgenden genauer betrachtet.

### 3.1 Wandel des Gefahrenverständnisses durch Big Data

Bis 2005 wurden Ausbrüche von Infektionskrankheiten auf internationaler Ebene ausschließlich durch die Mitgliedsstaaten an die WHO gemeldet. Allerdings galt dieses Überwachungs- und Meldeverfahren entlang der internationalen Gesundheitsvorschriften vor 2005 als unzureichend, da es in den bislang geltenden »International Health Regulations« (IHR) von 1969 offiziell nicht vorgesehen war, dass die WHO auf weitere Informationsquellen zugriff als jene, die ihr von souveränen Staaten übermittelt wurden.<sup>24</sup> Dass dies zu einer unzureichenden Seuchenüberwachung führen kann, zeigte sich beim Ausbruch der Lungenkrankheit SARS 2002/2003, als China sehr verzögert den Pandemieausbruch bekanntgab.<sup>25</sup> SARS beschleunigte schließlich die Überarbeitung der internationalen Gesundheitsvorschriften von 1969.<sup>26</sup>

Seit ihrer Reformierung 2005 sehen die IHR vor, nicht nur staatliche Quellen bei der Seuchenüberwachung zu verwenden, sondern nun den Kreis möglicher Informationsquellen zu erweitern.<sup>27</sup> Gleichzeitig wird die Perspektive auf Bedrohungen neu definiert. Anstelle der alten IHR von 1969, in denen entlang eines Kataloges konkrete Bedrohungen definiert worden sind, verfolgt die WHO nun einen »all risk approach«, der nicht nur natürliche Gesundheitsgefahren umfasst, sondern auch Bioterrorismus, antimikrobielle Resistenzen wie auch die Nahrungsmittelsicherheit international gehandelter Produkte.<sup>28</sup> Abseits dieser Aufzählungen gehen die IHR 2005 einen Schritt weiter und verweisen nun auf einen wesentlich abstrakteren Gefahrenbegriff, der möglichst offen mit den Worten »any public health event of international concern (PHEIC)« beschrieben wird.<sup>29</sup> Die Veränderung der IHR verdeutlicht

24 Vgl. Wenham 2015.

25 Vgl. Söderbaum 2016: 211–213.

26 Wenham 2016: 124, Dion et al. 2015: 211 sowie Eckmanns et al. 2019.

27 Vgl. IHR 2005: Art. 9.

28 Wenham 2016: 126.

29 WHO 2005.

den Wandel von Gesundheitsgefahren entlang einer neuen Idee. Der PHEIC-Gedanke macht deutlich, dass Phänomene, die als Gesundheitsgefahr gelten könnten oder mit ihr in Zusammenhang stehen, aufgespürt werden, wobei gesundheitsgefahren-begünstigende Faktoren, und Gefahrenphänomene selbst größtenteils noch unbekannt sein können.<sup>30</sup> Die Idee Gesundheitsgefahren nach der PHEIC-Vorstellung aufzuspüren, ist zwar nicht direkt an die Big Data-Technologien gekoppelt, die erst nach der PHEIC-Entwicklung umfassend genutzt werden. Jedoch haben bestehende Big-Data-Technologien eine PHEIC-Strategie in den letzten Jahren nennenswert realisieren können – die abzusehende Fortentwicklung dürfte diesen Prozess noch beschleunigen. Big Data verarbeitende Prozesse wie das oben beschriebene Data Mining können Muster und Zusammenhänge von Ereignissen herausfiltern und Hinweise auf neuartige Gefahren geben, Big Data kristallisiert sich damit inzwischen als Ideentreiber für dieses neue Sicherheitsverständnis heraus.

Dabei war SARS 2002/03 nicht Auslöser, sondern eher Beschleuniger dieser Entwicklung. Ausgangspunkt war mit seiner Gründung 1994 das »Program for Monitoring Merging Diseases«, das unter Einbindung der WHO und NGOs internetbasiert frühestmöglich Seuchenausbrüche aufgespürt hat.<sup>31</sup>

Darüber hinaus wartet die durch Digitalisierung getriebene Governance der Seuchenüberwachung mit weiteren Charakteristika auf: Die Entscheidungen, die in der Steuerung von Gesundheitsgefahren getroffen werden, bekamen durch das in den IHR 2005 neu formulierte Verständnis von Gesundheitsgefahren allmählich eine zukunftsorientierte Dimension. Mit zunehmender Durchdringung mit Big Data zeigt sich, dass Entscheidungen anders ausfallen, als dies lange Zeit der Fall war – die Governance zur Abwehr von internationalen Gesundheitsgefahren ist nun durch Algorithmen getrieben. Bei den Möglichkeiten Voraussagen von Gesundheitsereignissen zu treffen und frühestmöglich Gegenmaßnahmen festzulegen, befinden sich die im GPHIN verwendeten Big Data Technologien allerdings eher in den Anfängen: Zwar können bereits Wahrscheinlichkeiten für das Eintreten von Folgeereignissen mithilfe von Data Mining (vgl. Kapitel 2) bestimmt werden.<sup>32</sup> Jedoch wird von technischer Seite eine globale Präventions-/Voraussagestrategie bislang nur sehr begrenzt umgesetzt, da die digitalen Organisationen in ihrem Schwerpunkt noch nicht mit auf Vorhersage ausgerichteten Modellen arbeiten: Predictive Analytics werden, wie oben erörtert, auf Saisonkrankheiten und ihre geographischen Verläufe in den USA angewendet, um Ausbrüche in einem frühen Stadium zu unterbinden. In der globalen Seuchenüberwachung

---

30 Eckmanns et al. 2019: 8.

31 Vgl. Cortell/Peterson 2006: 269.

32 Eckmanns et al. 2019: 8.

jedoch wird dieser Ansatz bislang nicht verfolgt. Dies mag auch an dem Spannungsverhältnis zwischen dem technisch möglichen einerseits und den Budgetbeschränkungen andererseits liegen. Auch wenn von Seiten der WHO angekündigt wird, GPHIN technologisch fortzuentwickeln<sup>33</sup>, wurde GPHIN zuletzt von Mai 2019 bis August 2020 – unter anderem budgetbedingt – heruntergefahren<sup>34</sup>.

### 3.2 Wandel hin zur netzwerkbasierten Governance durch die digitale Organisation GPHIN

Auch abseits der oben diskutierten Big Data-Wirkung auf die Entwicklung des Verständnisses von Gesundheitsgefahren hat das GPHIN die Bedeutung der heute bestehenden netzwerkbasierten Zusammenarbeit mitgeprägt.

Von ihren Anfängen betrachtet gewannen der Kooperationsgedanke und mit ihm die Rolle von International Governmental Organizations (IGOs) in den letzten Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung, wodurch das internationale System das Strukturelement der Anarchie sukzessive abgelegt und sich zunehmend in ein von Global Governance gekennzeichnetes System gewandelt hat<sup>35</sup>: neue Institutionen und zahlreiche Regulierungen machen inzwischen die internationale Politik steuerbarer. Gleichzeitig prägen eine immer größere Zahl von NGOs (CSOs und Unternehmen) und die Partnerschaften und Programme, an denen sie beteiligt sind, die Prozesse über viele Politikfelder der internationalen Politik hinweg. Insbesondere das zweite Kennzeichen einer internationalen, vernetzten Zusammenarbeit zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren und der damit verbundene Kooperationsgedanke finden seinen Ausgangspunkt im GPHIN. Die verstärkte Zusammenarbeit zwischen der WHO und NGOs findet ihren Anfang in der Mitte der 1990er Jahre, als die WHO inoffiziell auf weitere Informationsquellen als die von Nationalstaaten übermittelten Daten für die Überwachung von aufkommenden Gesundheitsgefahren zurückgriff.<sup>36</sup> Um bei der Reaktion von Seuchenausbrüchen nicht nur von der Informationspolitik einzelner Staaten abhängig zu sein und schneller auf Seuchenausbrüche reagieren zu können, setzte die WHO schließlich auf eine Informationsübermittlung jenseits der Nationalstaaten und band NGOs zunehmend in das GPHIN ein.<sup>37</sup> Nach der SARS-Pandemie 2002/2003

---

33 Vgl. Tanguay 2019.

34 Robertson 2021.

35 Vgl. Zürn 2018.

36 Vgl. Wenham 2015: 108 sowie Cortell/Peterson 2006.

37 Ege 2015: 189 sowie Eckmanns et al. 2019.

entschieden sich die WHO und ihre Mitgliedstaaten für eine Neuausrichtung bei der Informationssammlung und legten auch offiziell fest, dass die

»[...] WHO may take into account reports from sources other than [state] notifications or consultations and shall assess these reports according to established epidemiological principals and then communicate information on the event to the state party in whose territory the event is allegedly occurring.«<sup>38</sup>

Auch vor der SARS-Pandemie nahmen NGOs eine bedeutende Rolle beim Aufspüren von Seuchenausbrüchen ein – zwischen der GPHIN-Gründung 1998 und Juli 1999 wurden 274 Meldungen als »disease outbreaks of international concern« festgehalten, wobei 71 Prozent dieser Meldungen im Rahmen dieses Netzwerkes von nicht-staatlichen Quellen stammten. Diese zunehmend breiter werdende Quellenbasis jenseits der Nationalstaaten nutzte die WHO proaktiv: Nach Verifizierung der Gefahrenmeldungen konnte sie die Internationale Gemeinschaft rechtzeitig alarmieren und entsprechend ihres Mandates etwa technische Unterstützung anbieten.<sup>39</sup>

Insgesamt zeigt sich, dass die WHO schon seit etwa 20 Jahren eine Einbindung in Netzwerke mit NGOs anstrebt. Damit bewegt sich die WHO immer mehr weg von einer eindimensionalen Interaktion mit Nationalstaaten, die sie vor allem in ihren Entstehungsjahren war, hin zu einem »orchestretée«, also einem gesundheitsbereitstellenden Gesamtorchester beitragenden Akteur, der in einem Health-Netzwerk eingebunden ist.<sup>40</sup> Hervorzuheben ist dabei, dass das GPHIN durch seinen netzwerkartigen Charakter ein wesentlicher infrastruktureller Treiber für die Gründung des Global Outbreak Alert and Response Network (GOARN) war, weil die bereits bestehenden GPHIN-Verbindungen zwischen der WHO, nicht-staatlichen Akteuren und nationalstaatlichen Institutionen genutzt werden konnten.<sup>41</sup> Das GOARN stellt inzwischen das zentrale Netzwerk der WHO dar, über das etwa 200 Staaten kooperieren, um Krankheitsausbrüchen vorzubeugen. GOARN vernetzt dabei eine große Zahl von Institutionen wie das Robert-Koch-Institut (RKI) oder das US-amerikanische Center of Disease Prevention and Control (CDC) miteinander.<sup>42</sup> Das Big Data Netzwerk GPHIN konnte primär – quasi als institutioneller Treiber – einen Wandel hin zu einer neuartigen netzwerkförmigen Governance, die über die WHO im Rahmen des GOARN koordiniert wird, mitprägen. Ini-

38 IHR 2005, Art. 9; vgl. auch Wenham 2016: 126.

39 Kamradt-Scott 2015: 83 f.

40 Vgl. Hanrieder 2015 sowie Lange 2020b und Hein et al. 2021.

41 Wenham 2015: 107 f.

42 Vgl. RKI 2021.

tiert durch das GPHIN wurde zwischen Mitte der 1990er bis zur Änderung der IHR 2005 eine Governance zur Seuchenüberwachung etabliert, die sich durch eine netzwerkbasierte, von Kooperation geprägte Koordination auszeichnet. Insofern war das Big Data Projekt, das durch Ideen einer global-netzwerkartigen Zusammenarbeit entstanden ist, auf institutioneller Ebene mindestens genauso bedeutsam für die strukturelle Entwicklung einer Global Health Governance, die sich nun über das GPHIN durch einen netzwerkartigen Charakter auszeichnet.<sup>43</sup>

#### 4 Fazit

Die Digitalisierung ist bislang insbesondere über zwei Wege in der internationalen Seuchenüberwachung angekommen. Zum einen haben Big Data als digitaler Treiber eine neue Vorstellung von Gesundheitsgefahren befördert, zum anderen haben Netzwerke der digitalen Seuchenüberwachung als institutionelle Treiber zu einem neuen Verständnis von netzwerkorientierter Governance beigetragen. Der Prozess ist keineswegs abgeschlossen. Predictive Analytics, mit deren Hilfe auf Basis historischer Daten auf zukünftige Ereignisse geschlossen werden könnte, fehlt bislang in den hier vorgestellten digitalen Akteuren.

Im Hinblick auf die COVID-19-Pandemie zeigt sich beim Einsatz von großen Datenmengen der Zielkonflikt zwischen den Rechten eines Einzelnen und einer effektiven Pandemieeindämmung. Ein prominentes Beispiel stellt Taiwan dar: Dort gehört die Überwachung der Quarantäne über individuelle Mobilfunkdaten zum Instrumentarium des taiwanesischen Staates. Mobilfunkdaten stehen ebenfalls zur Verfügung, um Menschenmassen aufzuspüren und im Sinne des Social Distancing aufzulösen. Zudem haben die taiwanesischen Behörden die Datenbanken der Krankenversicherung an die Einreisedatenbank gekoppelt. Mit dieser Datenzusammenführung sollte insbesondere das medizinische Personal automatisch informiert und damit geschützt werden, wenn sie Patienten aus einem Risikogebiet behandeln. Alle drei genannten Maßnahmen haben sich als sehr wirksam erwiesen und maßgeblich zu einer erfolgreichen Pandemiesteuerung Taiwans beigetragen<sup>44</sup>. Zugleich setzt diese hochwirksame Pandemiesteuerung einen umfangreichen Eingriff in die persönlichen Bewegungs- und Krankheitsdaten der Bevölkerung voraus und schränkt damit individuelle Datenschutzrechte in der Pandemiezeit erheblich ein. Getrieben durch die Erfahrungen mit der SARS-Pandemie 2002/2003 ist

43 Vgl. den Beitrag von Frederike van Oorschot in diesem Band.

44 Martin 2020: 816 f.

in Taiwan das Bewusstsein für ein bestehendes Spannungsverhältnis zwischen eingeschränkten Rechten und der Wirksamkeit von Maßnahmen im politisch-gesellschaftlichen Diskurs vergleichsweise weit vorangeschritten und die Bevölkerung ist bereit, auf viele ihrer individuellen Datenschutzrechte im Zuge einer effektiv(er)en Pandemiebekämpfung zu verzichten<sup>45</sup>. Inwieweit dies für Deutschland und die Europäische Union ebenfalls zutrifft, welche Verschiebungen es hierbei durch die Corona-Pandemie gegeben hat und ob beziehungsweise in welchem Umfang und mit welchen Begrenzungen (Stichwort Predictive Analytics/Policing) dies wünschenswert wäre, stellen – auch vor dem Hintergrund sich immer weiterentwickelnder technischer (Überwachungs-) Möglichkeiten – spannende und äußerst relevante Fragen für zukünftige Forschungsarbeiten in diesem Feld dar.

## Literaturverzeichnis

- Börzel, Tanja A. 2015: Theorizing Regionalism: Cooperation, Integration, and Governance. In: Börzel, Tanja A./Risse, Thomas (Hg.): *The Oxford Handbook of Comparative Regionalism*. Oxford, University Press: 41–63.
- Cortell, Andrew P./Peterson, Susan 2006: Dutiful agents, rogue actors, or both? Staffing, voting rules, and slack in the WHO and WTO. In: Hawkins, Darren/Lake, David/Nielson, Daniel/Tierny, Michael (Hg.): *Delegation and Agency in International Organizations*. Cambridge, University Press.
- Deitelhoff, Nicole/Zürn, Michael 2016: *Lehrbuch der Internationalen Beziehungen*. Per Anhalter durch die IB-Galaxis. München, Beck.
- Dion, Marie/Abdelmalik, Philip/Mawudeku, Abla 2015: Big Data and the Global Public Health Intelligence Network (GPHIN). In: *Canada communicable disease report* 41 (9): 209–214.
- Eckmanns, Tim/Füller, Henning/Robert, Stephen 2019: Digital Epidemiology and global health security; an interdisciplinary conversation. In: *Life Sciences, Society and Policy* 15 (2): 1–13.
- Ege, Jörn 2015: *Verwaltungsautonomie in internationalen Organisationen: Eine deskriptiv-vergleichende Analyse*. Wiesbaden, Springer.
- Hanrieder, Tine 2015: WHO orchestrates? Coping with competitors in global health. In: Abboth, Kenneth/Genschel, Philipp/Snidal, Duncan/Zangl, Bernhard (Hg.): *International Organizations as orchestrators*. Cambridge, University Press: 191–213.

---

45 Vgl. Martin 2020: 818.

- Hein, Wolfgang/Bärnighausen, Till/Lange, Thomas/Villarreal, Pedro A. 2021: Access to Medicines: The WHO's Contested Authority by Non-State Actors' Alliances With Member States. Working Paper [im Begutachtungsprozess].
- IHR – International Health Regulations 2005. <https://www.who.int/publications/i/item/9789241580496> (abgerufen am 11. 05. 2021).
- Kamradt-Scott, Adam 2015: Managing Global Health Security. The World Health Organization and Disease Outbreak Control. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Katzenbach, Christian/Ulbricht, Lena 2019: Algorithmic Governance. In: Internet Policy Review. *Journal of Internet Regulation* 8 (4): 1–19.
- Lange, Thomas 2020a: Beyond the ›ASEAN-Way‹? Third-Sector Driven Governance Along SARS and Haze Pollution. In: *Journal of Global Health Governance*, Special Issue: Climate Change and Global Health Governance: 129–140.
- Lange Thomas 2020b: Beyond the ›Global‹ in Global Health Governance? Emerging Health Regionalism and Polycentric Order. In: SSRN Working Paper Series. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3724332> (abgerufen am 10. 07. 2021).
- Lange, Thomas/Daum, Ralf 2017: Open-Data-Konzepte und ihr Innovationspotential am Beispiel des Gesundheitswesens und des Öffentlichen Sektors. In: *Meißner Hochschulschriften* 6: 102–115.
- Martin, Nicolas 2020: Corona-Eindämmung in Taiwan. Nur digitale Tools? *DUD – Datenschutz und Sicherheit* 12 (2020): 815–818.
- Müller, Harald 1994: Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 1 (1): 15–44.
- Pei, Sen/Teng, Xian/Lewis, Paul/Shaman, Sheffrey 2021: Optimizing respiratory virus surveillance networks using uncertainty propagation. In: *Nature Communications* 12: 1–10.
- RKI – Robert-Koch-Institut 2021. [https://www.rki.de/DE/Content/Institut/Internationales/GOARN/GOARN\\_node.html](https://www.rki.de/DE/Content/Institut/Internationales/GOARN/GOARN_node.html) (abgerufen am 11. 05. 2021).
- Robertson, Grant 2021: Canada's international pandemic alert back in operation, more than 400 days after falling silent. In: *The Globe and Mail*. <https://www.theglobeandmail.com/canada/article-canadas-international-pandemic-alert-back-in-action-more-than-40/> (abgerufen am 20. 05. 2021).
- Söderbaum, Frederik 2016: Rethinking Regionalism. London, Palgrave.
- Tanguay, Florence 2019: GPHIN – Global Public Health Intelligence Network. [https://http://www.who.int/docs/default-source/eios-gtm-2019-presentations/tanguay-phac---eios-gtm-2019.pdf?sfvrsn=8c758734\\_2](https://http://www.who.int/docs/default-source/eios-gtm-2019-presentations/tanguay-phac---eios-gtm-2019.pdf?sfvrsn=8c758734_2) (abgerufen am 01. 04. 2021).
- Wendt, Alexander 1999: *Social Theory of International Politics*. Cambridge, University Press.



- Wenham, Clare 2015: GPHIN, GOARN, gone? The role of the World Health Organization in global disease surveillance. In: Davies, Sara/Youde, Jeremy (Hg.): *The Politics of Surveillance and Response to Disease Outbreaks: The New Frontier for States and Non-state Actors*. London, Routledge: 107–120.
- Wenham, Clare 2016: Digitalizing Disease Surveillance: The Global Safety Net? In: *Journal of Global Health Governance* 10 (2): 124–136.
- WHO – World Health Organization 2005. <https://www.who.int/ihr/procedures/pheic/en/> (abgerufen am 14. 04. 2021).
- Zürn, Michael 2018: Contested Global Governance. In: *Global Policy* 9 (1): 138–145.



# Digitale Selbstwirksamkeit

## Zum Entwicklungspotenzial der neuen Medien für die demokratische Öffentlichkeit

Magnus Schlette

**Hashtags** #Demokratie #Medienwandel #Freiheit #Ethik #Öffentlichkeit #Selbstwirksamkeit #Zivilgesellschaft #Demokratiethorie

**Abstract** Eine der zentralen ethischen und demokratiethoretischen Fragen, die sich für die Gegenwart stellen, lautet, welche Bedeutung die technologische Entwicklung der digitalen Medien für die Mobilisierung des bürgerschaftlichen Engagements zur Nutzung politischer Gestaltungsmöglichkeiten in unserer Gesellschaft besitzt. Mit anderen Worten: Welche Bedeutung hat der Medienwandel für die Demokratie als Lebensform? Diese Frage stellt sich vor dem Hintergrund einer Krise der Öffentlichkeit, die sich in der Gegenwart unter anderem in wachsender Politikverdrossenheit bekundet. In dieser Situation regt der Aufsatz zu einer historischen Reflexion des Öffentlichkeitsbegriffs im demokratiethoretischen Diskurs zu der ältesten westlichen Demokratie an. Sowohl Alexis de Tocqueville, der große französische Analytiker der noch vergleichsweise jungen amerikanischen Demokratie, als auch John Dewey, der bedeutendste US-amerikanische politische Intellektuelle der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts, wurden unter seinen jewei-

ligen historischen Bedingungen mit Phänomenen der Politikverdrossenheit und der Gefährdung der repräsentativen Demokratie durch eine unartikulierte Öffentlichkeit konfrontiert. Und sowohl Tocqueville als auch Dewey setzten auf die ihrer Zeit technologisch verfügbaren Medien, um das bürgerschaftliche Engagement zu befördern. Nach einer exemplarischen Auseinandersetzung mit den Öffentlichkeitsbegriffen Tocquevilles und Deweys stellt der Aufsatz die US-amerikanische politische Gegenwartsphilosophin Danielle Allen in die Tradition Tocquevilles und Deweys, indem er zeigt, dass sie die bereits für Tocquevilles und Deweys Interesse an der Bewahrung der Demokratie entscheidende Problemdiagnose aufgreift: Die Bürger:innen müssen dazu in der Lage sein, Erfahrungen politischer Selbstwirksamkeit zu machen, um eine Bindung an die und Verpflichtung gegenüber der Demokratie zu entwickeln. Die Öffentlichkeit ist der Ort dieser Selbstwirksamkeit, öffentliche Selbstwirksamkeit eine Erfahrung politischer Freiheit. Und Allen argumentiert für eine grundsätzlich neue Konzeptualisierung politischer Öffentlichkeit, um dem Potential der digitalen Medien für die Gestaltung der Demokratie gerecht werden zu können.

## 1 Einleitung

Die westlichen Gesellschaften befinden sich zur Zeit in einer Lage, die wiederholt als ›Krise der Repräsentation‹ oder sogar schon als ›Postdemokratie‹ bezeichnet worden ist.<sup>1</sup> Das Selbstverständnis der westlichen Gesellschaften, das von der Idee der demokratischen Partizipation ihrer Bürger:innen an der politischen Gestaltung des Gemeinwesens geprägt ist, wird durch wachsende Politikverdrossenheit einer Bewährungsprobe ausgesetzt. Politikverdrossenheit äußert sich allenthalben nicht nur in politischer Enthaltung von erprobten Verfahren der Mitbestimmung, sondern auch in einer fragwürdigen Wechselwirkung zwischen dem Verlust an Bereitschaft zu diskursiver Verständigung über gesellschaftliche Streitpunkte einerseits und einer emotionsgeleiteten Polarisierung politischer Meinungen andererseits. Die Kohäsionskraft der Öffentlichkeit als Ort wechselseitiger Anerkennung im Austausch von Perspektiven, Erwartungen und Überzeugungen auf der Grundlage des Bewusstseins staatsbürgerlicher Gemeinsamkeit scheint nachzulassen. So gesehen ist die Krise der westlichen Gesellschaften eine Krise der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Allerdings täuscht der Eindruck, der mancherorts vermittelt wird, dass es sich dabei um ein neues Phänomen handle. Insbesondere in der Ideengeschichte der ältesten westlichen Demokratie ist die Instabilität der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ein wiederkehrender Topos. Allerdings stellt sich heute insbesondere die Frage, welchen Einfluss die digitalen Medien sowohl auf die Gefährdung wie die Bewahrung und Belebung der Öffentlichkeit haben.

Im Folgenden soll an exemplarischen Texten, die jeweils im Abstand von circa 90 Jahren verfasst wurden, das Problembewusstsein der US-amerikanischen Diskussion pointiert werden, und zwar jeweils immer mit einem Seitenblick auf die spezifischen medialen Ressourcen der Öffentlichkeit: Alexis de Tocquevilles ingeniose Analyse der US-amerikanischen Demokratie in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts führte zu der These, dass die Krisenanfälligkeit der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ein Strukturproblem der repräsentativen Demokratie hervortreten lasse (2). John Dewey knüpft in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts der Sache nach an Tocquevilles Problembewusstsein an, denn er argumentiert, dass sich unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft die von Tocqueville diagnostizierten Schwächen der Demokratie umso dramatischer hervorkehren (3). Weder Tocqueville noch Dewey sind bekanntlich Gegner der repräsentativen Demokratie, beide vielmehr beseelt von einem Ideal demokratischer Partizipation, das gelingen-

---

1 Michelsen/Walter 2013; Crouch 2008; Crouch 2021.

de Repräsentation in einer starken Zivilgesellschaft fundiert und diesem Ideal auch die öffentlichen Medien – zur Zeit Tocquevilles nur das Printmedium, zur Zeit Deweys auch schon Radio und Film – in den Dienst stellt. Das verbindet die beiden mit der politischen Philosophin Danielle Allen, die in den 10er Jahren des 21. Jahrhunderts danach fragt, welchen Beitrag die digitalen Medien zur Vitalisierung der Zivilgesellschaft und diese wiederum zur Vitalisierung der repräsentativen Demokratie zu leisten vermögen, und eine Antwort parat hält, die mit den von Tocqueville und Dewey diagnostizierten Schwächen der Demokratie rechnet (4). Alle drei gehen von der kontexttranszendierenden Aussagekraft ihrer Analysen aus, um daraus allgemeine Schlussfolgerungen über die Zukunft der Demokratie zu ziehen.

## 2 Alexis de Tocqueville und die Janusköpfigkeit der *opinion publique*

Francis Lieber, Inhaber des ersten Lehrstuhls für Politikwissenschaften am Columbia College, der späteren Columbia University, würdigte den französischen Aristokraten Alexis de Tocqueville in seinen Vorlesungen mit den Worten, keine Amerikaner:in habe das eigene Land und seine Kultur bislang besser beschrieben als er.<sup>2</sup> Tatsächlich ist Tocquevilles Jugend- und Hauptwerk *De la démocratie en Amérique*, dessen beide Bände 1835 und 1840 erschienen, bis heute eine Referenzgröße der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Gesellschaft geblieben.<sup>3</sup> Ihrerseits namhafte Krisendiagnostiker:innen der amerikanischen Demokratie der Gegenwart wie Robert Bellah und Robert Putnam ließen sich für die Analysen ihrer eigenen Standardwerke von Tocqueville inspirieren.<sup>4</sup> Ihre Warnung vor einem Zerfall der zivilgesellschaftlichen Grundlagen der Demokratie variiert ein Grundanliegen, das erstmals Tocqueville mit dem Begriff der Zivilgesellschaft verband: dass die Demokratie in lokalen, sozial und politisch engagierten Vereinen und Assoziationen, in denen die Bürger:innen einander begegnen und einen gemeinsamen Raum der Kooperations- und Verständigungsbereitschaft erkunden, eine ihrer zentralen Bestandsvoraussetzungen besitzt. Damit avanciert Tocqueville rückblickend zu einem Vordenker des Kommunitarismus.

Tocqueville hatte Amerika Anfang der 1830er Jahre gemeinsam mit seinem Freund Gustave de Beaumont bereist. In seiner in mehreren Bänden publizier-

---

2 Lieber 1860.

3 Krause 2021.

4 Bellah et al. 1985; Putnam 2000.

ten Studie *De la démocratie en Amérique*<sup>5</sup>, die von Henry Reeve unmittelbar nach der französischen Veröffentlichung ins Englische übersetzt wurde, hatte er seine empirischen Beobachtungen gesammelt, systematisiert und in eine allgemeine Demokratietheorie überführt. Eine zentrale Pointe der Schlussfolgerungen, die Tocqueville aus seinen Erfahrungen zog, besteht darin, dass die politischen Institutionen der Demokratie, die gesellschaftlichen Lebensbedingungen und die Sitten des Landes in enger Wechselwirkung miteinander stehen. So würden die demokratischen Lebensbedingungen die Ausbildung bestimmter Sitten begünstigen, die ihrerseits ebenso Einfluss auf die politische Ordnung des Landes nehmen wie umgekehrt. In dem komplexen Gefüge von Staatsform, gesellschaftlichen Lebensbedingungen und »the whole moral and intellectual state of a people«<sup>6</sup> komme der Verwirklichung des Gleichheitsideals eine herausragende Bedeutung zu. Das Egalitätsprinzip manifestiere sich auf allen drei Ebenen: in der Gesellschaft, auf der Ebene sittlicher Einstellungen und in der politischen Ordnung.

Dabei gehe der entscheidende Impuls von der Gesellschaftsform aus: Die Auswanderer und Auswanderinnen hätten Europa nicht nur geographisch hinter sich gelassen, als sie Richtung Amerika in See stachen. Auch das Ständesystem mit seinen Privilegien sei auf dem alten Kontinent zurückgeblieben.<sup>7</sup> Erbschaftsbedingte Unterschiede seien nach und nach durch ein entsprechendes Erbfolgerecht eingeebnet worden. Die Schere zwischen Armen und Reichen sei deutlich geringer als in den europäischen Gesellschaften, Vermögensbildungschancen seien weitgehend ebenso gleich wie Bildungschancen; es habe sich ein gewisses mittleres Bildungsniveau (*middling level of human understanding*) entwickelt.<sup>8</sup> Konsequenterweise ergibt sich für Tocqueville aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Neuen Welt das Prinzip oder Dogma der Volkssouveränität auf der politischen Ebene. Wenn es ein Land auf Erden gebe, in dem man hoffen dürfe, das Dogma der Volkssouveränität in seinem wahren Wert zu würdigen und in seiner Wirkung aufs Staatsleben zu studieren, so sei dieses Land Amerika; während der Kolonialzeit habe es sich *bottom up*, »in secret«<sup>9</sup>, gleichsam unter dem Radar der britischen Verwaltung,

---

5 De Tocqueville 1835/1840. Tocquevilles Amerika-Buch ist rezeptionsgeschichtlich schnell vom US-amerikanischen Diskurs als ein zentraler Bestandteil der eigenen Ideengeschichte adoptiert worden (vgl. Krause 2021). Im Folgenden wird aus einer der beiden US-amerikanischen Standardübersetzungen: der Übersetzung von Arthur Goldhammer in der Ausgabe der *Library of America* zitiert.

6 De Tocqueville 2004: 331.

7 De Tocqueville 2004: 14.

8 De Tocqueville 2004: 59.

9 De Tocqueville 2004: 63.

von den Gemeinden aus über die Provinziallandtage ausgebreitet, bis es in der Revolution von der Gemeinde auf die Regierung übergegriffen habe.<sup>10</sup> Heute habe das Prinzip der Volkssouveränität in Amerika alle denkbaren Entwicklungsstufen durchlaufen und sei in ein System der umfassenden Selbstverwaltung und Selbstherrschaft<sup>11</sup> gemündet, so Tocqueville 1835.

Die besondere Stärke der amerikanischen Demokratie verdanke sich – über die Prinzipien von Rechtsstaatlichkeit, Repräsentation und Gewaltenteilung hinaus<sup>12</sup> – der föderalen Struktur des Landes und der Institution des Geschworenengerichts. Während der Föderalismus dezentrale Formen der kommunalen Selbstverwaltung unterstütze, bekleide die Geschworenenbank (*jury*) »a certain number of citizens chosen at random«<sup>13</sup> vorübergehend »with a kind of magistracy«<sup>14</sup> und lasse so alle fühlen,

»that they have duties toward society and a role in its government. By forcing men to be concerned with affairs other than their own, it combats individual egoism, which is to societies what rust is to metal«.<sup>15</sup>

Föderalismus und Geschworenengericht befördern Tocqueville zufolge also gleichermaßen den Bürger:innensinn<sup>16</sup> und wirken damit in einer für die Bewahrung der Demokratie konstruktiven Weise auf die Sitten der Bürger:innen ein.

Auf diese Weise steuerten die institutionellen Arrangements der Demokratie den Negativeffekten gegen, welche die gesellschaftliche und politische Durchsetzung des Gleichheitsideals auf die Einstellungen der Bevölkerung ausübe. Denn die demokratische Gesellschafts- und Staatsform begünstige die Verbreitung eines eigentümlichen Junktims aus Konformismus und Individualismus, das die politischen Institutionen auszuhöhlen drohe. Die demokratische Umsetzung des Gleichheitsprinzips leiste nämlich einer zwiefachen Selbstbezüglichkeit im Weltverhältnis der Bürger:innen Vorschub: Einerseits suche jeder Mensch dank seiner Gewissheit, als Gleicher unter Gleichen in

10 De Tocqueville 2004: 63 f.

11 De Tocqueville 2004: 64: »[...] society acts by itself and on itself. No power exists but within its bosom.«

12 Tocqueville lobt insbesondere die Befugnis der Bundesgerichte, per Mehrheitsbeschluss erlassene Gesetze als verfassungswidrig wieder aufzuheben zu können. De Tocqueville 2004: 113–115.

13 De Tocqueville 2004: 313.

14 De Tocqueville 2004: 316.

15 De Tocqueville 2004: 316.

16 Krause 2017: 326–330, 343–350.

den ihn angehenden Belangen selbst urteilen zu können und zum Urteil nicht minder befähigt zu sein als der Nachbar, seine Überzeugungen in sich selbst zu bilden, anstatt sich auf die vermeintliche Expertise oder Kompetenz seines Nächsten zu verlassen; andererseits sei jedem das eigene Wohlbefinden das nächste seiner Ziele, da unter Gleichen die Vorstellung der Hingabe an höhere, die einzelnen Gleichen transzendierende Werte und Ordnungen an Plausibilität verlören. Führe die eine Form der Selbstbezüglichkeit in den Konformismus, so die andere in den Individualismus.

Den Weg in den Konformismus beschreiten die Menschen laut Tocqueville durch ihre Unterwerfung unter die öffentliche Meinung. Die Verinnerlichung des Egalitätsprinzips, durch die die Menschen immer weniger geneigt sind, bei ihrer Überzeugungsbildung der vermeintlichen Expertise ihrer Nächsten zu vertrauen, führt so fast zwangsläufig zu einer Orientierung am Majoritätsprinzip, der zufolge allein die Mehrzahl der Gleichen über die Geltung von Überzeugungen entscheide. Denn voraussichtlich »there is more enlightenment and wisdom in an assembly of many than in the mind of one«<sup>17</sup>. Und die öffentliche Meinung verkörpere die Autorität der Mehrheit.<sup>18</sup> Da die Menschen gleichermaßen misstrauisch gegenüber der beanspruchten epistemischen Autorität ihresgleichen und überfordert vom eigenen Anspruch einer sozusagen autarken Meinungsbildung sind, befürchtet Tocqueville, dass sich ein mutloser Mainstream der ›schweigenden Mehrheit‹ ausbilden werde, die eben schweigt, weil sie die Abweichung von dem fürchtet, was alle für richtig befinden. Den Individualismus wiederum führt Tocqueville auf die Tendenz des demokratischen Zeitalters zurück, die Hingabe an Ideale und die Verpflichtung gegenüber einer fraglos vorgegebenen hierarchischen Ordnung gegen eine privatistische Haltung einzutauschen,

»that disposes each citizen to cut himself off from the mass of his fellow men and withdraw into the circle of family and friends, so that, having created a little society for his own use, he gladly leaves the larger society to take care of itself.«<sup>19</sup>

Es ist nun diese eigentümliche Verbindung von Konformismus und Individualismus, die laut Tocqueville der Demokratie gefährlich werden kann. In seiner Diskussion der Sitten, die die amerikanische Bevölkerung auszeichnen, betont Tocqueville, er sei überzeugt,

---

17 De Tocqueville 2004: 284.

18 De Tocqueville 2004: 491.

19 De Tocqueville 2004: 585.



»that even the most favorable geographical location and the best laws cannot maintain a constitution in spite of mores, whereas mores can turn even the most unfavorable locations and the worst laws to advantage.«<sup>20</sup>

Aber gerade die gesellschaftlichen Lebensweisen und politischen Errungenschaften der Demokratie begünstigen – das jedenfalls ist Tocquevilles Befürchtung, die in vielen Passagen seines Buches nicht fern davon ist, in schwärzesten Pessimismus umzuschlagen – die Ausbildung ausgerechnet solcher Grundhaltungen der Bürger:innen zum gesellschaftlichen Leben, die in eine neue Form der Despotie führen könnten. Denn die Verbindung aus der Unterwerfung unter die öffentliche Meinung und der Pflege einer privatistischen Alltagskultur führe dazu, die politische Gestaltung des Gemeinwesens ganz dem demokratischen Souverän zu überlassen und sich in die Obhut eines vermeintlich fürsorglichen Verwaltungsstaates zu begeben, der die Interessen der Einzelnen schon vertreten werde, da er dazu durch die Mehrheit per regelmäßig stattfindender Wahlen befugt und verpflichtet worden sei.

»In vain will you ask the same citizens whom you have made so dependent on the central government to choose the representatives of that government from time to time. This use of their freedom to choose – so important yet so brief and so rare – will not prevent them from slowly losing the ability to think, feel, and act on their own and thus from sinking gradually beneath the level of humanity.«<sup>21</sup>

Tocqueville sieht eine Art der Unterdrückung aufziehen, die mit nichts zu vergleichen sei, was ihr in der Welt vorausging: die milde Despotie einer Vormundschaftsgewalt, die mit einem Netz kleiner, verwickelter, enger und einheitlicher Regeln die Oberfläche der Gesellschaft überziehe<sup>22</sup> und den Menschen allmählich alle Freiheiten der Gestaltung ihres Gemeinwesens entziehe. Seine Befürchtung nimmt um fünfzig Jahre Friedrich Nietzsches edlen Furor gegen die moderne demokratische Massengesellschaft vorweg, die auf die Kultivierung des sich selbst dementierenden ›letzten Menschen‹ hinauslaufe.<sup>23</sup> Freilich setzt er, ganz anders als Nietzsche, aber ganz ähnlich wie nach

20 De Tocqueville 2004: 356.

21 De Tocqueville 2004: 820 f.

22 De Tocqueville 2004: 819: »The sovereign, after taking individuals one by one in his powerful hands and kneading them to his liking, reaches out to embrace society as a whole. Over it he spreads a fine mesh of uniform, minute, and complex rules, through which not even the most original minds and most vigorous souls can poke their heads above the crowd.«

23 Nietzsche 1988, 18 ff. Vgl. Reschke 1992. Dass Nietzsches Kritik der modernen demokratischen Massengesellschaft keine abstrakte Negation der Demokratie bedeutet, sondern an dem Ideal der Stärkung individueller Selbstbestimmung orientiert ist, wurde in einer liberalen Rezeptionstradition seiner Philosophie wiederholt betont. Vgl. Owen 1995; Cavell 2004: Kap. 11.

ihm John Dewey,<sup>24</sup> auf die Zivilgesellschaft als einer Quelle des Einflusses auf die demokratischen Sitten und als Korrektiv der öffentlichen Meinung einer schweigenden Mehrheit. Schon die institutionellen Arrangements des Föderalismus und des Geschworenengerichts arbeiten laut Tocqueville dem Geist des mehrheitshörigen Privatismus entgegen, da sie die Menschen animieren, öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Aber diesen institutionellen Arrangements müsse eine lebendige Kultur des Kooperativismus entgegenkommen, um sie mit Leben zu füllen. »If men are to remain civilized, or to become so, they must develop and perfect the art of associating to the same degree that equality of conditions increases amongst them.«<sup>25</sup>

Beispiele, die es Tocqueville besonders angetan haben, sind die Abstinenzbewegung, die sich seinerzeit in unzähligen Mäßigungsvereinen über das Land verbreitet und organisiert, sowie die Gefängnisbewegung mit ihrem Engagement für die Seelsorge, die körperliche Gesundheit und die gesellschaftliche Reintegration der Gefangenen.<sup>26</sup> Freiwillige Zusammenschlüsse und Vereinigungen wie diese kämen nicht nur direkt der Demokratie zugute, insofern sie dem Gemeinwohl dienen, sondern darüber hinaus und vor allem deshalb, weil sie in den Beteiligten das Gefühl der gesellschaftlichen Selbstwirksamkeit durch gegenseitige Wirkung aufeinander künstlich hervorrufen<sup>27</sup>; die Zusammenschlüsse würden in der Demokratie die mächtigen Einzelnen ersetzen, die die Gleichheit der Lebensbedingungen zum Verschwinden gebracht habe. Hinzu komme, dass die Bürger:innen die Erfahrung machen, durch Zusammenschluss ihr Eigeninteresse besser verfolgen zu können als durch isoliertes Handeln. So stellt Tocqueville denn auch fest, dass die Amerikaner:innen mit der Lehre vom wohlverstandenen Eigeninteresse fast alle ihre Handlungen deuten würden.

*»They will obligingly demonstrate how enlightened love of themselves regularly leads them to help one another out and makes them ready and willing to sacrifice a portion of their time and wealth for the good of the state.«<sup>28</sup>.*

Die kooperative Verfolgung der Einzelinteressen wirke sich auf die Gewohnheiten der Menschen aus, bilde sie indirekt zur Tugend der Rücksichtnahme auf die Interessen ihrer Nächsten heran und entwickle in ihnen einen Sinn von Gemeinschaftlichkeit.

24 Vgl. den nächsten Abschnitt des Aufsatzes »John Dewey und die Krise der Öffentlichkeit«.

25 De Tocqueville 2004: 599.

26 Siehe Krause 2017: 264.

27 De Tocqueville 2004: 598.

28 De Tocqueville 2004: 611.

Da die Selbstwirksamkeit der Bürger:innen von ihrem Vermögen des Zusammenschlusses abhängt, setzt Tocqueville nicht nur auf Selbstorganisation der Gemeinden in dezentralen Verwaltungsstrukturen und auf ein großzügiges Vereinsrecht, das den Menschen ihre Assoziation erleichtert, sondern auch auf die Pressefreiheit. Denn die Printmedien würden es den Einzelnen gestatten, »to call all of his fellow citizens and fellow men to his aid. The printing press has hastened the progress of equality and is one of its best correctives«<sup>29</sup>. Sie begünstigt demnach die Kommunikation, die die Menschen in gemeinsamer Sache zusammenführt. Die Pressefreiheit sei insbesondere in demokratischen Ländern ein kostbares Gut. Tocqueville hat mit dieser Einschätzung zweierlei im Blick: Einerseits löse die Egalisierung die Menschen aus den geburtlichen Bindungen, in denen die Ständegesellschaft sie »natürlicherweise« mit ihresgleichen in Verbindung halte, andererseits führe die Individualisierung der Menschen zu ihrer Absonderung voneinander. Dieser Tendenz werde durch die Presseorgane entgegengewirkt; Tocqueville sieht in ihnen unverzichtbare Medien der Überwindung von Vereinzelung und Isolation. Als Medium der Erzeugung von Selbstwirksamkeit durch Zusammenschluss sei die Presse das demokratische Werkzeug der Freiheit.<sup>30</sup>

Tocquevilles Kritik am Individualismus und seine enthusiastische Aufnahme des amerikanischen Vereinswesens sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass für ihn die *raison d'être* der Demokratie in der Selbstwirksamkeit ihrer Bürger:innen liegt. Unabhängigkeit, Kraft und Originalität des Individuums sind ihm unveräußerliche Werte. Die öffentliche Meinung ist in der Demokratie Tocqueville zufolge janusköpfig. In einem Volk der schwachen und kleinmütigen Bürger:innen spiegele sie die konformistischen Neigungen einer schweigenden Mehrheit wider, die ihre politische Macht vollständig an ihre Repräsentant:innen delegiert hat und sich im Vertrauen auf die Fürsorglichkeit eines alle Lebensbereiche reglementierenden zentralistischen Verwaltungsstaates auf die Verfolgung ihrer privaten Interessen beschränkt. In einem Volk der »great men«<sup>31</sup> sei sie dagegen Ausdruck des Bewusstseins kooperativer Selbstwirksamkeit der Individuen, die in Verfolgung ihrer rechtverstandenen Eigeninteressen und zur Beförderung des Gemeinwohls zueinanderfinden und im Zusammenschluss ihre individuelle Handlungsmächtigkeit erfahren.

---

29 De Tocqueville 2004: 825.

30 De Tocqueville 2004: 825.

31 De Tocqueville 2004: 829.

### 3 John Dewey und die Krise der Öffentlichkeit

Tocquevilles Analyse der öffentlichen Meinung hat ein zentrales Problem demokratischer Gesellschaften aufgedeckt: Diese drohen durch den Konformitätsdruck der Mehrheit und die ›Schweigespирale‹<sup>32</sup> einer antizipatorischen Anpassung des Einzelnen an die unterstellte Mehrheit die Diversität tatsächlicher Interessen und Perspektiven zu unterschlagen und sich damit der Legitimationsgrundlage ihrer politischen Ordnung zu berauben. Hellsichtig erkennt Tocqueville, dass die Orientierungslosigkeit des Einzelnen in den gesellschaftlich relevanten Belangen einerseits und seine Selbstbeschränkung auf das eigene Prosperitätsstreben andererseits sich zu einer ihrer selbst unbewussten, gleichsam schlummernden und daher auch machtlosen Öffentlichkeit aufsummieren. Eine solche Öffentlichkeit ist nicht mehr als ein Resonanzboden ihrer gewählten Vertreter:innen und darüber hinaus den Manipulationsinteressen von Schmeichlern ausgeliefert,<sup>33</sup> die ihre privaten Interessen als öffentliche camouflieren. Mit seiner Analyse evoziert Tocqueville ein Problem, das erst unter den Bedingungen der Massendemokratie in den industrialisierten Gesellschaften des 20. Jahrhunderts wirklich dringlich geworden ist und sich zudem zu Beginn des 21. Jahrhunderts durch die Social Media dann noch verschärft hat.

Vor dem Hintergrund der weltpolitischen Krise, in die der Aufstieg des Faschismus in Europa die demokratische Idee geführt hatte, wendet sich die amerikanische Diskussion der 20er Jahre der Frage nach der Verlässlichkeit der Öffentlichkeit zu. Der Journalist Walter Lippmann hatte sich gleich mit einer ganzen Reihe von Buchpublikationen zum Problem der Öffentlichkeit zu Wort gemeldet. 1925 erscheint *The Phantom Public*, dessen Titel die Absicht des Autors verrät, die Vorstellung, »that either voters are inherently competent to direct the course of affairs or that they are making progress toward such an ideal«<sup>34</sup>, als Trugbild zu entlarven. Im Januar 1926 wiederum hält John Dewey im Kenyon College, Ohio, eine Reihe von Vorlesungen, die er ein Jahr später unter dem Titel *The Public and its Problems* veröffentlicht. Das Buch ist als eine Replik auf Lippmann zu verstehen und übt eine grundsätzliche Kritik an dessen Öffentlichkeitsbegriff.<sup>35</sup> Sowohl Lippmann als auch Dewey vertreten einen funktionalen Öffentlichkeitsbegriff, demzufolge die Öffentlichkeit aus

---

32 Allen 1991.

33 De Tocqueville 2004: 257.

34 Lippmann 1993: 28 f.

35 Dewey hatte *The Phantom Public* bereits in der Zeitschrift *New Republic* rezensiert. Dewey 1984, Bd. 2: 213–220. Zur Lippmann-Dewey-Kontroverse als einer Kontroverse über das Verhältnis von Expertokratie und Demokratie vgl. Brown 2009: Kap. 6.

dem Kreis derjenigen besteht, die von indirekten Handlungsfolgen Dritter in problematischer Weise betroffen sind. Staatlich organisiert ist eine Öffentlichkeit demzufolge dann, wenn entsprechende Regelungen die Berücksichtigung der Betroffenenperspektiven dauerhaft institutionell gewährleisten; demokratisch ist die staatliche Organisation der Öffentlichkeit wiederum, wenn sie die Betroffenen in die Berücksichtigung ihrer Perspektiven selbst mit einbindet. Während aber Lippmann den Betroffenen über die Wahl politischer Interessenvertreter:innen hinaus keine aktive Gestaltungsrolle in der Demokratie zutraut, wird ihnen von Dewey ein hohes Maß politischer Verantwortung übertragen.

Lippmann lässt fast kein gutes Haar an der Öffentlichkeit.<sup>36</sup> Die Masse der Bürger:innen sei »altogether too numerous, too complicated, too obscure in their effects to become the subject of any continuing exercise of public opinion«<sup>37</sup>. Sie sei über die anstehenden politischen Probleme nur mangelhaft informiert und auch intellektuell wenig belastbar, darüber hinaus durch eine Vielzahl miteinander konkurrierender Interessen charakterisiert, die nicht unter einen Hut zu bringen seien; zudem werde der öffentliche Standpunkt – hier greift Lippmann auf, was bereits Tocqueville betonte – von »spurious members« der Bürgerschaft getrübt, »who are really acting to bend the rule in their favor while pretending or imagining that they are moved only by the common public need that there shall be an acceptable rule«<sup>38</sup>. Den einzigen Vorzug der Öffentlichkeit sieht Lippmann darin, als »reserve force«<sup>39</sup> gegen offensichtlichen politischen Machtmissbrauch die Stimme zu erheben. Die Erziehung der öffentlichen Meinung bestehe in der Herausbildung der erforderlichen Urteilskraft, um diejenigen politischen Akteure zu erkennen und mit öffentlichen Ämtern zu betrauen, die voraussichtlich zu einer Krisenlösung beitragen können. »For when public opinion attempts to govern directly it is either a failure or a tyranny.«<sup>40</sup> Es sei Aufgabe der Regierung, die Bekundungen der Öffentlichkeit in differenzierte, wissenschaftlich informierte und detailkundige Politik zu übersetzen.

Dewey stimmt mit Lippmanns Diagnose sehr weitgehend überein. Er führt auch eine Reihe von sozialstrukturellen Ursachen für die Fragmentierung, Unartikuliertheit und Schwäche der gegenwärtigen Öffentlichkeit an, die er mit Lippmann und anderen Intellektuellen seiner Zeit teilt. Das moderne Leben sei durch Rationalisierung und Kapitalisierung der Arbeitsprozesse ebenso ge-

---

36 Die folgende Darstellung orientiert sich stark an Antić 2018, Kap. 2.

37 Antić, 2018: 31.

38 Antić, 2018: 101.

39 Antić, 2018: 59.

40 Antić, 2018: 60 f.

kennzeichnet wie durch die ökonomische Anregung des Massenkonsums zum Zwecke kontinuierlichen wirtschaftlichen Wachstums. Die USA, so Dewey in einer Serie von Aufsätzen, die er um die Zeit seiner Veröffentlichung von *The Public and its Problems in The New Republic* unter dem Titel »Individualism, Old and New« publiziert hat,

*»has steadily moved from an earlier pioneer individualism to a condition of dominant corporateness. The influence business corporations exercise in determining present industrial and economic activities is both a cause and a symbol of the tendency to combination in all phases of life«<sup>41</sup>.*

Dewey bezeichnet die durch Industrie und Handel revolutionierte Vergesellschaftungsform der Menschen, die aus ihren traditionellen, überschaubaren Gemeinschaften herausgelöst und in neue, von der ökonomischen Rationalität dominierte Assoziationen gezwungen werden – unter Anspielung auf den Titel einer damals einflussreichen Publikation des britischen Sozialpsychologen Graham Wallas – als ›Great Society‹:<sup>42</sup>

*»The new technology applied in production and commerce resulted in a social revolution. The local communities without intent or forecast found their affairs conditioned by remote and invisible organizations. The scope of the latter's activities was so vast and their impact upon face-to-face associations so pervasive and unremitting that it is no exaggeration to speak of ›a new age of human relations‹. The Great Society created by steam and electricity may be a society, but it is no community. The invasion of the community by the new and relatively impersonal and mechanical modes of combined human behavior is the outstanding fact of modern life.«<sup>43</sup>*

Entscheidend für das Antlitz der modernen Öffentlichkeit ist laut Dewey, dass die neuen sozialen Aggregationsformen des Handelns die engen Grenzen wechselseitiger Bekanntschaft der Akteur:innen miteinander überschreiten und gesellschaftlich relevante Folgen zeitigen, die von den Akteur:innen nicht mehr überblickt werden können. Von diesen sozialstrukturellen Lebensbedingungen her erschließt sich Dewey auch das Versagen der Öffentlichkeit. Das Leben in den räumlich maximal verdichteten Großstädten und die Arbeit in den Fabriken nehme Dimensionen möglicher Handlungsfolgen an, die auch von den Betroffenen immer weniger durchschaubar seien; wie die Handlungsfolgen der vielfach vernetzten Transaktionen in der industrialisierten Massen-

---

41 Dewey 1984, Bd. 3: 58.

42 Wallas 1914.

43 Dewey 1927: 98.

gesellschaft sei auch die Öffentlichkeit pluralisiert und in ständigem Wandel begriffen, sie bestehe aus einer weitgehend anonymen Anzahl von Bürger:innen in ständig wechselnden Allianzen.

»There is too much public, a public too diffused and scattered and too intricate in composition. And there are too many publics, for conjoint actions which have indirect, serious and enduring consequences are multitudinous beyond comparison, and each one of them crosses the others and generates its own group of persons especially affected with little to hold these different publics together in an integrated whole.«<sup>44</sup>

Die Grunderfahrung der Betroffenen sei daher die der Selbstunwirksamkeit, die Erfahrung, wie es Charlie Chaplin so prägnant in *Modern Times* veranschaulicht hat, in die Zahnräder einer großen undurchschaubaren Maschine hineingeraten zu sein, die sich von ihnen weder anhalten noch justieren lasse. Die Erfahrung der Selbstunwirksamkeit spricht Dewey mit der sozialpsychologischen Diagnose des Gefühls der »hollowness«<sup>45</sup> an, der Leere und Sinnlosigkeit. Die demokratische Öffentlichkeit sei »largely inchoate and unorganized«<sup>46</sup>, weil die Betroffenen, aus denen sie sich bildet, keine Stimme haben, mit der sie sich artikulieren können, und keine Erfahrung ihrer möglichen Selbstwirksamkeit als Öffentlichkeit machen, die ihnen das Bewusstsein vermittelt, an der Entwicklung der Gesellschaft beteiligt zu sein. Direkter Ausdruck der Erfahrung von Selbstunwirksamkeit sei die Gleichgültigkeit gegenüber den Wahlen,<sup>47</sup> wachsende intellektuelle Uniformität und ein Rückzug in die private Prosperitätsorientierung.<sup>48</sup> In den »United States, Incorporated«<sup>49</sup> habe sich der Individualismus der Pioniere in die »pecuniary culture«<sup>50</sup> des ökonomischen Liberalismus mit der Maxime der Gewinnmaximierung durch die Befriedigung materieller Güter verwandelt. »Prosperity is our God« – wie Dewey es in seinem Essay »A Critique of American Civilization« auf den Punkt bringt.<sup>51</sup>

Die entscheidende Differenz zwischen Lippmann und Dewey besteht darin, dass Lippmann den miserablen Zustand der Öffentlichkeit als Grund dafür anführt, die Masse der Bevölkerung vom Zentrum des politischen Handelns fern

44 Dewey 1927: 137.

45 Dewey 1927: 135.

46 Dewey 1927: 109.

47 Dewey 1927: 122.

48 Dewey 1927: 139.

49 Dewey 1984, Bd. 3: 58.

50 Dewey 1984, Bd. 3: 49.

51 Dewey 1984, Bd. 3: 140.

zu halten, während er für Dewey einen Grund für die Radikalisierung des demokratischen Projekts darstellt, einen Grund für seine politische Vision, die ›Great Society‹ in eine ›Great Community‹ zu verwandeln: Das vorletzte Kapitel seines Buches widmet sich der »Search for the Great Community« und das letzte den Methoden, die einzuschlagen seien, damit die Öffentlichkeit sich selbst zu finden vermöge. Die Pointe dieser Differenz liegt dabei auf der Bedeutung, die die beiden Intellektuellen der Erfahrung der Selbstwirksamkeit der Bürger:innen für eine funktionierende Demokratie einräumen.

Diese Bedeutung ist im Falle Lippmanns gering zu veranschlagen. Die grasierende politische Apathie ist für ihn nicht die Folge mangelnder Selbstwirksamkeit, sondern der *Grund*, ihr diese institutionell zu verweigern. Folgen wir Lippmann, dann gehört die Erfahrung politischer Selbstwirksamkeit nicht zu den Dingen, die den Menschen wirklich wichtig sind. Er reklamiert für seine Theorie einen nüchternen Realismus, der davon Abstand nimmt, die Bürger:innen zu überfordern, »[f]or it is the pursuit of their special affairs that they are most interested in«<sup>52</sup>. Da ihnen für die Verfolgung der öffentlichen Angelegenheiten nicht nur Kompetenz, Ausdauer und Information, sondern auch der nötige Wille fehlten, sei sie den gewählten Vertreter:innen sowie den Expert:innen zu überlassen, die deren politisches Handeln flankieren.<sup>53</sup> Dewey dagegen ist überzeugt, dass die Demokratie auf eine gestalterisch anspruchsvolle Öffentlichkeit angewiesen ist und die Bürger:innen diesen Gestaltungsspielraum um ihrer persönlichen Selbstverwirklichung willen auch ausnutzen würden, wenn sie sich erst einmal als Öffentlichkeit gefunden hätten.

Die ideale demokratische Öffentlichkeit stellt Dewey zufolge eine intrinsische Wechselbeziehung zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl, zwischen dem Standpunkt des Einzelnen und dem Standpunkt des Kollektivs her:

»From the standpoint of the individual, it consists in having a responsible share according to capacity in forming and directing the activities of the groups to which one belongs and in participating according to need in the values which the groups sustain. From the standpoint of the groups, it demands liberation of the potentialities of members of the group in harmony with the interests and goods which are common. Since every individual is a member of many groups, this specification cannot be fulfilled except when different groups interact flexibly and fully in connection with other groups.«<sup>54</sup>

52 Dewey 1927: 189.

53 Zu dieser Verlagerung der Öffentlichkeit an die Peripherie des politischen Handelns passt auch Lippmanns Unterscheidung zwischen »agents« und »bystanders«, die die indirekt von einem Handeln Betroffenen der zweiten Gruppe zuordnet. Lippmann 1993: 30–43.

54 Dewey 1927: 147.



Dewey entwirft hier einen Begriff der kooperativen Selbstverwirklichung auf dem Wege öffentlicher Selbstwirksamkeit in Belangen, die alle Mitglieder der Gesellschaft – auch in Verfolgung ihrer persönlichen Interessen – betreffen.<sup>55</sup>

Die Eingangsvoraussetzung kooperativer Selbstverwirklichung im öffentlichen Raum ist nun, dass die problematischen Handlungsfolgen, die der Untersuchung und Bearbeitung bedürfen, zunächst einmal angemessen identifiziert werden müssen.

»But ›we‹ and ›our‹ exist only when the consequences of combined action are perceived and become an object of desire and effort, just as ›I‹ and ›mine‹ appear on the scene only when a distinctive share in mutual action is consciously asserted or claimed.«<sup>56</sup>

Die Erfahrung der Selbstwirksamkeit beginnt damit, dass die Bürger:innen ihre eigene Betroffenheit wahrnehmen und lernen, die in die *Problemwahrnehmung* gleichsam eingekapselten Bedürfnisse und Werte so zu artikulieren, dass sie bei der Problemlösung berücksichtigt werden. Dafür reicht es Dewey zufolge nicht aus, dass sie ihren politischen Repräsentant:innen und der Entourage der Expert:innen die Vollmacht der Problemlösung erteilen. Vielmehr sind die Betroffenen angehalten, sich zum Ziele gleichsam einer Dauerwachheit zu vergemeinschaften, mit der sie die politische Bewältigung gesellschaftlicher Probleme mitgestalten, begleiten und beurteilen. Natürlich können nicht alle einzelnen Betroffenen in der Öffentlichkeit hörbar werden, aber sie sollen sich Dewey zufolge gerade nicht mit ihrer Repräsentation durch das Parlament begnügen,<sup>57</sup> sondern sich in vielfältiger Weise gesellschaftlich organisieren. Recht verstanden zählen dazu ebenso basisdemokratische Bewegungen in der Art von *Occupy* oder *Fridays for Future* wie zivilgesellschaftliche Organisationen von den Kirchen über die Vereine bis zu den Stiftungen.<sup>58</sup> Damit legt es sich nahe, zur Charakterisierung von Deweys Öffentlichkeitsbegriff von der Raummetapher eines spezifischen Orts des Politischen auf Prozessmetaphern umzustellen wie diejenige einer klugen Kanalisierung der »streams of social action«<sup>59</sup>, die Dewey selbst benutzt, um zu illustrieren, was eine organisierte Öffentlichkeit ausmacht. Die Bearbeitung indirekter problematischer Handlungsfolgen muss man sich als einen zirkulären Untersuchungsprozess den-

55 Die sozialontologischen Voraussetzungen für diese Theorie der Öffentlichkeit können hier nicht nachvollzogen werden. Dazu vorzüglich Hartmann 2003: 278–289.

56 Dewey 1927: 152 (Hervorhebung d. Verf.).

57 Dewey befürchtet im Übrigen, dass das amerikanische Zwei-Parteien-System anfällig für Lobbyismus ist und sich so »intermediary groups« zwischen die Betroffenen und ihre politischen Vertreter schieben. Dewey 1927: 119 f.

58 Antić 2018: 249 f.; Zamora 2016.

59 Dewey 1927: 131.

ken, in dem die Öffentlichkeit den Entscheidungsträger:innen Impulse zur politischen Veränderung gibt, deren Handeln wiederum von der Öffentlichkeit geprüft wird, die dann im Lichte des praktischen Bewährungsgrades politischer Problemlösungen ihre Situationswahrnehmung justiert und erneut zur Geltung bringt. Entscheidend ist für die Artikulation der Öffentlichkeit nicht ein bestimmter abgrenzbarer Raum, sondern die Intensität, Form und Koordination der unterschiedlichen Stimmen, die sich zu Gehör bringen.

Das Bindemittel dieser prozessual verstandenen Öffentlichkeit ist für Dewey, wie schon für Tocqueville in seiner Auffassung von den Voraussetzungen demokratischer Willensbildung, die Kommunikation. Dabei verdient Deweys zeichentheoretischer Kommunikationsbegriff Aufmerksamkeit, zu dessen Illustration er sich wiederum einer Prozessmetapher bedient:

*»Combined activity happens among human beings; but when nothing else happens it passes as inevitably into some other mode of interconnected activity as does the interplay of iron and the oxygen of water. [...] Only when there exist signs or symbols of activities and of their outcome can the flux be viewed as from without, be arrested for consideration and esteem, and be regulated.«<sup>60</sup>*

Es gibt ein strukturelles Passungsverhältnis zwischen der sequentiellen Struktur des Handelns und der sequentiellen Struktur der Semiose, in die das Handeln überführt wird. Erst wenn problematisches Handeln in Kommunikationsflüsse mündet, nimmt es Bedeutung in einem potentiellen Klärungsprozess an, der wiederum in neues, problemlösendes Handeln übergehen kann. Der Bereich der *signs* oder *symbols* ist dabei weiter zu verstehen als der der Sprache, da er alle möglichen Ausdrucksformen umfasst, in denen sich die Betroffenenperspektiven handlungswirksam artikulieren können.

*»A community thus presents an order of energies transmuted into one of meanings which are appreciated and mutually referred by each to every other on the part of those engaged in combined action. ›Force‹ is not eliminated but is transformed in use and direction by ideas and sentiments made possible by means of symbols.«<sup>61</sup>*

Der gesamte Bereich der Kultur wird auf diese Weise als symbolische Ressource politischer Problemlösungen zugänglich; Problemwahrnehmungen können sich durch Protestsongs ebenso wie durch Tänze, durch Aktionskunst ebenso wie durch Lyrik, durch eine Sitzblockade nicht minder als durch eine parlamentarische Rede artikulieren.

60 Dewey 1927: 152 (Hervorhebung von ›flux‹ d. Verf.).

61 Dewey 1927: 153.

Tocquevilles Lob der Pressefreiheit wird von Dewey aber nicht nur multi-medial erweitert, indem er alle symbolischen Artikulationsmedien berücksichtigt,<sup>62</sup> in denen sich Bedeutungszusammenhänge zur Beförderung der Öffentlichkeit vermitteln lassen, sondern es wird darüber hinaus auch noch medientechnologisch differenziert. Neben den Printmedien nimmt Dewey in den 20er Jahren das Radio und bereits den Film als politische Kommunikationsmittel wahr. Allerdings attestiert er diesen Technologien, in der kapitalistischen Gesellschaft nahezu ausschließlich zu Werbung, Propaganda und zu Zerstreuung durch die Stimulierung von Sensationen eingesetzt zu werden.<sup>63</sup>

#### 4 Danielle Allen und das *flow dynamics model* der digitalisierten Öffentlichkeit

Die Auseinandersetzung mit den beiden Klassikern der Theoriegeschichte zur amerikanischen Demokratie ist wertvoll, weil beide aus jeweils unterschiedlichen historischen Zusammenhängen heraus durchaus vergleichbare Rückschlüsse auf die institutionellen Bedingungen einer funktionierenden demokratischen Ordnung gewonnen haben. Beide setzen das Ziel des demokratischen Projekts in die Entfaltung des Individuums und beide sind der Auffassung, dass dieses Ziel auf dem Wege der Erfahrung politischer Selbstwirksamkeit erreicht wird. Wenn auch Deweys funktionaler Öffentlichkeitsbegriff differenzierter ist als derjenige Tocquevilles, so gründen doch beide eine ›gute‹ Öffentlichkeit in Erfahrungen politischer Selbstwirksamkeit, beide erkennen die Bedeutung der Öffentlichkeit für die Demokratie an und beide identifizieren die sich in einer gut organisierten Öffentlichkeit artikulierende Selbstwirksamkeit der Bürger:innen in ihrer im weiteren Sinne zivilgesellschaftlichen Aktivität. Beide machen aber auch die Erfahrung, dass die Demokratie, als Lebensform wie als politische Ordnung, durch eine unartikulierte Öffentlichkeit gefährdet ist, dass die öffentliche Meinung auch eine Gefahr sein kann. Während der französische Aristokrat Tocqueville diese Gefahr in den 1830er Jahren trotz seiner Sympathien für die Demokratie vor allem aus den immanenten Widersprüchen der Verwirklichung des Gleichheitsideals ableitet, führt Dewey sie neunzig Jahre später auf die sozialstrukturellen Änderungen zurück, die die amerikanische Gesellschaft durch Industrialisierung und ökonomische Rationalisierung mit erheblichen sozialpsychologischen Konsequenzen verwandelt haben. Schließlich ist beiden die Bedeutung der

---

62 Allerdings hatte Tocqueville auch bereits ein Gespür für die demokratietheoretische Einschlägigkeit der Literatur. De Tocqueville 2004: 538–568.

63 Vgl. Dewey 1927: 168 f.

Medien für eine gute Organisation der Öffentlichkeit bewusst, wobei Tocquevilles Beobachtungen sich auf die Rolle der Printmedien beschränken, während Dewey bereits die technischen Innovationen von Funk und Film im Blick hat. In ihnen schlummere das Potential der Öffentlichkeit als eines kommunikativen Untersuchungs- und Klärungsprozesses, der die von dem Handeln Dritter in problematischer Weise Betroffenen verbindet, ihnen Stimme und Einfluss bei der Gestaltung des politischen Gemeinwesens verschaffen kann. Dewey bettet dabei die Medien in ein zeichentheoretisches Kommunikationskonzept ein, das weit genug gefasst ist, um allen kulturellen Ausdrucksformen der Bürger:innen politisches Gewicht im Raum der Öffentlichkeit zu verleihen. Wie wir sehen werden, folgt Danielle Allen Dewey auf diesem Weg, um neunzig Jahre später der demokratietheoretischen Bedeutung der Social Media gerecht werden zu können.

Blicken wir aus der Gegenwart auf die Zeit Deweys zurück, dürfte der sozialstrukturelle Wandel, den die westliche Welt und speziell die USA seit der Präsidentschaft Wilsons und Coolidges erlebt haben, den Entwicklungen nicht nachstehen, die die 20er Jahre von der Ära Jacksons trennt, in der Tocqueville seine Amerikareise unternahm. Der Hochphase der Industrialisierung, die Dewey verarbeitet, ist parallel zum Aufstieg des Dienstleistungs- und Informationssektors eine seit mittlerweile drei Dekaden andauernde Deindustrialisierung des amerikanischen Rust Belt gefolgt – mit enormen sozialen Verwerfungen.<sup>64</sup> Aber auch ein maßgeblicher kultureller Destabilisierungsfaktor der Demokratie, das Problem des Rassenkonflikts, das bereits Tocqueville in seinem Amerikabuch auf der Agenda hatte, trägt zur andauernden gesellschaftlichen und ökonomischen Marginalisierung eines Großteils der amerikanischen Bevölkerung bei – trotz mittlerweile des ersten schwarzen Präsidenten in der vorvergangenen Amtszeit und der gegenwärtigen Vize-Präsidentin. Hinzu kommen wachsende Zweifel an der Zukunftsfähigkeit des politischen Systems. Wirtschaftliche und politische Ungleichheit sind dabei in komplexer Weise verschränkt.<sup>65</sup> Bereits Dewey spricht in *The Public and its Problems* die Gefahren des Lobbyismus für die Demokratie an, die er im Parteiensystem angelegt fand; heute sind die sogenannten *Super-PACs* nur ein augenfälliges Beispiel für die Berechtigung seiner Sorge.<sup>66</sup> Und schließlich sind die nationalen

---

64 Packer 2014.

65 Bartels 2010.

66 Als *Political Action Committees* (PACs) werden Organisationen bezeichnet, die von Einzelpersonen Geld zur Unterstützung oder Bekämpfung des Wahlkampfes von Kandidat:innen sammeln, die sich um ein politisches Amt bewerben. Zwei Gerichtsentscheidungen des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten machten es im Jahr 2010 unter Berufung auf das Recht auf freie Meinungsäußerung möglich, dass spezielle *Political Action Committees*, sogenannte *Super-PACs*, auch unbegrenzte Geldmittel von Unternehmen und Verbänden an-

Probleme dichter denn je in globale Problemkonstellationen verwoben, am augenfälligsten mit Blick auf die soziale und wirtschaftliche Bewältigung der Klimakrise.

Dass auch die Öffentlichkeit in keiner guten Verfassung ist, belegen die bereits anfangs benannten und viele andere Publikationen zu den einschlägigen Phänomenen einer Krise der Demokratie, die auch in den USA zu verzeichnen sind. Insbesondere die unversöhnlich anmutende Polarisierung der Bevölkerung zwischen dem konservativ-republikanischen Heartland und den liberal-demokratischen Küstenregionen ist bedenklich. Denn trotz der Mobilisierung einer ungewohnten Anzahl an Wähler:innen bei den letzten Präsidentschaftswahlen und Tendenzen einer Vitalisierung der Demokratischen Partei ›von unten‹ seit Bernie Sanders' gescheiterter Präsidentschaftsvorwahl gegen Hilary Clinton drückt sich in der Polarisierung weltanschaulicher Lager ein Verfall der politischen Kultur aus, die Dewey als unverzichtbar für die Demokratie erachtet hatte: einer Kultur des Kooperativismus, des Perspektivenaustauschs und der Interessenvernetzung im Dienste des Gemeinwohls. Dieser Verfall wiegt umso schwerer vor dem Hintergrund einer ungeheuren Diversifizierung der Öffentlichkeit seit der Zeit Deweys: eine Vielzahl ganz unterschiedlicher kultureller Identitäten trifft aufeinander, die sich nicht ohne weiteres dem Assimilationsideal der ›one nation under God‹ fügen wollen, sondern die Anerkennung von Differenz beanspruchen.

Der Auseinandersetzung mit Tocqueville und Dewey können wir vor allem zwei Stichworte entnehmen, die wiederum neunzig Jahre später, in unserer Gegenwart, zur Problemsensibilisierung in der erneut völlig veränderten Situation beitragen. Diese Stichworte sind einerseits ein weiter Begriff der Zivilgesellschaft, der das politische Potential aller kulturellen Formen der Assoziation unter den Bürger:innen erfasst, und andererseits die Selbstwirksamkeit der Öffentlichkeit durch die Ermöglichung einer maximal partizipativen Kommunikation, die diesen Assoziationen Stimme und Einfluss verschafft. Eine der zentralen Fragen, die sich für die Gegenwart stellen, lautet, welche Bedeutung die technologische Entwicklung der digitalen Medien für das mit diesen Stichworten verbundene Ideal einer Mobilisierung des bürgerschaftlichen Engagements zur Nutzung der politischen Gestaltungsmöglichkeiten in der Demokratie besitzt. Mit anderen Worten: Welche Rolle kommt den digitalen Medien in der Demokratie als Lebensform zu? Die folgenden Überlegungen wenden sich den Ergebnissen einer Arbeitsgruppe zu, die Danielle Allen

---

nehmen dürfen, wenn die Mittel nicht direkt an die Kandidat:innen, Parteien oder andere PACs weitergeleitet werden. Vgl. dazu Garrett 2016: 22: »As with most campaign finance issues, whether Congress decides to take action on the super PAC issue, and how, will likely depend on the extent to which super PAC activities are viewed as an exercise in free speech by independent organizations versus thinly veiled extensions of individual campaigns.«

und Jennifer S. Light ins Leben gerufen haben und deren Ergebnisse sie vor wenigen Jahren unter dem Titel *From Voice to Influence. Understanding Citizenship in a Digital Age* veröffentlicht haben. Das Ziel des Bandes ist es, wie die Herausgeberinnen in der Einleitung in Rückbesinnung auf Walt Whitmans berühmte *Democratic Vistas* bekennen, »to ›breathe new breaths of life‹ into our basic conceptions of democracy«<sup>67</sup>. Als theoretisches Gravitationszentrum der unterschiedlichen Beiträge benennen sie

»an ideal of egalitarian participatory democracy, which is oriented toward how people who live together – whether locally or globally – shape their worlds together, especially in conditions of diversity, working both through and outside of political institutions«<sup>68</sup>.

Dabei ziehen sie den Begriff der bürgerschaftlichen Handlungsmächtigkeit (*civic agency*) dem der Bürgerschaft vor, da es ihnen nicht um formale Mitgliedschaft geht, sondern um Aktivitäten, durch die die Menschen politische Wirksamkeit entfalten.

Mit dem Verständnis von Bürgerschaft als bürgerschaftlicher *agency* stehen sie der Sache nach ebenso in der Tradition Deweys wie mit ihrer Verortung bürgerlicher Selbstwirksamkeit diesseits einer Unterscheidung zwischen Kultur und Politik und der Konzeptualisierung der öffentlichen Sphäre als Kommunikationsprozess, der Menschen Stimme und Einfluss verschafft.<sup>69</sup> Die digitalen Medien sind Allen, Light und den anderen Autor:innen zufolge von entscheidender demokratietheoretischer Bedeutung, weil sie die Zugangsmöglichkeiten insbesondere marginalisierter Gruppen zum Kommunikationsprozess revolutionieren. Unter Bedingungen der kulturellen und sozialen Diversifizierung von Lebensbedingungen und Lebensweisen verstehen sie die digitalen Medien darüber hinaus als das Bindemittel, das es ermöglicht eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven auf ein alle betreffendes Problem zu fokussieren. Dabei sprechen die Mitwirkenden des Bandes weder mit einer Stimme, noch beanspruchen sie alle Aspekte der Digitalisierung der Öffentlichkeit abzudecken. So werden beispielsweise die Gefahren der Falschinformation, der Zersplitterung der Öffentlichkeit in Teilöffentlichkeiten, die ausgewählte Informationsblasen lediglich als Resonanzraum bereits bestehender Emotionen oder Meinungen nutzen, zwar gesehen, aber sie stehen nicht im Zentrum der Betrachtung. Außerdem werden Fragen sowohl zur Sammlung von Daten über das Verhalten von Mediennutzern, ihrer Kontroll- und Rege-

67 Allen/Light 2015: 6.

68 Allen/Light 2015: 5.

69 Die Bezüge zu Dewey stellt Noelle McAfee in ihrem Beitrag heraus. Vgl. McAfee 2015: 281; 288.

lungsbedürftigkeit als auch zur Ökonomisierung der Informationsmedien, zu ihren Eigentumsverhältnissen und zu Tendenzen der Monopolisierung global operierender Medienkonzerne hier allenfalls benannt, aber nicht behandelt.<sup>70</sup> Das Augenmerk des Bandes liegt eindeutig auf dem Potential der digitalen Medien, zur Erfahrung der Selbstwirksamkeit der Bürger:innen und damit zur Ausbildung einer einflussstarken Öffentlichkeit beizutragen, ohne dass die Schattenseiten ihrer bisherigen gesellschaftlichen Implementierung grundsätzlich bestritten würden.

Aus der Sammlung der Beiträge sei hier Danielle Allens Vorschlag einer Rekonzeptualisierung der öffentlichen Sphäre als dynamischer Diskursfluss (*discourse flow*) herausgegriffen, da er im Ausgang von den unterschiedlichen Fallstudien des gemeinsamen Forschungsprojekts Erfahrungen der Selbstwirksamkeit, die durch die bürgerschaftliche Assoziation via digitale Medien gemacht werden können, in ein theoretisches Modell überführt. Allen stellt ihr Modell gegen das in der politischen Philosophie der Gegenwart einflussreiche Öffentlichkeitsideal der deliberativen Demokratie.<sup>71</sup> Dessen raummetaphorische Engführung des Begriffs der öffentlichen Sphäre auf institutionalisierte Räume des politischen Handelns berücksichtige als Ressource politischer Entscheidungsfindung allein den rationalen Diskurs des wechselseitigen Gebens und Nehmens von Gründen für die Erhebung politischer, sei es veritativer oder normativer Geltungsansprüche, mit den entsprechenden Zugangsvoraussetzungen für den Eintritt in diese öffentlichen Räume, ob es sich dabei nun um das Parlament, um Stadt- und Gemeinderatsversammlungen, um Parteitage oder Sitzungen der Verbände handelt. Damit aber würde eine künstliche Trennung zwischen dem Kulturellen und dem Politischen und eine Reduzierung des Politischen auf einen bestimmten Diskursmodus in Kauf genommen, die das Spektrum der politisch relevanten Kommunikation nicht erfassen könne. Allen optiert daher für die Ersetzung der Raummetapher durch die Prozessmetapher des Flusses mit variabler Dynamik und stets wechselnden Kanalisierungen.

Die Kernidee hinter ihrem Modell besteht in der Kategorisierung des Diskurses als entweder »wirkmächtig« (*influential*) oder »ausdrucksstark« (*expressive*).

---

70 Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Benjamin Held zu Shoshanas Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism* (Zuboff 2019).

71 Allen 2015. Allen profiliert ihr Modell auf dem Wege der Kontrastierung mit (der Entwicklung von) Jürgen Habermas' Öffentlichkeitsverständnis. Diese überaus interessante Gegenüberstellung, mit der sie eine bereits in einem früheren Buch begonnene Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Habermas fortsetzt, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Vgl. Allen 2015: 179–183; Allen 2004: Kap. 5.

»Taken together, the two categories, ›influential‹ and ›expressive‹ discourse, make visible forms of political participation that have been obscured by the more traditional focus on political ›spaces‹, which has typically brought with it focus only on those discursive streams that flow through political institutions.«<sup>72</sup>

Als wirkmächtig kategorisiert Allen diejenigen Diskurse, die entweder – wie bereits im Standardmodell der Öffentlichkeit – durch politische bzw. rechtliche Institutionen oder aber durch andere gesellschaftlich maßgebliche Institutionen (wie Nichtregierungsorganisationen) oder auch durch soziale Bewegungen (wie die Bürgerrechtsbewegung) fließen, oder die kulturelle Veränderungen dadurch initiieren, dass sie auf individuelle Entscheidungen der Bürger:innen Einfluss nehmen (wie die bereits von Tocqueville bewunderte Abstinenzbewegung oder die Anti-Raucher-Kampagnen seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts). Die ausdrucksstarken Diskurse wiederum fließen Allen zufolge durch alle unterschiedlichen Arten von Gemeinschaften, von familiären, ethnischen oder sozialen Netzwerken über Erziehungsinstitutionen bis zu Berufsverbänden.

Entscheidend ist nun für Allen, dass diese beiden Diskursstränge – der wirkmächtig entscheidungsorientierte wie der vergemeinschaftend ausdrucksorientierte – nicht strikt separiert werden können:

»In some cases, a given message circulates simultaneously through structural-decision-making streams and through community-building streams; in other cases, a given message may circulate first, for example, through the flows of a particular expressive community and only later through structural decision-making mechanisms.«<sup>73</sup>

Kurz gesagt: Allen konzipiert ein weites Öffentlichkeitsmodell, in dem sich Diskurse der expressiven Gemeinschaftsbildung einerseits und der reflexiven Entscheidungsfindung andererseits wechselseitig stimulieren. So konnte der jugendkulturelle Zugang zu folk music in den 60er Jahren im kollektiven Maßstab individuelle Identitätsbildungen stimulieren, die wiederum in soziale Bewegungen wie die Anti-Vietnam-Bewegung mündeten und über symbolische Formen des Widerstands gegen die Außenpolitik der USA Einfluss auf das Regierungshandeln nahmen; symbolisches Ausdruckshandeln wie die Verbreitung von Bildern und Videosequenzen über weiße Polizeigewalt gegen Afroamerikaner:innen mobilisieren in den letzten Jahren identitätsbildende Vergemeinschaftungen wie die Black Lives Matter-Bewegung, die ihrerseits

---

72 Allen 2015: 179.

73 Allen 2015: 184.



Druck auf die Parteien ausüben, dem Problem des Rassismus in den USA politisch mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

»Importantly, when identity formation leads to shifts in solidarities and group alliances, then the identity-forming discourse also enters into the decision-making flows to affect the collective-action space. The expressive discourse loop and the decision-making discourse loop flow together and are constantly remaking and reconstituting each other.«<sup>74</sup>

Die binäre Unterscheidung zwischen Kultur und Politik wird demnach hinfällig.

Öffentlichkeiten lassen sich nun laut Allen anhand von drei Parametern hinsichtlich ihres Potentials unterscheiden, die beiden Diskursarten in ein produktives Wechselverhältnis zu setzen: »As in the case for fluids, we can speak of the ›volume‹ of discursive activity and of the ›velocity‹ and ›viscosity‹ of the flows.«<sup>75</sup> Das Volumen (volume) diskursiver Aktivität lasse sich in Begriffen der Anzahl von in einen Diskurs fließenden Wörtern bzw. der auf einen Diskurs verwendeten Zeit messen – wobei die Anzahl von Wörtern und die Zeiteinheit aufeinander abbildbar sind; die Geschwindigkeit des Diskurses (velocity) wird quantifizierbar durch die Zeit, die ein bestimmtes Wort bzw. ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Mem benötigt, um von einem kommunikativen Kontext in einen anderen überzuwandern – zum Beispiel die Zeit, die zwischen der Verwendung des Begriffs ›Polizeigewalt‹ durch grass roots-Bewegungen und seiner Aufnahme in der mainstream-Presse oder durch Parlamentarier in ihren Parlamentsreden verstreicht. Unter Viskosität (viscosity) wiederum versteht Allen die Reibungskräfte, die den Kommunikationsfluss verzögern, die also beeinflussen, ob Menschen sich öffentlich und vergemeinschaftend ausdrücken können, welche Chance sie haben, dafür Gehör zu finden und wie geschmeidig die Übergänge zwischen dem expressiven und dem wirkmächtigen Diskurs sind. Diesbezüglich stehen Demokratien evidentermaßen besser da als autoritäre Staaten, aber unter den demokratischen Staaten gibt es fraglos gravierende Unterschiede.

Allens Pointe lautet, dass ihr *flow dynamics model* der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Veränderungen in den politischen Kräfteverhältnissen gut abbilden kann, die sich in der Gegenwart durch den zunehmenden Einfluss der digitalen Medien abzeichnen. Zwar betont Allen mehrfach, dass das Modell auch unabhängig von der digitalen Transformation Erschließungskraft für die Bestimmung gesellschaftlicher Öffentlichkeiten besitze, aber sie ist auch der

74 Allen 2015: 191.

75 Allen 2015: 192.

Auffassung, dass es besonders gut erfassen könne, wie sich die gegenwärtige Öffentlichkeit medial wandelt. Die digitalen Medien tragen nämlich zu einer Erhöhung des Diskursvolumens und der Diskursvelozität bei, während sie die Viskosität des Diskurses verringern: Immer mehr Menschen können sich immer schneller über eine Vielzahl von Kanälen identitätsstiftend und meinungsbildend in einer ausdrucksförderlichen Weise mit hoher Einflusswahrscheinlichkeit auf die politische Entscheidungsbildung artikulieren – ob nun zum Besseren oder Schlechteren.<sup>76</sup> So werten die digitalen Medien die Ebenen der NGOs, der sozialen Bewegungen und der kulturellen Evolution als Faktoren der politischen Entscheidungsbildung gegenüber den klassischen politischen Institutionen auf. Damit vergrößern sie zugleich das Potential der ›Great Society‹, sich im Sinne Deweys in eine ›Great Community‹ zu verwandeln, also die unterschiedlichen Teilöffentlichkeiten zu vernetzen und den Menschen Erfahrungen der politischen Selbstwirksamkeit zu vermitteln, die ihnen das Gefühl geben, letztlich einer gestaltungsstarken Öffentlichkeit anzugehören. Freilich erhöhen die digitalen Medien auch die Wahrscheinlichkeit der anfangs erwähnten Zersplitterung und wechselseitigen Abschließung der Teilöffentlichkeiten gegeneinander. Phänomene von der satirischen Verballhornung diskursiver Angebote über die *dark speech* bis zu den *shit storms* einer innervierten anonymen Masse von zerstreuten Mediennutzern nehmen nun ebenso Einfluss auf die Politik wie der deliberative Austausch von Gründen für Überzeugungen und Meinungen. Allens Modell ist also normativ neutral, es zeichnet sich durch deskriptive Erschließungskraft aus, erfasst den medialen *status quo*.

Trotzdem beruht das Modell auf normativen Hintergrunderwartungen. Die Zurückweisung der binären Unterscheidung zwischen Kultur und Politik steht der Sache nach ganz im Zeichen der Idee, dass der demokratische Staat auf eine entgegenkommende demokratische Lebensform angewiesen ist, in der Menschen ihre Selbstverwirklichung im Medium der politischen Partizipation erfahren können. In der Erfahrung öffentlicher Selbstwirksamkeit verbinden sich die kooperative Verfolgung von Eigeninteressen und die Gemeinwohlorientierung im Vollzug des öffentlichen Handelns. Diese Hintergrunderwartung verbindet Allen mit Dewey, dessen demokratietheoretische Grundüberzeugung Martin Hartmann folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat:

---

76 Bei allem grundsätzlichen Optimismus hinsichtlich des Demokratiepotentials der neuen Medien diskutiert Allen ausführlich ein Fallbeispiel, wie sich im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen 2008 aufgrund der digitalen Verbreitung kalkulierter Desinformation eine destruktive und tendenziell die Demokratie eher destabilisierende Öffentlichkeit herausbilden konnte: die Mär von Obamas muslimischer Herkunft. Vgl. Allen 2015: 199–202.

»Nur eine Auseinandersetzung mit den Positionen anderer Subjekte ermöglicht dem Einzelnen überhaupt, seine je eigenen Fähigkeiten in ihrer Unverwechselbarkeit kennen zu lernen; und nur in der Anerkennung durch diese anderen kann ein Zustand der Selbstverwirklichung erreicht werden. Anerkennung heißt dabei vor allem: Kooperation.«<sup>77</sup>

Allen teilt mit Dewey nicht nur diese Grundüberzeugung, sondern sie folgt ihm auch darin, dass dieser Überzeugung nur eine Öffentlichkeit entsprechen kann, die den Bürger:innen die Erfahrung von Selbstwirksamkeit einräumt. Deshalb kann sie den technologischen Fortschritt der digitalen Medien grundsätzlich auch politisch befürworten. Sowohl der Zugang als auch die Erscheinungsformen und Gestaltungsmöglichkeiten öffentlichen Handelns haben sich durch die gesellschaftliche Verbreitung der digitalen Medien enorm vergrößert. Allerdings erkennt sie, wie Dewey vor ihr, was unter den Bedingungen der medialen Transformation umso dringlicher geworden ist: dass nämlich die Verwirklichung dieser Öffentlichkeit auf das reziproke Vertrauen der Bürger:innen angewiesen ist, im Falle des Dissenses im Diskurs – ob nun *influential* oder *expressive* – auf das Wohlwollen des Anderen in Verfolgung eines bei aller Differenz in inhaltlichen Punkten grundsätzlich gemeinsamen Anliegens rechnen zu können.<sup>78</sup> Für Allen ist dieses Vertrauen eingebettet in das Vermögen der Bürger:innen »to imagine a shared future«<sup>79</sup>.

Daraus ergeben sich für Allen dann auch normative Erwartungen daran, wie das Vernetzungspotential der digitalen Medien genutzt werden sollte. Gemeinsam mit Angel Parham schlägt sie dafür in Anlehnung an Kwame Anthony Appiah den Begriff des »rooted« oder »partial cosmopolitanism« vor.<sup>80</sup> Appiah hat diesen Begriff geprägt, um mit ihm eine Mittelstellung zwischen Universalismus und Partikularismus zu bezeichnen. Die Pointe seines »verwurzelten Weltbürgertums« besteht darin, den universalen Respekt für die Würde aller Menschen auf deren jeweilige kulturelle Loyalitäten auszuweiten, die ihrem Leben subjektiv überhaupt erst Bedeutsamkeit verleihen. Der erste Schritt, so greifen Parham und Allen diesen Gedanken auf, besteht in der Anerkennung eines rechtverstandenen Selbstinteresses (*equitable self-interest*),

77 Hartmann 2003: 301.

78 Zur Bedeutung einer Haltung wechselseitigen Vertrauens für Deweys Demokratietheorie vgl. Hartmann 2003: 315–328; Deneen 1996.

79 Allen 2006: XVIII.

80 Parham/Allen 2015. Appiah 2005; Appiah 2007.

»in which an individual recognizes that her continued membership in the group is necessary to her flourishing and that, consequently, the continued existence and health of the group is itself built into her own conception of self-interest«<sup>81</sup>.

Der zweite Schritt besteht in der Sensibilisierung für eine globale Gemeinschaft – mit Dewey könnte man sagen: für die ›Great Community‹, die sich aus Menschen mit Zugehörigkeiten zu einer Vielzahl von lokalen Gemeinschaften und Affiliationen zusammensetzt. Der Einzelne erkennt demnach, dass es in seinem rechtverstandenen Eigeninteresse ist, den jeweils anderen in seinen lokalen Verbundenheiten anzuerkennen; Konflikte zwischen unterschiedlichen Loyalitäten können auf der Basis dieser grundlegenden kosmopolitischen Anerkennungsbeziehung dann von Fall zu Fall bearbeitet werden, und zwar im Horizont dessen, was Appiah als den Nukleus des Kosmopolitismus bezeichnet hat: »it begins with the simple idea that [...] we need to develop habits of coexistence: conversation, in its older meaning, of living together, association«<sup>82</sup>.

Parhams und Allens normativer Anspruch an die Nutzung des technologischen Potentials neuer Medien besteht nun darin, einen Imaginationsraum zu schaffen, in dem die Bürger:innen wechselseitig aufmerksam aufeinander werden, vor allem auf diejenigen, die sie nicht sehen, mit denen sie aber durch umspannende, vor allem ökonomische Beziehungen verbunden sind. Ein Beispiel dafür im globalen Maßstab ist die Internetseite *slaveryfootprint.org*, die auf unmenschliche Arbeitsverhältnisse aufmerksam macht, aus denen Produkte ohne Transparenz über die Herstellungsbedingungen auf die Konsumgütermärkte kommen; ein anderes Beispiel ist die Internetseite *change.org*, eine Kampagnenplattform, die es Bürger:innen ermöglicht, einfach und schnell Petitionen zu starten. So kann, um bei diesen beiden Beispielen zu bleiben, die Sensibilisierung für den anderen in basale Formen der Selbstwirksamkeit übersetzt werden, durch die Ansätze der von Dewey imaginierten ›Great Community‹ geschaffen werden.

»Paradoxically, it is the power of new media to support the discovery of alliances and solidarities across great spacial distances that makes it an instrument that can help us learn how to be rooted, how to bond, in the right kind of ways. [...] New media have the capacity, in other words, to turn the relationship between rootedness and cosmopolitan experience on its head. In requiring the development of skills to bridge distance and difference so as to secure the benefits of bonding, solidarity, and rootedness, new media use

---

81 Parham/Allen2015: 258.

82 Appiah 2007: xvii.

cultivates relational practices that can consolidate those forms of rootedness that are compatible with equitable self-interest.«<sup>83</sup>

Das normative Ideal, das sich mit der Gestaltung der neuen digitalen Kommunikationstechnologien verbindet, ist also die Sensibilisierung für die »soziale Verbundenheit« in einer Gemeinschaft von Menschen, die in reziproker Anerkennung ihrer rechtverstandenen Eigeninteressen aufeinander angewiesen sind, um ihr Leben in hochgradig diversen Gesellschaften zu führen.<sup>84</sup>

## 5 Zusammenfassung

Alexis de Tocqueville, John Dewey und Danielle Allen (mit ihren Ko-Autorinnen Jennifer Light und Angel Parham) haben im Abstand von jeweils circa neunzig Jahren ihre Erfahrungen mit dem Entwicklungs- und Gefährdungspotential der Öffentlichkeit für die Demokratie in Amerika gemacht. In der vergleichenden Auseinandersetzung mit ihren Erfahrungen stellte sich als gemeinsame Grundlage die Anerkennung der strukturellen Bedeutung heraus, die die Öffentlichkeit als Medium politischer Vergemeinschaftung der Bürger:innen durch Erfahrungen der Selbstwirksamkeit besitzt. Alle drei stellen auf ihre Art und in ihrer jeweiligen Diktion die Bedeutung öffentlicher Selbstwirksamkeit für das demokratische Freiheitsideal kooperativer Selbstverwirklichung heraus. Tocqueville und Dewey stützen sich für die Entwicklung einer organisierten Öffentlichkeit auf die zivilgesellschaftliche Aktivität der Bürger:innen, Allen radikalisiert diesen Ansatz durch ein Verständnis des gesellschaftlichen Diskurses, das die binäre Unterscheidung zwischen Kultur und Politik ebenso hinter sich lässt wie die Beschränkung von Erfahrungen öffentlicher Selbstwirksamkeit auf die erfolgreiche Teilnahme an Verfahren der Deliberation. Alle drei Intellektuellen sind sich der Bedeutung der Medien für die Vernetzung der Menschen und die Ausbildung einer wirksamen, organisierten Öffentlichkeit bewusst. Während Tocqueville zu seiner Zeit nur die Printmedien im Blick haben konnte, nimmt Dewey bereits die Chancen von Radio und Film wahr, im Dienste der Öffentlichkeit als einer ›Great Community‹ genutzt zu werden. Allen schließlich entwickelt ihr *flow dynamics model* der öffentlichen Sphäre in Reaktion auf das Aufkommen der neuen digitalen Medien. Wiederum sind sich Tocqueville, Dewey und Allen gleichermaßen bewusst, wie die Medien eine Öffentlichkeit in destruktiver Weise steuern kön-

---

83 Parham/Allen 2015: 268.

84 Zum Begriff sozialer Verbundenheit Allen 2020: 123–131. Zur medialen Beförderung sozialer Verbundenheit z. B. das Civic Voices Project ([civicvoices.org](http://civicvoices.org)). Dazu Parham/Allen 2015: 272.

nen: Tocquevilles Kritik an dem Konformitätsdruck der öffentlichen Meinung weist ebenso in diese Richtung wie Deweys nüchterne Einschätzung, dass die seinerzeit neuen Medien Radio und Film in der kapitalistischen Gesellschaft vorwiegend genutzt werden, um die Menschen zu zerstreuen, ihnen ein Konsumverhalten anzuerziehen und sie geradezu davon abzuhalten, sich gemeinschaftlich als einer Öffentlichkeit bewusst zu werden. Allen diskutiert sogar ein konkretes Beispiel, wie unter den Bedingungen zugleich der Dereglementierung und Beschleunigung von Informationsverbreitung durch Social Media um die Jahrtausendwende kalkulierte Falschinformationen wirksam die politischen Einstellungen der Menschen beeinflussen können. Aber grundsätzlich stehen alle drei den in ihrer Zeit neuen Medien positiv gegenüber, da sie das Potential der neuen Technologien sehen, die Öffentlichkeit zu stärken. Die Erwartungen reichen von Tocquevilles Hoffnung auf die Stärkung zivilgesellschaftlicher Assoziationen über Deweys Idee einer ›Great Community‹ bis zu Allens ›rooted cosmopolitanism‹ via Appiah.

Schließlich haben Dewey und Allen ein Gespür dafür, dass sich die Aufgabe, mittels der Medien die Vernetzung der Menschen zu befördern, den Unsichtbaren, den vermeintlich fernen Anderen ein Gesicht zu verleihen und auf diese Weise Vertrauen und soziale Verbundenheit um der Bewährung der Aufgabe willen zu erleichtern, in einer enger werdenden Welt zusammenzuleben, vor allem in urbanen Räumen stellt und unter Bedingungen der fortschreitenden Urbanisierung auf besondere Herausforderungen der Konfliktbewältigung stößt. Denn insofern menschliches Leben unhintergebar verkörpert ist, werden identitätspolitisch (durch Diversität) und sozialstrukturell (durch Ungleichheit) erzeugte Konflikte ganz besonders an Orten manifest, wo Menschen unvermeidbar aufeinander treffen, wo sie einander nicht ausweichen können und folglich genötigt sind aufeinander in der einen oder anderen Weise zu reagieren. Das Feuilleton war um die Wende zum 18. Jahrhundert eine Printgeburt aus dem Geiste des Flaneurs: Louis-Sebastiën Mercier durchstreifte Paris, um den Bürger:innen täglich von den Vorkommnissen in den unzähligen Winkeln der Stadt zu berichten. Seine Stadtbeschreibungen halfen dabei, das Unbekannte, daher tendenziell Bedrohliche vertraut zu machen. Heute besteht das Potential der neuen Medien unter anderem darin, den Menschen in den konfliktreichen Urbanisierungsräumen der Groß- und Megastädte ein Gefühl ihres Mitseins zu vermitteln, das sie darauf vorbereitet, einander aus rechtverstandener Eigeninteresse mit Wohlwollen von Angesicht zu Angesicht zu begegnen.

## Literaturverzeichnis

- Allen, Barbara 1991: *The Spiral of Silence and Institutional Design. Tocqueville's Analysis of Public Opinion and Democracy*. In: *Polity* 24: 243–267.
- Allen, Danielle 2020: *Politische Gleichheit. Frankfurter Adorno-Vorlesungen* 2017. Berlin, Suhrkamp.
- Allen, Danielle S. 2004: *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*. Chicago, University of Chicago Press.
- Allen, Danielle S. 2015: *Reconceiving Public Spheres. The Flow Dynamics Model*. In: Allen, Danielle S./Light, Jennifer S. (Hg.) 2015: *From Voice to Influence. Understanding Citizenship in a Digital Age*. Chicago, University of Chicago Press: 178–207.
- Allen, Danielle S./Light, Jennifer S. 2015: *Introduction*. In: Allen, Danielle S./Light, Jennifer S. (Hg.) 2015: *From Voice to Influence. Understanding Citizenship in a Digital Age*. Chicago, University of Chicago Press.
- Antić, Andreas 2018: *Digitale Öffentlichkeiten und intelligente Kooperation. Zur Aktualität des demokratischen Experimentalismus von John Dewey*. Potsdam, Universitätsverlag.
- Appiah, Kwame Anthony 2005: *The Ethics of Identity*. Princeton, Princeton University Press.
- Appiah, Kwame Anthony 2007: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. London, W. W. Norton & Company.
- Bartels, Larry M. 2010: *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tip-ton, Steven M. 1985: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Brown, Mark B. 2009: *Science in Democracy. Expertise, Institutions, and Representation*. Cambridge (MA)/London, The MIT Press.
- Cavell, Stanley 2004: *City of Words. Pedagogical Letters on a register of the Moral Life*. Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press.
- Crouch, Colin 2008: *Postdemokratie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Crouch, Colin 2021: *Postdemokratie revisited*. Berlin, Suhrkamp.
- de Tocqueville, Alexis 1835/1840: *De la démocratie en Amérique*. Paris, Librairie Charles Gosselin.
- de Tocqueville, Alexis 2004: *Democracy in America*. Übers. v. Arthur Goldhammer. New York, The Library of America.
- Deneen, Patrick J. 1996: *The Politics of Hope and Optimism. Rorty, Havel, and the Democratic Faith of John Dewey*. In: *Social Research* 66: 577–609.
- Dewey, John 1927: *The Public and Its Problems*. Denver, Allan Swallow.

- Dewey, John 1984: *The Later Works, 1925–1953*. Bd. 2 und Bd. 3. Hg. von J. A. Broydston, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- Garrett, R. Sam 2016: *Super PACs in Federal Elections: Overview and Issues for Congress*. Congressional Research Service, 16. 09. 2016 (<https://fas.org/sgp/crs/misc/R42042.pdf>)
- Hartmann, Martin 2003: *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*. Frankfurt/M., Campus.
- Krause, Skadi Siiri 2017: *Eine neue Politische Wissenschaft für eine neue Welt. Alexis de Tocqueville im Spiegel seiner Zeit*. Berlin, Suhrkamp.
- Krause, Skadi Siiri 2021: *Tocqueville-Rezeption in Amerika*. In: Campagna, Norbert/Hidalgo, Oliver/Krause, Skadi Siiri (Hg.) 2021: *Tocqueville-Handbuch*. Stuttgart, Metzler: 317–319.
- Lieber, Francis 1860: *The Ancient and the Modern Teacher of Politics: An Introductory Discourse to a Course of Lectures on the State*. New York, The Board of Trustees.
- Lippmann, Walter 1993: *The Phantom Public [1927]*. New Brunswick, Transaction Publishers.
- McAfee, Noelle 2015: *Acting Politically in a Digital Age*. In: Allen, Danielle S./Light, Jennifer S. (Hg.) 2015: *From Voice to Influence. Understanding Citizenship in a Digital Age*. Chicago, University of Chicago Press: 273–292.
- Michelsen, Danny/Walter, Franz 2013: *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*. Berlin, Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich 1988: *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 4. München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Owen, David 1995: *Nietzsche, Politics & Modernity*. Los Angeles/London/Melbourne, Sage Publishing.
- Packer, George 2014: *The Unwinding. Thirty Years of American Decline*. London, Faber And Faber Ltd.
- Parham, Angel/Allen, Danielle S. 2015: *Achieving Rooted Cosmopolitanism in a Digital Age*. In: Allen, Danielle S./Light, Jennifer S. (Hg.) 2015: *From Voice to Influence. Understanding Citizenship in a Digital Age*. Chicago, University of Chicago Press: 254–272.
- Putnam, Robert D. 2000: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster.
- Reschke, Renate 1992: »Pöbel-Mischmasch« oder vom notwendigen Niedergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze zu einer Kulturkritik der Masse. In: Krenzlin, Norbert (Hg.) 1992: *Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche*. Berlin, Akademie-Verlag: 14–37.



- Wallas, Graham 1914: *The Great Society. A Psychological Analysis*. London, Macmillan & Co.
- Zamora, Justo Serrano 2016: Challenging public inquiry. A deweyan approach to emancipatory movements. In: *Kinesis* 41(1): 34–48.
- Zuboff, Shoshana 2019: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for the Future at the New Frontier of Power*. New York, PublicAffairs.



# Was bedeutet Digitalisierung – für die Schrift als Schrift?

Philipp Stoellger

**Hashtags** #Medienwandel #Wahrnehmung  
#Hermeneutik #Theologie #Schrift  
#Differenzierungen

**Abstract** Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift? Was wird unter digitalen Bedingungen aus dem Schriftgebrauch – und was wird aus der Schrift als Schrift? Was kann Schrift unter digitalen Bedingungen (noch?) bedeuten? Ist die Schrift altes Medium – als Schrift altes Medium? Oder ist sie neues – vielleicht sogar immer wieder neues Medium – und dies gerade als Schrift? Wie stehen ferner ›alte‹ analoge Medien und ›neue‹ digitale miteinander in Beziehung? Und wie formen schließlich die neuen Medien (auf andere und doch verwandte Weise wie die alten) unser Sehen und Lesen – bis vielleicht sogar hin zur Entkopplung von Lesen und Verstehen? Solche Fragen bedürfen der Wahrnehmungsschärfung und so der Arbeit an Differenzen: Wahrnehmungs- und Differenzschärfung hinsichtlich der Begriffsbestimmungen des-

sen, was wir ›digital‹ nennen, aber auch Arbeit an den Differenzen, um Indifferenzen des Digitalen oder sogar digitale Indifferenz gegenüber Sinn und Sinnlichkeit, Usern und Communities und gegenüber Gott und Mensch sichtbar werden zu lassen. Arbeit an den Differenzen schließlich, um gleichermaßen Differenzverschärfungen im Zuge der Digitalisierung z. B. in Form von Kompetition aufzuzeigen. Differenzen, Indifferenzen und Differenzverschärfungen, deren Anspruch im Zuge der Digitalisierung auch an der Kirche und ihren Mitgliedern nicht spurlos vorübergeht – und dem man sich wohl oder übel nicht entziehen kann, auf den man nicht nicht antworten kann. Gerade das Medium der Schrift nimmt in dieser Problematik eine, wenn nicht die zentrale Stellung ein – und ihr gilt es, gerade im Zeichen der Digitalisierung und der damit einhergehenden Differenzierungen, Differenzen und Indifferenzen von neuem Aufmerksamkeit zu widmen.

## 1 Was ist digital?

Was meint man, wenn man von ›digital‹ bzw. Digitalisierung spricht? Letzteres zeigt einen Übergang an, markiert also einen Unterschied, nur welchen genau? Klassischerweise den von digital versus analog.

Nelson Goodman unterschied 1968 (*Languages of Art*) analog von digital wie Text von Bild, als zwei verschiedene Symbolsysteme.<sup>1</sup> Analoge Symbole sind syntaktisch dicht, so dass an Symbolisierungen potentiell alle Züge relevant sind. Bei einem Bild etwa ist in der Regel relevant, welcher Rotton und welche formalen und farblichen Übergänge zu sehen sind. Texte hingegen sind syntaktisch distinkt (und endlich differenziert) und operieren mit klaren Disjunktionen, bei denen gleichgültig ist, ob ein Buchstabe größer oder kleiner, schwarz oder grau gesetzt ist. Das sei digital zu nennen: Notationen mit diskreten und disjunkten Zeichen. Dann wäre Schrift bereits als Schrift digital zu nennen. Das wird interessant und relevant, wenn damit die vermeintlich radikal neue Digitalisierung als im Grunde schriftgebunden erscheint: selbst die ›Maschinensprache‹ ist Schrift – und Digitalisierung dann keine schlechthin neue andere Form der Medialität. Goodmans Differenz von analog und digital gilt für manche als überholt, auch wenn in Fragen der Verschränkung von Schrift und Bild unter dem Aspekt der Schriftbildlichkeit diese Art der Unterscheidung so relevant wie hilfreich ist.

Niklas Luhmann wiederum generalisierte maximal mit seiner (noch zu erörternden) Unterscheidung von Form als strikte Kopplung und (1) Medium als lose Kopplung von Elementen.<sup>2</sup> Dann gibt es das (2) Medium Sprache, (3) Verbreitungsmedien wie die Schrift, als deren machtvollen Sonderfall (4) die Massenmedien, (5) symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien (Geld) und (6) elektronische bzw. digitale Medien. Dann werden Schrift und digitale Medien letztlich unter einem generellen Medienbegriff (Medium/Form) zusammengefasst, wobei die Schrift dann ›nur‹ eine Form ist in einem (alten) Verbreitungsmedium der generellen Schrift (sei sie Handschrift oder Buchdruck). Was dann die Schrift als Form im allgemeinen Medium der Schrift unter digitalen Bedingungen heißt, ist offen und bleibt bei Luhmann offener als gedacht. Einige Konsequenzen werden unten noch zu erörtern sein.

Anders als Goodman machte Friedrich Kittler den Unterschied von vor-technischen und technischen Medien.<sup>3</sup> Schrift ist dann vor-technisch, technische Medien hingegen sind zunächst analog (Film, Grammophon) und später digi-

1 Goodman 1995: 125–168, bes. 154–157.

2 Luhmann 1997: 190 ff., zur Schrift 249 ff., zu den lediglich andeutungsweise behandelten ›elektronischen Medien‹ 302 ff.; vgl. zur Orientierung: Grampp 2006.

3 Kittler 1993: 169–188; vgl. Schröter 2004: 1–30.

tal. Dann ist Schrift keineswegs digital, sondern noch auf ›das Symbolische‹ bezogen, auf Sinn (und Sinnlichkeit), wohingegen digitale technische Medien ganz anders operieren. Der Unterschied zu Goodman könnte kaum größer sein hinsichtlich der Schrift als Schrift.

Epistemisch und ontologisch kann das Digitale epistemisch als *Form des Wissens* und ontologisch als Konstitution oder Konstituens der Wirklichkeit bzw. des Seins ›tiefergelegt‹ werden. Dann werden die Kulturtechniken digitaler Medien beschreibbar als Operationen, »mittels derer zeit-räumliche Realität, Subjekte und Objekte, Zeichen und Dinge laufend als Hybride aus Virtualität und Aktualität prozessiert«<sup>4</sup>.

Das hat für Theologie und Kirche diverse Folgen; die Schrift ist dabei ein gravierender Aspekt, da sie im Gebrauch wie dem Sehen, Lesen und Verstehen vor-technisch nicht-apparativ ein ›Hybrid aus Virtualität und Aktualität prozessiert‹.<sup>5</sup> Die ontologische Schwelle von virtuell und aktual und die diachrone Verschiebung dieser Schwelle sind schrifthermeneutisch sc. hoch relevant. Die Gleichnisse als zu lesende (also noch nicht aktuelle, sondern potentielle) Schrift werden aktual im Hören oder Lesen, und sollte es zum Verstehen kommen, entsteht darin ein Hybrid aus Lebenswelt und Lesewelt, Erfahrungs- und Erwartungshorizont oder auch aus ›alt und neu‹, eschatologisch gesprochen.

Bernhard Siegert notierte als Aufgabe der Medienwissenschaft »die Klärung der Grundfragen der digitalen Operationalität sozialer Prozesse der Sinn- und Seinskonstitution«<sup>6</sup>. Das ist an Generalität kaum zu überbieten – und nicht nur eine Frage digitaler Operationen, vielmehr kommen digitale und analoge Medien ihrerseits ›hybrid‹ überein und verschränken sich. Hermeneutisch könnte man erwidern, was die digitalen Medien können, konnte die Schrift bzw. Lektüre schon lange: Sinn- und Seinskonstitution. Nur ist es so einfach nicht. Denn die digitalen Operationen sind deutlich andere als die analogen von Schrift und Lektüre. Daher kann es zu Konvergenzen, aber auch zu Kompetitionen und Konkurrenzen kommen.

Für Kittler wäre die Frage nach Sinn (oder gar Wahrheit) im Kontext digitaler Medien völlig obsolet, für Siegert offenbar nicht. Warum – ist zu klären. Wenn es um soziale (und damit auch politische, ekklesiale, anthropologische) Operationen geht, sind Sinn und Sein indispensable. Darin begegnet Siegerts Aufgabe derjenigen von Jochen Hörisch: die ›ontosemiologische‹ Frage, wie Sinn und Sein gekoppelt oder entkoppelt werden. Ohne deren Re-

4 Siegert 2016. <https://digeist.hypotheses.org> versammelt die Beiträge der Tagung Symposium »Digitalität – Theorien und Praktiken des Digitalen in den Geisteswissenschaften« von 2016 in der Villa Vigoni.

5 Zu aktuellen Auseinandersetzungen zum Thema Theologie, Digitalisierung und Schrift, siehe auch: Hemenway et al. 2019; van Oorschot 2019; Ulshoefer 2019.

6 Siegert 2016.

lation und Spannung wäre jedenfalls ›der Mensch‹ verschwunden oder verkannt – und alle Normativität obsolet. So leben wir eben noch nicht, wäre einzuwenden.

Ähnlich hat auch Sybille Krämer – gegen Kittlers These der »Abkopplung menschlicher Sinnlichkeit von den Medien« – argumentiert.<sup>7</sup> Schon die Adressierung von ›Usern‹ heißt, dass unsere Sinne »durch Medien affiziert«<sup>8</sup> werden. Zwar funktionieren technische Medien, »ohne verstehen zu müssen«<sup>9</sup>, aber sofern wir sie *gebrauchen*, bleibt die Differenz von »Gebrauch und Verstehen« relevant.<sup>10</sup> Daran anschließend ist das hermeneutische Argument angebracht, dass bei aller Autologie von Datenverarbeitung früher oder später Entscheidungs- und Interpretationsbedarf herrscht, sowohl in der Programmierung, der Datenerhebung, der algorithmischen Verarbeitung und nicht zuletzt in der Auswertung und folgenden Handlungsorientierung.

In mancher ›Big-Data‹-Euphorie (nicht zuletzt wegen deren erheblicher Leistungskraft) oder entsprechender Netzwerkanalyse wird zwar methodisch ›Interpretation‹ exkludiert. Aber Verarbeitung und ›Output‹ *müssen* interpretiert werden, sofern sie zu Entscheidungen bzw. Handlungen führen sollen. Und dann sind unter hermeneutischen Konditionen auch ethische, juristische und politische Interpretationen nötig. Ein Indiz dafür, dass und wie digitale Medien ihre User oder Käufer mit Sinn und Sinnlichkeit adressieren, ist der erstaunlich häufige Topos des ›Vertrauens‹.

Resümiert man vorläufig einige prominente Optionen, das Digitale zu bestimmen, kann man wie folgt unterscheiden:

1. Der weite Begriff des Digitalen (Goodman), bei dem Schrift als syntaktisch distinktes Notationssystem immer schon als digital zu begreifen ist und die Schrift als ein Einzelfall dessen. Dann wäre Digitalisierung für die Schrift als Schrift kein Problem, weil sie damit in ihrem ureigensten Medium wäre, zu Hause gleichsam, auch wenn es jüngst einen Umzug in ein anderes Notationssystem gab. Damit würde man allerdings die gravierende Differenz der technischen Digitalisierung mit all ihren für Goodman damals unbekanntem Folgen nicht mehr beschreiben können.

2. Der von Software bzw. Code bestimmte Begriff des Digitalen (binärer Code), bei dem die Schrift und die Schrift inkludiert und konvertiert werden können. Anders als bei Goodman ist dann nicht die Schrift als Schrift selber stets schon

7 Krämer 2004: 218 ff.

8 Krämer 2004: 219.

9 Krämer 2004: 218.

10 Krämer 2004: 219.

digital, aber das Digitale kraft seines binären Codes erscheint selber als eine Form von Schrift. Für die Schrift wird das im Besonderen relevant, weil dann einerseits die Schriftlichkeit des Codes zum Thema werden kann und auch die Schriftbildlichkeit der Schrift (mit Krämer).

3. Der technische, apparative, von *Hardware* bestimmte Begriff des Digitalen, bei der die Schrift und erst recht die Schrift irrelevant und obsolet werden: als vor-technisch, sinnbezogen und sinnlich (Kittler). Die programmatische und mediengeschichtsphilosophisch geladene Metapher der ›Turinggalaxis‹ insinuiert, die Gutenberggalaxis sei eine ›lost world‹. Dann regiert Nachrichtentechnik statt Hermeneutik und Sinnfragen.

Keineswegs irrelevant daran ist nicht nur der *negative*, Sinn neutralisierende Gestus, sondern konstruktiv die Aufmerksamkeit für Materialitäten und Operationen. Denn die Materialität von Schrift im Wechsel der Aufschreibesysteme bleibt keineswegs identisch (von der Bibel zur Handy-App), und damit ändern sich die Praktiken des Schriftgebrauchs ebenso wie die Operativität der Schrift.

Allerdings wird ein ›apparativer‹ Begriff des Digitalen mittelfristig überholt durch das Verschwinden der Apparate, die unsichtbar in alle möglichen Dinge und deren Vernetzung integriert werden. Siegert verwies darauf und zeigt, wie Medium und damit auch digitale Medien von apparativen Substanzen zu Adjektiven und Funktionen werden.<sup>11</sup>

4. Ein von Operationen her bestimmter Begriff des Digitalen führt in der Kulturtechnikforschung dazu, von Schrift, Bild und Zahl (und Ton) zurückzugehen auf die Praktiken des Schreibens, Lesens, Zählens, Bildens etc.<sup>12</sup>

Das ist theologisch von Gewicht, weil es der neuen Aufmerksamkeit auf das Lesen entspricht (Huizing, Körtner, Bader). Von der Schrift auf das Lesen überzugehen, kann man im Gefolge der Rezeptionsästhetik verstehen, und als Umbesetzung vom Hören der Verkündigung auf das Lesen der Schrift, das dann supplementär oder sogar subversiv das ›*recte docetur*‹ der Verkündigung erweitert oder ersetzen kann (und sakramental bzw. pneumatologisch aufgeladen werden kann).

5. Im Unterschied zu diesen prinzipiellen und divergenten Begriffen herrscht umgangssprachlich und forschungspraktisch ein vom Internet und den Social Media dominierter Begriff der digitalen Medien vor. Mit Luhmann wären das ›nur‹ besonders erfolgreiche Formen der Verbreitungsmedien. Mit Kittler

11 Siegert 2016.

12 Mit Siegert 2016.

wäre das »ein bloßer Interface-Effekt, das technisch aufgeblähte Imaginäre (im Sinne Lacans)«<sup>13</sup>, der die User die gouvernementalen technischen Hintergründe verkennen lässt. Ob so oder so, ist ein Begriff des Digitalen allein von Internet und Social Media her nicht befriedigend, auch wenn sie *prima facie* hegemonial sind.

Wenn sich dann die Digital Humanities von dort her definieren (lassen) und vor allem auf diese Techniken beziehen, wird einiges verkannt. Denn semantische oder ikonische Mustererkennung, Netzwerkanalyse und Big Data sind keine ›neutralen‹ Daten oder Erhebungen, sondern Kulturtechniken, bei denen nach epistemischen und ontologischen (mit Siegert) und ökonomischen wie politischen und ethischen Umbesetzungen zu fragen ist. Um es theologisch zu verdichten: »Es steckt viel Theologie in den Medien«<sup>14</sup>, erklärte Hörisch. Und umgekehrt: Theologie ist Medientheorie *avant la lettre*.<sup>15</sup> Nur – im Blick auf die Digitalisierung wird es konfliktiv.

Der *neue* garstige Graben zwischen unsinnlich sinnfrei operierenden digitalen Medien und der habitualisierten sozialen wie religiösen Orientierung am Symbolischen mit Sinn, Sinnlichkeit und vielleicht sogar Wahrheitsfragen ist eine nachhaltige Irritation und Beunruhigung, nicht nur der Geisteswissenschaften oder von Theologie und Kirche. Dabei geht dieser Riss auch quer durch die betroffenen Beunruhigten: In den Geisteswissenschaften werden Digital Humanities kräftig gefördert und gefordert, die gerade *ohne* ›hermeneutische Probleme‹ zu Ergebnissen führen sollen und wollen. In den Kirchen sind längst verwaltungstechnische und ökonomische Programme im Einsatz, die identifizieren sollen, ›was sich rechnet‹ bzw. was finanziell (un-)möglich ist.<sup>16</sup> Und Freundschaften sind längst soziale Netze in gut überwachten Social Media, in denen Sinn und Sinnlichkeit stets ihren ökonomischen Hintersinn entfalten.

Damit handelt man sich auch in Kirchen und Gemeinden eine ›E-Gouvernementalität‹ ein, bei der Algorithmen einiges zu sagen haben, wenn nicht letztlich sogar vor allem anderen *das* Sagen haben, das Regiment, »in dem Subjektivität [...] als Ressource und Optimierungspotential gefördert und gefordert wird«<sup>17</sup>. Wenn es bei diesen Subjekten um Hauptamtliche geht, wird *gerechnet*, wie diese ›Ressource‹ optimal eingesetzt werden kann – mit Optimierungsdruck für Pfarrer:innen. Geht es um Ehrenamtliche, ist diese ›Res-

---

13 Siegert 2016.

14 Hörisch 2001: 278, zum ersten Telegramm ›Was hat Gott vollbracht‹ mit Num 23. Oder: »Die Medienbegrifflichkeit ist gesättigt mit theologischen Konzepten«, (Hörisch 2000: 21).

15 Vgl. Stoellger 2015; 2018; 2016a.

16 Vgl. den Beitrag von van Oorschot in diesem Band.

17 Siegert 2016.



source< natürlich so ehren- und wünschenswert, wie nur möglich, weil sie die ›kostengünstigste‹ Lösung für viele Probleme zu sein verspricht.

Nur ergibt sich durch diese Orientierung an dem, ›was sich rechnet‹ und optimieren lässt, eine Nebenwirkung: es wird womöglich ›zurückgerechnet‹. Wenn einst kirchliche Mitarbeiter so motiviert waren, dass sie gern ›ihr Leben ließen‹ für ihre Lebensaufgabe, könnte das Durchrechnen ›von oben‹ zu einem Zurückrechnen ›von unten‹ führen – bei der die grenzenlose Hingabe mit durchgerechneter Arbeitszeit ersetzt wird. ›Ressourcen zu optimieren‹ kann leicht dazu führen, dass die intrinsische Motivation vertrieben wird mit der eingangs noch gerechnet wurde. Man kann unterscheiden – wie Gabe und Tausch<sup>18</sup>: ›Was sich rechnet, soll sein und hat Daseinsrecht‹. Oder aber gerade was sich nicht rechnet, ist von Belang, denn davon und damit leben wir. Das Anökonomische gegenüber dem Ökonomischen erscheint so unberechenbar wie unerheblich; dabei ist es der Hintergrund von Gabe und Verausgabung, demgegenüber alle Berechnungen zu spät kommen.<sup>19</sup>

## 2 Digitale Indifferenz

Ein digitales Medium wie der Computer (in all seinen sichtbaren und unsichtbaren Erscheinungsformen) mit Betriebssystem und passenden Apps operiert in radikaler Indifferenz gegenüber seinem ›Content‹. Es ist dem Apparat und seinen Programmen strukturell komplett ›gleichgültig‹, welche Semantik oder Ikonik den digitalen Daten zugeschrieben wird. Es sind nur 1 und 0. Und das Prozessieren dieser Differenz ist Indifferenz par excellence.

Daher – so meinte Friedrich Kittler – seien die digitalen ›Aufschreibesysteme‹ oder Verarbeitungsoperatoren auch völlig gleichgültig gegenüber Sinn und Sinnlichkeit. Sie kommunizieren selbstbezüglich, und darin liegt gerade die Verlässlichkeit der Datenverarbeitung.<sup>20</sup> Wer das wie ›versteh‹, Gott, Engel, Menschen oder avancierte Tiere, ist gleichgültig. Sinnfragen werden dann ebenso obsolet wie Wahrheitsfragen, und Sinnlichkeit ist dabei gar nicht im Spiel (wenn man von den User-Befindlichkeiten absieht). Solch eine Beschreibung digitaler Kommunikation ist sc. ihrerseits radikal indifferent und ein gezielter Affront gegenüber allem, was Geistes- und Kulturwissenschaftlern heilig ist. Man kann fragen, ob bei Kittler die Beschreibung nicht härter

18 Stoellger 2004.

19 Godelier 1999.

20 Nicht allerdings irgendeine ›Vertrauenswürdigkeit‹. Verlassen und Vertrauen sind hier strikt zu unterscheiden, auch wenn z. B. K. I.-Firmen wie ›Augustus Intelligence‹ gern ›Vertrauen‹ geschenkt bekämen. Vgl. dazu Stoellger 2020; Hanson 2019.

und kälter ist als die Computerkultur mit ihrem Drive zu bunten Bildern und Wellness-Applications. Der User soll sich wohlfühlen. Apple ist vermutlich alles andere als so stahlkalt wie Kittlers Beschreibungen. Zumindest will keine Firma so *erscheinen*, auch wenn das, was sie vermarktet, so funktioniert, wäre wohl mit Kittler einzuwenden. Das Beschriebene, die Autopoiesis und Autologie der Datenverarbeitung, ist solch eine kalte Welt, wenn man noch nostalgische Metaphern liebt.

Hörisch<sup>21</sup> war dagegen noch geradezu ›alteuropäisch‹ gesinnt. Die Mediengeschichte sei zwar eine harte Fortschrittsgeschichte, bei der alles auf der Strecke bleibe, was sich nicht in die jeweils neusten Medien konvertieren lasse. Das stimmt ja zum Glück nicht ganz. Aber die Teleologie dieser Mediengeschichte endet nach Hörisch nicht in einer totalen Abkopplung von Sinn und Sinnlichkeit, sondern wird gerade durch das *Verhältnis* dieser beiden strukturiert: Von der Einheit von Sinn und Sinnlichkeit im Abendmahl über die unsinnliche Sinngestalt des Geldes bis zur rein rauschenden Sinnlichkeit, die den entbehrlich gewordenen Sinn zumindest als Leerstelle noch kennt. Die Differenz zu Kittlers harter Indifferenzthese ist merklich, wenn er meinte, in den digitalen Aufschreibesystemen seien »Begriffe wie Sinn und Sinnlichkeit [...] nicht mehr von Bedeutung«<sup>22</sup>.

Dann ergibt sich verschärft die Frage, was soll noch Schrift als Schrift? Sie wirkt wie ein Relikt aus dem Jurassic Park der Mediengeschichte, als es einst noch um das Symbolische ging, die symbolische Ordnung oder das symbolische Universum – geschrieben und gelesen von ausgestorbenen Sinnsuchenden. Angesichts solch einer Beschreibung wirken selbst liberale Theologien mit ihrer Leidenschaft für Sinn und Lebensdeutung fast mittelalterlich. Wie steht es dann erst mit der Frage nach *der* Schrift?

Färbt die Indifferenz der medialen Kondition ab auf den ›Schriftgebrauch‹, den Use, den Content und die User? Ist doch die mediale Kondition stets eine Konditionierung des Mediengebrauchs und der Gebrauchenden, keine Determinierung, aber auch kein bloß neutraler Wechsel der ›Mittel‹. Neue Medien heißt stets auch neue Medienpraktiken, also neue Gebrauchsweisen des *Neuen* und nicht einfach des alten Weins in neuen Schläuchen.

Die basale und maßgebende operative ›Urschrift‹ ist der digitale Code, der uns als User gar nicht mehr braucht, um gelesen zu werden, den wir in seiner sinnfreien Funktionalität aber dringend brauchen, wenn wir in digitalisierten Welten überleben wollen. Damit ist die Schrift, die die Welt im Innersten zusammenhält, die digitale Schrift aus 1 und 0, als deren Erfinder bekanntlich

---

21 Vgl. Hörisch 2001.

22 Krämer 2004: 203.

Leibniz gilt. Die so genannte ›heilige Schrift‹ hingegen erscheint angesichts dessen in der Tat als ›Mausoleum‹, wie Schleiermacher meinte.

Das führt zu seltsamen Oszillationen, Verschiebungen und Interferenzen: Wenn Theologien und Kirchen noch die Schrift gebrauchen, gebrauchen sie unhintergebar und vor allem die digitale Schrift (1/0), in der als ein Content unter vielen auch die Schrift gespeichert, verarbeitet und visualisiert wird. Schriftgebrauch und Schriftgebrauch werden mehrdeutig, wenn nicht äquivok (oder analog, sofern man den Selbstgebrauch digitalen Codes als Metapher versteht). Die liturgische bzw. kerygmatische Einbettung der Schrift ist erst einmal hin und weg, wenn sie maßgebend digitaler Code ist, der proprietär vermarktet werden kann. Denn das ist für ein Verlagshaus wie die Deutsche Bibelgesellschaft ebenso wie für Schriftanbieter namens Bibleworks oder Accordance von entscheidender Bedeutung. Daher sind die gemeinfreien Versionen der Schrift im Netz nicht ohne subversives Potential, wenn auch meist auf Kosten der editorischen Qualität.

Die digitale Entsinnlichung und Sinnfreiheit ist eine Dekontextualisierung der Schrift, die eine *Optionalisierung* des Gebrauchs bedingt und damit auch die potentielle *Indifferenz* der Lektüre. Die Schrift wird so ›schaltbar‹, dass man sie abschalten und umschalten kann wie Programme. Der Gewinn permanenter Zugänglichkeit des leicht Aufrufbaren hat die Nebenwirkung einer Zugänglichkeit auch alles anderen und damit einer leichten Umgehbarkeit des Anspruchs der Schrift. Man kann ihr leichter entgehen, ihrem fremden und befremdlichen Anspruch.

Die Schrift wird ›eigentlich‹ in grenzenloser Weise verbreitbar und auch verbreitet (sofern nicht ökonomische Interessen dem Grenzen ziehen). Mit diesem technischen Versprechen globaler Zugänglichkeit wird die soteriologische ›promissio‹ technisch gerahmt und eingeschränkt. Die Interferenzen dieser beiden *promissiones* sind ein eigenes Problem. Muss die Kirche wesentlich etwas versprechen, das sie nicht halten kann<sup>23</sup>, nicht sie, sondern allein der, dessen Versprechen kommuniziert wird (namens Evangelium), muss hingegen die Digitalindustrie permanent etwas versprechen, das sie nie halten kann, aber zugleich das Wissen um die Unhaltbarkeit vergessen machen und versprechen, dass sie ihr Versprechen halten wird – obwohl jeder weiß, dass sie es nie hält.

---

23 Stoellger 2016b; vgl. Schwöbel 2002: 388 ff., 434.

### 3 Digitale Differenzverschärfung

Indifferenz gegenüber Sinn und Sinnlichkeit, Usern und Communities oder eine strukturelle Gleichgültigkeit gegenüber Gott und Mensch ist das eine. Die digitale Universalisierung hat den Preis solch einer Neutralität bzw. Neutralisierung. Das gar nicht paradoxe andere ist, dass digitale Medien radikale Differenzverschärfer sind: Sie eröffnen eine radikale Konkurrenz von Apparaten, Betriebssystemen, Programmen und ihren ›Inhalten‹ bzw. deren Anbietern um Selbsterhaltung und Selbststeigerung, um Aufmerksamkeit, Clicks, Datensammeln und entsprechende Ökonomien und Politiken. Eine Konsequenz dessen ist allseits gängig im Buchhandel oder Online-Shopping: Es überlebt im Digitalen letztlich nur der Store, der im Vergleich das günstigste oder beliebteste Angebot macht. Das ›Amazon-Phänomen‹ demonstriert die Regel ›The winner takes it all‹.

Die Konkurrenz radikalisiert und verschärft Differenzen. Das so pluralitätsoffene Medium wird spätestens mittelfristig radikal pluralitätsreduktiv. Das gilt auch für Betriebssysteme, auch wenn da immerhin drei oder vier Alternativen übrig geblieben sind. Es gilt für Textformate schon weniger, sofern bisher noch Adobes pdf dominant ist, vielleicht noch ePUB, auch wenn es anderer Formate als der proprietären bedürfte.<sup>24</sup> Denn die bleiben abhängig von ihren allein ökonomisch interessierten Anbietern. Und diese Fokussierung auf ein Format hat einen erheblichen Vorteil. Die Textfiles der anderen, sei es Amazons geschlossenes System, oder die Files der verschiedenen Reader-Apps wie Accordance oder Pastmasters, sind ›closed‹ bzw. proprietär: nur innerhalb einer App nutzbar. Und die kann jederzeit ›abgekündigt‹ werden, also nicht weiter supportet und damit passé – und mit ihr auch die Files.

Die Frage ist, ob digitale Medien das Muster der Differenzverschärfung, Konkurrenz und Kür eines ›Siegers‹ auch im Blick auf Gemeinden, Kirchen und Religionen erwarten lassen? Die meistgeclickte Gemeinde wird dann online hegemonial? Andere Gemeinden können ihr Pfarramt sparen, weil sie online versorgt werden? Und gälte Analoges für Kirchen und Religionen?

Die hiesige Frage ist, ob für Schrift (generell) solch ein Effekt erwartbar oder absehbar ist? In Konkurrenz mit anderen Medien wie Ton und Bild jedenfalls gerät die schreibende und lesende Kommunikation ins Hintertreffen: zu langsam, zu mühsam, zu reizarm, zu differenziert, zu wenig ikonische Prägnanz, zu fallibel, zu unsicher, dass sich das (mutmaßlich intendierte) Verstehen einstellt.

---

24 Gehring 2016 verweist auf die wissenschaftliche Dringlichkeit ›rechenbaren Texts‹ für die Digital Humanities, jenseits proprietärer Einschränkungen.

Und was bleibt für die Schrift? Sofern neue Medien ihre User ›formatieren‹, wenn sie anders gesagt Fragen von Wahrheit, Sinn und Sinnlichkeit umformen und die Ordnung der Sinne verändern, wird das für den Schriftgebrauch ebenso wenig folgenlos sein wie für die Schrift als Schrift. Die unabsehbare Ermöglichung durch digitale Medien ist das eine, was man als Gewinn begrüßen und ›kaufen‹ kann.

Dabei handelt man sich allerdings implizit ein Machtspiel ein: Digitale Medien ermöglichen, sind also die Figur der *potentia*, die möglich (und wirklich) macht. Daher ist mit dieser Ermöglichung auch eine Präfiguration des ›Use‹ und der ›User‹ mitgesetzt. Die vermeintliche Alternative eines Medien-determinismus oder eines Medienpossibilismus ist daher als ein graduelles Verhältnis zu verstehen, nicht aber einander ausschließend.<sup>25</sup> Denn die Ermöglichung durch neue Medien ist zugleich eine Neubestimmung der Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen, in, mit und unter denen bzw. durch die kommuniziert wird. Für die Medienanthropologie ist das eingehend erörtert worden: ob, wie und inwiefern Medien Menschen ›machen‹, d. h. formen, reformatieren oder figurieren.<sup>26</sup>

Für Schrift und im Besonderen die Schrift ist die religiös primäre Auffassung, sie sei ein Medium, in dem wir kommunizieren und das die Kommunikation des Evangeliums ebenso ermöglicht wie formt (auch determiniert?). Dass eben diese Schrift aber ihrerseits Form in Medien ist und von diesen bedingt wird, und dass daher auch die Kommunikation des Evangeliums umgeformt wird (reformiert, deformiert, jedenfalls transformiert), ist unvermeidlich.

Die Bibel geht längst den Weg aller Files: gebunden und normiert von Anbietern der entsprechenden Apps, der neuen Verlage. Dass gemeinfreie Versionen frei im Netz zirkulieren, ist das eine: Open Access. Dass die Editionen mit Qualitätssicherung kostenpflichtig bleiben und gebunden durch ihre Herkunft, ist das andere.

Um es etwas zuzuspitzen: ›Relevant‹ ist, was sich rechnet und was die meisten Clicks erhält. Und das ist voraussichtlich nicht die Schrift, noch nicht einmal Schrift generell. Durch Konkurrenz ergibt sich eine Kontrastierung, in der nur wenige übrig bleiben, von denen die wenigsten auf Dauer ›Open Access‹ sein werden. Denn was sich rechnet und womit sich Gewinn machen lässt, damit wird auch gerechnet und Gewinn gemacht. Dieses ökonomische ›Hintergrundrauschen‹ aller Digitalisierung (und die entsprechenden politischen und ethischen Probleme) wird zwar möglichst invisibel gehalten, ist aber für den reflektierenden Beobachter unverkennbar.

---

25 Mit und gegen Grampp 2006: 268.

26 Stoellger 2019a.

Die offene Frage ist dann, ob diese Umformatierungen und dieser Medienwechsel die Schrift und im Besonderen die Schrift tangieren. Denkbar wäre ja, dass alte Praktiken und Gebrauchsgewohnheiten stabil bleiben: eine lang genutzte ›Handbibel‹ und womöglich sogar eine handschriftlich ausgearbeitete Predigt. Man könnte den sinnindifferenten neuen Medien auch mit Indifferenz begegnen und an alten Gewohnheiten festhalten *in vivo* religiöser Praxis. Nur – auf Dauer werden die neuen Medien auch die Gewohnheiten prägen.

#### 4 Was kann Digitalisierung heißen – für die Schrift auf dem Screen?

1. Ist Schrift ein *Medium* aller in ihr möglichen Kopplungen, und ist die Schrift eine *Form* in diesem *Medium* (und die Schrift ihrerseits ein *Medium* für diverse Formen, wie die Gleichnisse etc.) – dann ist Digitalisierung als *Universalmedium* eine radikale *Entkopplung* und erst kraft dessen das *Universalmedium*. In der Reduktion auf eine binäre Differenz herrscht strikte Indifferenz allen anderen Differenzen gegenüber, erst recht den semantischen, auch Indifferenz gegenüber Lesern oder Usern.

Was dann ›als Schrift‹ auf dem Screen erscheint, sei nur noch »Blendwerk«<sup>27</sup>, wie Friedrich Kittler ikonoklastisch formulierte. Ähnlich klingt Neal Stephenson's Kritik an der graphischen Benutzeroberfläche (GUI – graphical user interface) als Entmündigung der User: »In the Beginning was the Command Line« heißt ein Essay von Neal Stephenson aus dem Jahr 1999. Auf Deutsch ist die These im Titel erklärt: »Die Diktatur des schönen Scheins. Wie grafische Oberflächen die Computernutzer entmündigen«<sup>28</sup>.

2. Auch die Schrift ist auf dem Screen ›nur‹ digitale *Simulation* der Schrift, da sie lediglich für unsere Sinne aufbereitete *Visualisierung digitaler Daten* ist. Man kann auch formulieren, die Schrift wird *pure Projektion* – mit dem Nebensinn von erhöhter Täuschungsanfälligkeit.<sup>29</sup> *Sein und Schein* werden hier indifferent, denn die *erscheinende* Schrift auf dem Screen wird *als Schrift* gesehen, behandelt und akzeptiert. Wie brüchig diese *Simulation* allerdings ist, zeigt

27 Kittler 1986: 8, mit Krämer 2004: 217.

28 Stephenson 2002. Nach Erscheinen von *OSX* – mit dem sich Stephenson (überraschenderweise) schnell anfreunden konnte – wurde sein Text beantwortet und weitergeführt von Birkel 2004.

29 Wobei relevant anzumerken ist, dass ›Projektion‹ noch längst kein Argument gegen die Geltung oder Anerkennung des Projizierten ist. Ist doch Projektion nur ein Ausdruck für die Genese von etwas, nicht aber schon ein Urteil über die Geltung oder Wahrheit(sfähigkeit).

sich bei Griechisch und Hebräisch zwischen Programmen, Betriebssystemen und Satzmaschinen.

3. Wie Sein und Schein werden hier auch *Bild und Schrift* indifferent. Denn ›offensichtlich‹ ist die Schrift *Schrift auf dem Bildschirm* – nicht geschrieben, sondern als *Bild* erzeugt. Das GUI produziert nichts als Grafiken. Als solch eine Datenvisualisierung ist Schrift auf dem Screen strikt Produkt einer (für den User dunkel bleibenden) *Bildgebung*: Sichtbarmachung prinzipiell unsichtbarer Daten und deren Verarbeitung. Das Digitalisat ist invisibler Datenbestand. Die visuelle Darstellung ist Visibilisierung derselben.

Das allerdings als ›Blendwerk‹ oder ›Diktatur des schönen Scheins‹ zu inkriminieren, ist unnötig. Für die Autologie von Apparat und Programm ist das entbehrlicher Schein. Wenn aber User adressiert werden, ist deren sinnliche Wahrnehmung alles andere als entbehrlich, vielmehr basal und tragend. Und sofern diese User als Leser adressiert werden sollen, ist auch die Sinnfrage (und womöglich sogar die Wahrheitsfrage) alles andere als entbehrlich.

Für die *Schrift als Schrift* allerdings ist bemerkenswert, dass ihre Schriftlichkeit als *Bildlichkeit* und durch *Bildgebung* erzeugt wird (mit allen abgründigen Konsequenzen mangelhafter Codierung der nicht-lateinischen Zeichen).

4. Prinzipiell werden in dieser Medienpraxis auch *Lesen und Hören* indifferent. Denn für den Apparat ist es gleichgültig, ob er die Daten visuell oder akustisch ausgibt (oder taktil, sofern das apparativ möglich ist). Die *Nahsinne* fallen allerdings weitgehend aus als potentielle Adressierungen – anders als bei alten Schriftmedien. Was immer *Schriftgebrauch* dann heißen mag, ist es die Medienpraxis eines vor allem visuell und taktil adressierte Users – und dann erst eines Lesers und vielleicht sogar eines verstehenden Lesers und lesenden Verstehers.

5. Irritierenderweise werden auch *Kontrolle und Kontrollverlust* schwer unterscheidbar. Einerseits suggeriert die graphische Omnipräsenz der Schrift und der vielen Schriften eine Steigerung von Zugänglichkeit und Kontrolle über ›die Daten‹. Dabei hat der User über ›die Daten‹ keinerlei Kontrolle. Sie werden vorgegeben, proprietär geschützt und vermarktet und auf dunkle Weise aufbereitet, auf dass sie hell erscheinen auf dem Screen. Aus der Black Box des Apparats, der Daten und Programme entspringt die *scriptura ex machina*. Ob Befehlszeilen oder GUI, die Kontrolle über die Daten haben allein deren Vertreter und die Programmierer, die dem User bestenfalls das Gefühl vermitteln, kraft der ›Benutzerführung‹ die Kontrolle zu haben.

6. Die Differenz von Präsenz und Absenz der Schrift wird unscharf. Da die Schrift potentiell allgegenwärtig ist (als ›wirkliche Möglichkeit‹), ist sie potentiell genauso absent wie präsent. Erst im Gebrauch wird sie durch die Adressierung des Apparats präsent, wenn sie ›aufgerufen‹ oder ›geöffnet‹ wird. Das erinnert an die theologische Regel, Bibel werde Schrift erst im (gottesdienstlichen) Gebrauch. So erscheint digitale Schrift erst, wenn man sie ›aufruft‹. Dieser Primat des Pragmas heißt aber für digitale Schrift beschleunigte Vergänglichkeit (Dauer, Datenbestand, Format) und letztlich den idealistischen Grenzwert einer Repräsentation ohne Präsenz. Mit der Materialität der Schrift entschwindet auch eine widerständige Präsenz des Schriftkörpers. Wenn die Externität und Materialität der Schrift in ihrem Anspruch und ihrer Widerständigkeit theologisch von Belang sein sollte, wäre das in der Digitalisierung zumindest deutlich reduziert.

7. Die Verräumlichung der Zeitsequenz der Schrift wie des Lesens ermöglicht schon in der analogen Schrift deutliche Manipulationen, im Schreiben wie im Lesen. In der digitalen Schrift steigert sich diese Manipulierbarkeit der ›Zeitachse‹<sup>30</sup> und damit ebenso die Freiheit wie die Täuschungsanfälligkeit.

Sprechen ist aktueller Zeitverlauf in der Sequenz des Gesprochenen. Hören ist dementsprechend an diese Sequenz gebunden, solange es aufmerksam bleibt. Lesen ist anders: einerseits ist es traditionell ähnlich sequenziell, aber die Schrift ermöglicht aufgrund ihrer visuellen und materialen Kopräsenz Sprünge nach voraus und zurück, zwischen Zeilen, Seiten und ganzen Kapiteln. Denn Sehen und Lesen sind nicht an die Zeitsequenz gebunden, sondern springen ohnehin (Sakkaden) und dürfen weit darüber hinaus springen.

Die digitale Schrift ist als Schrift hoch liquide und plastisch – und daher umso mehr das Sehen und Lesen derselben. Was wo wie angezeigt wird, ist programmierbar, teils vom User einstellbar, größtenteils aber ›geblackboxt‹, also im Programmcode vorgegeben und determiniert.

In gewisser Weise werden hier Schrift und Lektüre indifferent, weil im Lesen die Schrift aufgerufen, angeordnet und ggf. sogar modifiziert wird. Alle möglichen Files, Kommentare und Übersetzungen beispielsweise können parallel laufen, Themengruppen konfiguriert werden, ›Links‹ gehen von der Oberfläche in die Tiefe, Weite und Höhe des drei- oder mehrdimensional werdenden Schriftraums. Die entmaterialisierte, entkörperlichte Schrift entwickelt im Digitalen einen virtuellen Körper, der hybrid und proteisch erscheint, beunruhigend wandelbar, hoch komplex und ›universal vernetzt‹. Schrift wird zum komplexen Knoten in einem Datennetz<sup>31</sup>. Das Lesen wird damit stärker zum

30 Zur ›Zeitachsenmanipulation‹ vgl. Krämer 2004.

31 Wobei ›Knoten‹ sc. netzwerktechnisch bzw. topologisch der falsche Ausdruck ist.



komparativen Lesen, auch zum kompetitiven, sofern es sich in der Freiheit der Optionalisierung ständig entscheiden und dazu vergleichen muss.

Die Sozialität der Schrift unter Schriften verändert sich damit auch nachhaltig. Anders als das irenische Nebeneinander in der Bibliothek oder dem Archiv wird die Schrift im digitalen Raum dauernder Kompetition ausgesetzt. Eine Entsprechung dazu ist die Dauerkompetition von Religionen, Kirchen und Gemeinden – bis in die Situation des Pfarrers mit seinem sonntäglichen Auftritt. Mit Online-Gottesdiensten manifestiert sich die Konsequenz kompetitiver Religion drastisch.

8. Schrift ist nicht mehr ›nur‹ ein zweidimensionaler Raum (das war sie auch schon als Stein, Tontafel, Papyrus, Kodex oder Buch nicht), sondern sie wird *mehrdimensional*: in sich vielfach verlinkt, extern verlinkt, eingebettet in Datenbanken und global vernetzt. Das bringt eine wesentliche Neuerung: wie die Schrift zur infinit vernetzten Schrift wird, so wird der Leser (je nach File, App und Host) vernetzter Leser, also Teil einer Lesergemeinschaft. Teils kann er sehen, was andere markieren; teils kann er sich parallel mit anderen Lesern austauschen, teils kann er sogar am Text weiterschreiben (Wikis). Dadurch wird die Schrift plastischer als bisher (was biblisch etwa nur den Tradenten und Redaktoren vorbehalten war, wird demokratisiert). Die Schrift ›atmet ein und aus‹, je nach Nutzung. Sie wird vom Lesen und ihrem technischen Kontext (im Sinne von Eco) noch hybrider als bisher.

9. Diese produktive Weiterung der Schrift im Um- und Fortschreiben notiert, ist schnell klar, dass damit nicht nur Beobachtungen, ggf. Überwachungen mit Track and Trace, einhergehen, sondern auch *neue ›Vulnerabilitäten‹*, sowohl der Schrift als auch der Leser. Die Anfälligkeit und ›Fürsorgebedürftigkeit‹ des Apparats, die Pflegebedürftigkeit der Apps, die permanente Weiterentwicklung der Kompetenz im Umgang mit Betriebssystem und Apps – und schließlich nicht zuletzt die schwer erarbeitete Kompetenz des Verzichts auf viele Optionen und Aufdringlichkeiten, machen den Schriftgebrauch am Screen hoch labil.

Wenn ästhetische Praktiken auf ›Intensitäten‹ setzen und darin recht rigoros Aufmerksamkeit fordern, fokussieren und fördern, ist der Screen zwar auch ein ›eifersüchtiges‹ Medium, das keine Aufmerksamkeiten neben sich duldet. Aber der Screen ist als Universalschnittstelle Einfallstor für alle ›Mächte und Gewalten‹ medialer Präsenztechnik und Repräsentationsformen, dass die Schrift da schnell das Nachsehen hat: still, schwarz/weiß, meist bildlos, schweigend und stumm.

10. Wie *immersiv* ist die Schrift auf dem Screen dann noch? Medien sind Wahrnehmungsformen (mit Fritz Heider), und daher wahrnehmungsformend, und stets auch wahrnehmungsverändernd. Die Differenzen von Buch, Hörbuch und Film machen das leicht nachvollziehbar. Man nimmt in anderen Medien ›dasselbe‹ anders wahr, und nicht nur anders, sondern auch anderes. Ob man selbst dabei stets derselbe bleibt, ist zumindest klärungsbedürftig und nicht selbstverständlich. Der Computeruser ist kraft dieser Medienpraxis ein anderer als der Hörer einer Predigt. Üblicherweise würde man sagen, es ist derselbe in zwei verschiedenen Praktiken, die er nur unterscheiden kann, weil er derselbe ist. Ob man von solch einem ›harten Kern‹ infallibler Subjektivität ausgeht oder nicht, sind es zwei verschiedene Praktiken (und Pathiken), die einen auf Dauer so oder so bestimmen, formen und verändern in der ›eigenen‹ Wahrnehmung, Deutung und Praxis.

Die ›praktische Erkenntnis‹ des Glaubens bestimmte Johannes Fischer als ›Verortetwerden im Horizont des Erkannten‹, das dann ›in die Phänomene abgebildet werde‹.<sup>32</sup> Mit Paul Ricœur könnte man in verwandter Weise sagen, kraft der Lektüre vollziehe sich eine Einkehr in die Konfiguration der Narration, die kraft der Lektüre zur Refiguration der Lebenswelt des Lesers führt.<sup>33</sup> Textwelt wird Lesewelt, die mit der Lebenswelt interagiert – und den, der im Lesen lebt, jenseits des Lesens bestimmt. Das sind medientheoretisch gesehen Immersionsphänomene und -effekte.<sup>34</sup> Wenn man beim Lesen eines Buches ›completely immersed‹ sein kann, wie ändert sich das bei der digitalen Schrift?

Einerseits sind digitale Medien und vor allem wohl Tablets und Handys erstaunlich kleine, erstaunlich potente Immersionsmedien. Nicht nur Kinder können von Handys schnell und lange ›completely immersed‹ sein. Die audiovisuelle Reizintensität und die Professionalität der Aufmerksamkeitsgewinnung und -haltung durch die Geschwindigkeit, Vielzahl und Intensität der Reize ›funktioniert‹, fesselt, und das immer wieder anhaltend.

Andererseits ist eben diese technische Immersionsintensivierung für Schrift auf dem Screen für das Immersionspotential des Lesens keineswegs förderlich. Nicht zufällig lesen Viele ›Bücher‹ lieber auf eBook-Readern. Die digitale Diskretion – ähnlich der Kunst der Selbstzurücknahme des Buchdrucks – scheint dem Lesen förderlich und bei Lesern beliebt zu sein. Das permanente Ablenkungspotential von Computer, Handy und Co. ist für das Lesen vermutlich nicht förderlich.

---

32 Vgl. Fischer 1989.

33 Vgl. dazu Ricœurs Trilogie *Temps et récit*: Ricœur 1988; Ricœur 1989; Ricœur 1991.

34 Stoellger 2019b.

Insofern ist die Schrift auf dem Screen (von den E-Book-Readern abgesehen) eher immersionsärmer. Die apparativen Optionen und die Eigendynamik des Apparats wie der Apps sind Störfaktoren einer lesenden Immersion. Und das dürfte auch für den liturgischen Schriftgebrauch gelten. Man stelle sich vor, die Gesangbücher wären Handy-Apps – und alle Gottesdienstteilnehmer würden permanent ihr Handy in der Hand und vor dem Gesicht haben, während des Psalmgebets ›ploppen‹ Emails hoch, treffen SMS ein, oder manch einer vertreibt sich die Zeit der Predigt mit einem Handy-Game u. ä. Wie das für den Pfarrer aussieht, der seine Predigt vom Tablet aus vorträgt – und dabei allerlei ›Mitteilungen‹ und Benachrichtigungen auf den Screen bekommt –, ist ähnlich unheimlich.

Optionalisierung und Eigendynamik von Apparat und Programmen sind ein Ablenkungspotential, das als Potential einigermaßen mächtig ist, wirkmächtig und ›fesselnd‹. Meinte Ludwig Wittgenstein noch (irrtümlich) ›ein Bild hält uns gefangen‹,<sup>35</sup> wäre dann zu sagen, der Apparat hält uns gefangen. Aber nicht die Schrift auf dem Screen, sondern die Reizfülle und -geschwindigkeit der apparativen Optionen.

Die Universalschnittstelle des GUI, des Screens, ist zu potent, hat zu viel Potential, was für die Konzentration des Lesens und die entsprechende Immersionserfahrung kontraproduktiv ist. Um es an einem Aspekt zu verdichten: Schrift adressiert den Leser, *den* Leser, der sich Zeit nimmt, genau zu lesen und im Lesen zu denken, zu imaginieren, was er liest. Erst kraft einer Imaginationspraxis wird das Gelesene plastisch. Und diese Praxis braucht Zeit, Ruhe, Konzentration und ist sehr störanfällig, ›vulnerabel‹ also. Dafür ist die Pluripotenz des Screens eher eine Gefährdung als eine Förderung.

## 5 Digitale Umformatierung des Sehens und Lesens

1. Das Sehen und Lesen der Schrift wird bei aller Verbreitbarkeit deutlich voraussetzungsreicher: Es bedarf nicht nur eines Buchs und der Lesekompetenz, sondern eines Apparates, des Betriebssystems, der App und des freigeschalteten Files und entsprechender Investitionen und Kompetenzen – bis es mit dem Sehen und Lesen überhaupt anfangen kann. Die Zugänglichkeitsexpansion findet in der apparativen und softwareabhängigen Konditionierung ein deutliches Gegengewicht.

Ein Digitalisierungskritiker könnte meinen, die neuen Medien seien Apparate mit eingebautem ADHS: Sie wollen permanent Aufmerksamkeit, Updates,

---

35 Vgl. Wittgenstein 1984: 300.

Mitteilungen, Aktualisierungen und regelmäßigen Ersatz der Hardware. Sie sind ebenso hyperaktiv wie pflegebedürftig und kostenintensiv. Dieses ›technische Apriori‹ von Schrift und der Schrift auf dem Screen ist prägend und verändert nachhaltig die ›Umgangsformen‹.

Vorsichtiger beschrieben ergeben sich mit der Schrift auf dem Screen *Aufmerksamkeitskonflikte und Aufmerksamkeitsdefizite*: Der Buchdruck hatte die Kunst professionalisiert und perfektioniert, alles der Schönheit oder zumindest der Qualität des Buches und letztlich der Lesbarkeit des Textes zu opfern: eine Maximierung der Selbstzurücknahme zugunsten des zu Druckenden, zu Zeigenden, zu Lesenden und der Leser. Dass Verlage und Herausgeber dabei auch ihre Eitelkeiten und Marktmechanismen im Blick hatten, ist unstrittig. Aber bis in heutige (professionelle) Layouttechniken ist der möglichst gut lesbare, doppelt ›diskrete‹ Satz ein Gestaltungsideal. Es geht um die möglichst flüssige, geschmeidige Aufmerksamkeit für das Gesetzte, für die der Satz und der Setzer allerdings höchste Kunstfertigkeit an den Tag legen müssen.

Die digitalen Apparate, die Betriebssysteme, die Apps und die permanenten Updates buhlen im Unterschied dazu auf andere Weise um Aufmerksamkeit für die – keineswegs nur instrumentelle – Medialität und deren ökonomische Anerkennung. Dabei liefert der User zugleich permanent Daten über sein Nutzerverhalten, die von neuem ökonomisch interessant sind. Nun ist sicher das Verlagsgeschäft alles andere als ökonomisch desinteressiert. Wie Betriebssysteme buhlen auch Verlage um Aufmerksamkeit, Anerkennung und entsprechend ökonomische Entscheidungen. Aber die relative Zurückhaltung im Vergleich zu den Computer, Betriebssystemen und Apps ist doch ein eminenter Unterschied.

Neue Medien sind deutlich pflegebedürftiger und haben anscheinend chronische Aufmerksamkeitsdefizite. Wenn sie nicht gehegt, gepflegt und regelmäßig aktualisiert, je spezifisch bedient und gesichert werden, machen sie Probleme. Sie drängen sich – medial kontraproduktiv, aber ökonomisch interessant – viel mehr in den Vordergrund als die alten Medien. Eigentlich ist das für das Fungieren eines Mediums widersinnig, wenn es denn um das Medialisierte ginge.

Aber es geht eben nur sekundär um die Inhalte, primär um die Formen, Techniken und deren Ökonomie mit entsprechender Politik. Denn es geht nicht nur um Geld-, sondern auch um Machtfragen. *Schwache* Medien mögen nur Instrumente sein. Wer meint, die Digitalisierung der Schrift sei nur eine Umstellung auf ein anderes Instrument, sieht das so – und verkennt einiges. *Starke* Medien entwickeln ihre Eigendynamik, so oder so. Dass die Sprache mitspricht und vorspricht, ist evident – und muss einen nicht immer stören.

Aber die neuen Medien können zu ADHS neigen oder zu einem Narzissmus, der medial widersinnig ist. Es sei denn, man nimmt wahr und versteht, dass

es eigentlich um die Selbsterhaltung, Selbststeigerung oder ›Autopoiesis‹ dieser Medien geht.<sup>36</sup>

2. Zentrale Wirkung des Medienwechsel ist die neue Operativität der digitalen Medien, mit der sie besondere *Deutungsmacht* entfalten, kraft derer sie uns *anders sehen lassen* und *sehen machen*, *anders lesen*, *anders denken* und *anders verstehen* machen. Kurz gesagt, die Operativität heißt, dass sie uns *anders machen*: vom Leser zum User, vom Schriftgebrauch zum Computergebrauch (inklusive Handy), von der Operativität der Schrift (die uns in Anspruch nimmt) zur Operativität der Apparate, Programme und Vernetzung.

All das ist kein Grund für pauschale Technikphobie (wie seit Martin Heidegger beliebt), analog der alten Bildphobie. Aber wie wir Schrift- als Sachkritik brauchen und Bildkritik als Methode (Gottfried Boehm),<sup>37</sup> so auch Technikkritik und Medienkritik. Aber Kritik heißt hier präzise Beschreibung, genaues Verstehen, differenzierte Beurteilung – und keine leicht zu produzierenden Eindeutigkeiten.

Bei analogen Schriften hat man es mit Text und Textilität zu tun, mit Falten, Einfaltungen, die entfaltet werden, Implikationen und Explikationen. Diese Verflechtungen und Faltungen werden in digitalen Medien komplizierter. Denn hier hat man es mit neuen *Schachtelphänomenen* zu tun. Medien enthalten – Medien, was auch sonst, und nebenbei auch ›Inhalte‹ als vorübergehende Formen. Die neue Zeitlichkeit (Kopräsenz von allem, Absenz von allem anderen) und hybride Räumlichkeit (›Multiversen‹) führen dazu, dass jeder ›lost in translation‹ ist: im Medienlabyrinth – in dem sich die vorübergehend auskristallisierenden Formen ebenso schnell wieder auflösen wie Zucker im Wasser.

Nun ist solche Verschachtelung von Medien in Medien mit vorübergänglichen Formen der Theologie nicht unvertraut. Wenn das Reich Gottes (sein Heilsmedium) im Gleichnis (Kommunikationsmedium) als Gleichnis (Form) zur Sprache (Medium) kommt, und dieser Medium-Form-Komplex seine Adressaten in Anspruch nimmt und umformen oder refigurieren will als *neue* Menschen, hat man es mit analogen Komplikationen zu tun, aber eben mit analogen, nicht mit digitalen.

3. Das Medium Schrift antizipiert Entkopplungen, die für die Digitalisierung signifikant sind. »Die Schrift erzeugt [...] eine *neuartige Präsenz von Zeit*, nämlich die *Illusion der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*«<sup>38</sup>, was Luhmann die

36 Vgl. den Beitrag von Stoppel in diesem Band.

37 Vgl. Boehm 2011: 170–178.

38 Luhmann 1997: 265.

»Illusion der Schriftkultur« nennt.<sup>39</sup> Im Gebrauch der Schrift wird diese ›Kopräsenz‹ inszeniert, indem das Wort der Schrift an die Hörer gerichtet wird in Schriftlesung und -auslegung. Diese (nicht gleich pejorativ zu verkürzende) Illusionskunst wird im Digitalen weiterentwickelt – mit der Illusion der Gleichzeitigkeit des (fast<sup>40</sup>) Gleichzeitigen: der Illusion, die digital Partizipierenden, womöglich sogar kopräsent Partizipierenden, seien einander so gleichzeitig wie in der leiblichen Präsenzkommunikation. Während die analoge Schrift unverkennbar die Zeitendifferenz mitkommuniziert und erst der Supplemente bedarf, um diese Differenz zu überbrücken: Schrift als Wort Gottes; Geist als Leib der Schrift; Interpretation und Auslegung als Aktualisierung etc. Digitale Kommunikation (im audiovisuellen Stream) soll wie Face-to-Face-Kommunikation erscheinen. Die digitale Schrift wird scheinbar gleichzeitig zu allen Erscheinungen auf dem Screen, ebenso gleich verfügbar wie nebeneinander und ineinander.

4. Der Plastizität und infiniten Faltung oder Hybridität der digitalen Schrift korrespondieren gravierende Änderung des Sehens, Lesens und vermutlich auch des Verstehens und Respondierens auf die Schrift. Dazu lässt sich unterscheiden die Augen-, Hand- und Körperarbeit:

Die Augenarbeit des Sehens wird anders und für Bücher Gewohnte schwieriger: Die alte Form der Sakkade des Lesens, das kurze Verweilen bei Buchstaben, Silben oder Worten, wird um neuartige Sakkaden erweitert: dem Sprung in andere Daten über Links oder Suchbefehle. Diese Sprünge sind andersartig, weil sie den Sinnzusammenhang verlassen, nicht nur im Seitenwechsel, sondern im Buch- oder Datenwechsel. Suchmöglichkeit ermöglicht eine bessere ›Bedürfnisbefriedigung‹, indem man nur sucht, was man finden will – und darüber hinaus nicht beiläufig noch etwas anderes findet beim langsamen Suchen.

Die Verkürzung der Aufmerksamkeitsspanne gilt nicht nur für den Textverlauf, sondern auch für das Verweilen an einer Stelle. Kürzere Fixationen und weitere Sakkaden bedeuten, das Lesen wird ›sprunghafter‹, schneller und vermutlich oberflächlicher. Es nähert sich dem ›Fast Reading‹ und ›Scannen‹ eines Textes. Ob das allerdings unqualifiziertere Ergebnisse bedingt, ist keineswegs klar.

Auf einem Screen zu lesen erfordert eine Umstellung des Blicks, eine andere Arbeit der Fixation, eine neue Disziplin der Fokussierung und Ausblendung

---

39 Luhmann 1997: 265.

40 ›Fast‹ ist nur eine Problemmarkierung für die technischen Verzögerungen und ggf. Komplikationen – die bei optimaler Technik zum Verschwinden oder wenigstens zum Vergessen gebracht werden.

aller möglichen Ablenkungen, eine Reduktion der Programmoptionen – in summa ein Lassen und Absehen, das als Rückseite der Fokussierung eine hohe negierende Aktivität erfordert.

Hinzu kommt das unmerkliche (als solches nicht bewusst wahrgenommene) Flimmern oder Flickern des Bildschirms (je nach Bildwiederholrate) und für manche auch die trockenen Augen durch Bildschirmarbeit (selteneres Blinzeln). Jedenfalls wird die Augenarbeit dann der zu sehenden und zu lesenden Schrift deutlich anders, und erst einmal deutlich anspruchsvoller – auch wenn das Versprechen der neuen Medien und immer wieder neuen Programme natürlich gegenläufig lautet: immer mehr, immer schneller, immer einfacher etc.

Was für die Augenarbeit gilt, findet in der *Handarbeit* seine Entsprechung. An der Schrift als Buch wird anders gearbeitet als in und an der digitalen Schrift. Das gilt auch für die *Leibarbeit* mit einem digitalen Medium und den vielfach untersuchten ›gesundheitliche Folgen‹. Und es gilt auch für die neue Sozialität im Unterschied zum ›einsamen Buchleser‹. Denn den gibt es im Digitalen nicht mehr, ist doch die Schrift als digitale Schrift ein Knoten im Netz und alle User unvermeidlich vernetzt. Aber diese Explosion der Sozialisierung des Lesers geht mit einer anderen A-Sozialität einher: der Anonymität einerseits, der Kontrollierbarkeit durch ›Track and Trace‹ andererseits. Das latent Politische daran bedingt ethische und juristische Rückfragen nicht nur nach dem Schutz der Urheberrechte, sondern auch der Leserrechte und deren Datenschutz.

5. Die *Maschinenarbeit* als Arbeit am Apparat und der Arbeit des Apparats an Daten und Usern ist im digitalen Medium eine relevante Größe. Bei der digital programmierten Schrift ist der ›Content‹ Nebeneffekt, die Aufmerksamkeitsökonomie der eigentliche Fokus. Der professionelle Buchdruck hat seine Vollendung in dezent diskretem Layout gefunden – auch wenn die ökonomische Formatierung dessen nicht zu verkennen ist. Aber als Medium der Repräsentationskultur wird die Präsenz des Mediums deutlich diskreter zurückgenommen für die Vollzüge des Sehens und Lesens.<sup>41</sup>

Der Apparat des Digitalen und seine Programme muten dem User eine *Zurichtung oder Dressur* zu. Das gehört zur Operativität dieser Medien, die einige Passivität seitens der User bedingen, auf die er nur mit entsprechend zugeleiteter Aktivität, Übung und Training antworten kann – wenn man nicht im medialen Abseits landen will. Darüber kann man lamentieren, auch kulturkri-

---

41 Anders indes sieht es aus, wenn man die manifeste Präsenz der Bücher in ihrer Masse und Macht vor Augen hat, der gegenüber die digitalen Files ungeheuer diskret wirken, so leicht und luftig, als wären sie inexistent.

tisch werden oder medienkritisch. Das ist teils auch sicher angebracht – aber zehrt von den Bedingungen, gegen die es anrennt. Dagegen die alte ›Handschrift‹ zu feiern und für allein ›eigentlich‹ zu halten, wirkt mittlerweile schlicht renitent. Die Medien disponieren ihre User – und wer in dieser Disposition nicht mitspielt und gewollt oder ungewollt indisponiert bleibt, hat nicht nur ein Problem. Aber die Machtfragen in diesen Medienökonomien zu übersehen, wäre naiv. Und wenn Medienpraktiken ›alternativlos‹ werden, kommt auch Gewalt ins Spiel, die einem keine Alternative lässt. Monopolisten oder drastische Hegemonien sind von solcher Art.

6. *Sehen und Lesen* wird jedenfalls anders und nicht einfach ›leichter‹, auch wenn (oder sofern) die Zugänglichkeit der Schriften erleichtert wird. User und Schriften kommen in einem ›*admirabile commercium*‹ technisch einander auf neue Weise nahe – aber Sehen, Lesen und Verstehen treten weiter auseinander. Der eingespielte Zusammenhang, bei dem das Sehen schon übersehen wird, und das Lesen als Verstehen verstanden werden kann und das Verstehen als Lesen – zeigt eine Nähe dieser drei Arbeitsformen, die bis zur Indifferenz verflochten erscheinen können (was sc. unterdifferenziert wäre). Durch die neuen Medien wird diese eingespielte Selbstverständlichkeit entsebstverständlicht und die (vermeintliche) Indifferenz von Sehen, Lesen und Verstehen deutlich differenziert. Es tritt auseinander, was verschränkt war – und muss von neuem erst mühsam verschränkt werden, wobei die Praktiken deutlich anders werden und die Ergebnisse vermutlich auch.

7. Immer mehr Zugänglichkeit mit immer mehr Problempotential. Denn die gern gepriesene ›Optionalisierung‹ (Hans Joas),<sup>42</sup> nicht nur von Religion, sondern in jeder Hinsicht, führt als hohen oder höchsten Wert die Vermehrung der Optionen mit sich. Auf der technischen Seite heißt das Möglichkeitseskulation, die auch Komplexität, Fallibilität und Vulnerabilität ›der Systeme‹ impliziert. Die Konsequenzen sind alltäglich präsent.

Die Möglichkeitssteigerung geht mit einem gesteigerten Bedarf an Möglichkeitsreduktion und einigen technischen Komplikationen einher. So wird der Anspruch auf Kohärenz des Lesens und Kohärenz eines Sinnzusammenhangs im Verstehen deutlich anstrengender und komplexer – und *unwahrscheinlicher*. All das Wahrzunehmende kontingent selektiv wahrzunehmen und dann auch noch in einen ›Lesen‹ zu nennenden Zusammenhang zu bringen, gar in einen ›Verstehen‹ zu nennenden Sinnzusammenhang – ist deutlich schwieriger als bei einem (ohnehin schon schwierigen) alten Lesevorgang.

---

42 Vgl. Joas 2012.



8. Die *Erinnerungs- und Imaginationsarbeit* wird schwieriger und vermutlich rarer. Lesen geht äußerlich und oberflächlich schnell und für den, der Lesen kann, fast automatisch. Wer Lesen kann, kann Gesehene Schrift nicht nicht lesen. Aber wenn es um den Übergang vom Lesen ins Verstehen geht, ist in zwei Hinsichten Imagination unerlässlich: sich Gelesenes auch vorzustellen, auszumalen, zu konkretisieren, ist Erinnerungs- und Imaginationsarbeit, als würde man das Gelesene ›auf die Bühne‹ der eigenen Vorstellung bringen. Das braucht Zeit und Arbeit. Dabei trifft das aufmerksamere Lesen permanent auf Ungesagtes, Ungeschriebenes, auf Leerstellen. Die kann man übergehen, überspringen und vergessen; aber für das gründliche Lesen sind sie Aufforderung zum Ergänzen, Rückfragen und erweiterten Vorstellen, noch ein Grund zur Imaginationsarbeit also.

Lesen ist im Übergang zum Verstehen *memorial und imaginativ*: das Gelesene evoziert Erinnerungen – und bedarf der Vorstellungsarbeit, um plastisch werden zu lassen, was man liest. In narrativen Texten wird das eine anschauliche Vorstellung sein müssen, in argumentativen Texten eher eine begriffliche und schlussfolgernde Vernunftarbeit. Und in anspruchsvollen Narrationen beides zugleich, wenn im Gleichnis als Gleichnis *auch* argumentiert wird (z. B. mit den ›Arbeitern im Weinberg‹, Mt 20,1–16).

Wie jedes visuelle Zeigen zugleich ein Verbergen und Verstellen ist, so ist das Erinnern stets auf dem Hintergrund des Vergessens wirksam und als selektives Erinnern ist es selber ein Vergessen (als Exklusion des Nichterinnerten).<sup>43</sup> Dieses Zugleich ist allerdings mitnichten schon ›geregelt‹, wie Luhmann insinuiert: »Die eigentliche Funktion des Gedächtnisses liegt denn auch nicht in der Bewahrung des Vergangenen, sondern in der Regulierung des Verhältnisses von Erinnern und Vergessen«<sup>44</sup>. Denn wer, was und wie da reguliert wird, ist beim persönlichen Gedächtnis ebenso klärungsbedürftig, wie es beim öffentlichen oder kulturellen Gedächtnis eine hoch umstritten und ethisch wie politisch dimensionierte Frage ist. Dass unterschieden und exkludiert wird, ist trivial; wie wer unterscheidet und nach welchen Regeln ist dauernd strittig.

Die Schrift nun ist genau solch ein Resultat selektiven Gedächtnisses, und sie wird in ihrem Gebrauch permanent von neuem selektiv vergegenwärtigt mit entsprechendem Vergessen ›des Restes‹. Die digitale Schrift funktioniert hier anders: sie suggeriert Omnipräsenz, d. h. Präsenz von allem zugleich (so wie ein Bild ›all at once‹); aber sie ist zugleich Omniabsenz, sofern nichts mehr erinnert zu werden braucht, wenn alles jederzeit verfügbar ist. Die mnemotechnische Funktion der Schrift, Vergessen zu ermöglichen, wird (in Erinne-

43 Stoellger 1998.

44 Luhmann 1997: 270.

rung an Platons Schriftkritik) erst richtig dringlich durch die Digitalisierung der Schrift: die die Illusion von Gedächtnis bietet bei gleichzeitiger Toleranz des Totalausfalls von Erinnerung, da man ja ›weiß, wie und wo man suchen kann‹. Optionalisierung zeigt hier ihre Rückseite der Option zur Indifferenz.

Kraft der digitalen Schrift werden Erinnerung und Gedächtnis an das Speichermedium delegiert. Erinnerung ist nur nötig, um noch zu erinnern, dass man etwas gespeichert hat, ggf. auch ein ›Keyword‹ über das Was. Aber Erinnerung und Gedächtnis werden eminent entlastet durch das digitale Medium, mit dem Grenzwert, dass man getrost vergessen kann, was man alles gespeichert hat. Für Schriften und die Schrift ist das eine dunkle Optionalisierung: auch die ist stets irgendwo gespeichert, aber man kann diesen Daten mit Indifferenz begegnen, denn sie sind ja irgendwo stets zugänglich. Das grenzt an die Regel zu leben ›etsi scriptura non daretur‹.<sup>45</sup>

## 6 Entkoppelung von Lesen und Verstehen

1. Lesen war und ist eine rare, überaus unselbstverständliche Kulturtechnik, die weder allgemein gängig war und ist, noch für alle Lebens- und Arbeitsformen in Anspruch genommen werden muss. Schon die Genese des Christentums und weite Teile seiner oralen Tradition kamen ohne Lesen und Schreiben aus (von wenigen Experten abgesehen). Das Humboldtideal der allgemeinen Literalisierung bestimmt sicher noch heutige Bildungsprogramme, aber kaum begonnen, ist es in digitalen Kontexten fast schon wieder entbehrlich. Dabei ist ›Literalisierung‹ als Fähigkeit des Lesens und Schreibens in entscheidender Hinsicht zu wenig.

Denn bei aller Hochschätzung des Lesens ist eines trivial in Erinnerung zu rufen: Lesen ist noch lange kein Verstehen, geschweige denn ein Interpretieren, Antworten, Kritisieren, Urteilen, Übertragen und Weiterführen. Wird doch in Prüfungen nicht nur das Lesen, sondern gerade das Verstehen, Kritisieren und Übertragen erfragt. Unter der Hand oder explizit und programmatisch Lesen als *Metapher für das Verstehen* aufzurufen, ist daher einigermaßen täuschungsanfällig. Es insinuiert, als wäre das (vermeintlich) ›unmittelbare‹ Verstehen des Lesers bereits ein belastbares Verstehen des Gelesenen. Der ungeheure Aufwand der Exegese manifestiert diese Differenz, sonst bedürfte es deren Methoden nicht. Denn belastbares Verstehen bedarf der Wiederholung, Erinnerung und methodischen Durcharbeitung, die im Lesen selber noch längst nicht erfolgt. Eberhard Jüngels Anspruch an die Studierenden war, sie mögen ›lesend Denken und denkend Lesen lernen‹. Die hermeneutische Auf-

---

45 Bader 2019: 325; vgl. 311.

gabenbeschreibung für das Studium markiert deutlich die Insuffizienz des Lesens. Gleiches gälte im Übrigen auch für ›hörend Denken und denkend Hören lernen‹. Auch das Hören ist noch lange kein Verstehen.

2. Der Primat der Sprache vor der Schrift wird in der Digitalisierung umso fraglicher. Denn Digitalisierung heißt universale Schriftwerdung: im Code und seinen Speicherformen. Digitalisierung heißt für die meisten User graphische Benutzeroberfläche. Schriftbildlichkeit ist die Phänomenalität der Schrift.

Digitalisierung heißt aber auch eine zweiseitige ›Analphabetisierung‹: der ›hidden code‹ des Programms bleibt den Usern komplett unzugänglich, mehr als schleierhaft, schlicht ›absconditus‹, *supra nos, nihil ad nos*. Dieser verborgenen Schrift völlig ausgeliefert zu sein, ist für die allgemeine Demokratisierung des Schriftzugangs ein Problem. Denn daran hängen ›Track and Trace‹-Techniken, die ökonomisch relevante Beobachtungen ermöglichen (um nicht Überwachung der Leser zu sagen). Was beobachtbar ist, wird beobachtet. Was getrackt werden kann, wird es auch – weil es den Rohstoff zur Vermarktung bietet: Nutzerdaten. Die andere, schwächere Analphabetisierung ist die doppelte Programmanforderung: mit den wechselnden Betriebssystemen und den pluralen Programmen umzugehen. *Schriftgebrauch* ist daher vor allem Computer- und Programmgebrauch geworden.

3. Die hermeneutisch grundsätzliche Differenz von Lesen und Verstehen wird im Kontext der Digitalisierung besonders auffällig. Denn Digitalisierung heißt, 1. die Schere von *Sehen* und *Lesen* öffnet sich, und ebenso 2. die Schere von *Lesen* und *Verstehen*. Das langsame, lange, dauernde, mühsame Lesen wird entweder noch mühsamer am Screen, oder es unterbleibt zugunsten des schnellen problemorientierten ›Scannens‹, Suchens und Findens. Dass es vom Sehen der Schrift auf dem Screen auch zum Lesen kommt, ist ebenso unselbstverständlich wie dass es vom Lesen zum Verstehen käme.

Ein ambivalentes Beispiel dafür ist die längst professionalisierte Methode des ›Distant Reading‹.<sup>46</sup> Üblicherweise ist die Nähe des Lesers zum zu sehenden Text namens Schrift (generell) eingespielt und durch die Sehleistung und -gewohnheiten definiert. Die mag sich ändern, mit Brillen justiert werden, hat aber eine recht kurze Distanz. Durch den Screen ändert sich das, je nach Apparat. Und das Verhältnis von Nähe und Distanz ändert sich grundlegend im Distant Reading. Das war bei Techniken des ›Fast Reading‹ schon präsent, wenn die Geschwindigkeit (wie sie zum Teil von US-Universitäten bei Studienbewerbern getestet wird) eine andere Distanz zum Text erfordert. Aber als Metho-

46 Vgl. den Beitrag von van Oorschot in diesem Band.

de der Digital Humanities impliziert es eine deutlich andere Distanz durch a-semantic oder apparativ-semantic Datenrepräsentation und -analyse. Wenn die digitale Netzwerkanalyse in Anschlag gebracht wird, geht es um Korrelationen von Keywords oder Phrasen, bei deren Modellierung Fragen von Verstehen und Interpretation gerade methodisch ausgeschlossen werden müssen. Geht es doch um große Datenmengen, bei denen Muster erkannt werden sollen. Das zu erkennen darf nicht von Verstehen und Interpretation abhängen, sondern muss ›objektiv‹ aus den Daten zu erheben sein.

4. Man kann in der Methode des ›Distant Reading‹ auch eine Metapher (oder Metonymie) sehen für das Verhältnis zur digitalen Schrift. Was zugespitzt methodisch exkludiert wird, wird im ›gewöhnlichen‹ Umgang mit digitalen Schriften zu einer echten Frage: Dass *Sehen* (visueller Simulationen von Schrift) auch zum *Lesen* führt, und *Lesen* tatsächlich zum (Versuch zu) *Verstehen*, wird deutlich unwahrscheinlicher.

Daher ist zu erwarten, dass anspruchssarme Formen des Verstehens wahrscheinlicher werden: Das bloße *Wiedererkennen* mit dem Gefühl zu verstehen, und das schon etwas weitergehende *wiedererkennende Verstehen*. Aber wie beim wiedererkennenden Sehen im Unterschied zum sehenden Sehen (mit Konrad Fiedler und Gottfried Boehm) ist auch im Verstehen dieser Unterschied gravierend. Das *wiedererkennende Verstehen* ordnet ein in einen vorgefassten Zusammenhang und wird darin beruhigt, das es wiedererkennt – mehr aber nicht.<sup>47</sup> An die Arbeit des Verstehens von etwas nicht einfach Wiederzuerkennendem macht man sich dann gar nicht erst, weil man zuvor schon durch das Wiedererkennen beruhigt ist – und das nicht Wiederzuerkennende übergeht oder als irrelevant exkludiert. Die hocheffiziente Fokussierung einer Datenanalyse auf bestimmte Korrelationen führt dazu, dass alles andere als irrelevantes ›Rauschen‹ ausgeschlossen und durch den Zugriff als Rauschen bestimmt wird. Dass es dabei weder um Lesen noch um Verstehen geht, ist klar. Daher ist die Rede von *Distant Reading* auch suggestiv und insinuiert mehr, als geleistet wird.

5. Dagegen erscheint selbst ein anti-alteuropäischer Approach wie der Luhmanns noch erstaunlich hermeneutisch geprägt: »Kommunikation kommt tatsächlich erst mit ihrem Abschluß im Verstehen zustande«, meinte Luhmann.<sup>48</sup> Schon im Medium der analogen Schrift als Kommunikationsmedium

---

47 Stoellger 2019c.

48 Luhmann 1997: 259; vgl. 266: »Anders als eine bloße Aufzeichnung vollendet Kommunikation sich erst im Verstehen«. Vgl. 291: »daß wir Kommunikation nicht vom Mitteilungshandeln[,] sondern vom Verstehen her begreifen«.

wird dieser ›Abschluß‹ (der ja eher ein Anschluss ist), beunruhigend fraglich: »Die letzte Formbildung im individuellen Verstehen geschieht dann aber ebenso flüchtig wie die Kommunikation selbst.«<sup>49</sup> Diese ›Flüchtigkeit‹ ist nicht nur die Nachgängigkeit oder auch extreme Verspätung des Verstehens,<sup>50</sup> sondern auch eine Aktualität und also Vorübergänglichkeit, die hoch kontingent, fakultativ und optional ist.

Sofern Verstehen Ziel von Kommunikation wäre, ob mündlich oder schriftlich, und wenn Verstehen von Schrift mit ihr nur noch recht lose verbunden wäre, verspätet, optional, individuell etc., dann fragt sich, wie Verstehen und digitale Schrift noch verbunden sind oder sein sollten?

»Der Effekt der Schrift liegt in der räumlichen und zeitlichen Entkopplung von Mitteilung und Verstehen und in der gewaltigen Explosion von Anschlussmöglichkeiten, die dadurch eintritt.«<sup>51</sup> Dieser Effekt scheint durch digitale Schrift nur gesteigert, nicht geändert zu werden. Es sei denn, die dann doch fast ›alteuropäisch‹ klingende These Luhmanns von der Vollendung der Kommunikation im Verstehen würde fraglich. Eine naheliegende Abduktion ist, bei immer mehr Anschlussmöglichkeiten durch Digitalisierung immer weniger Anschlusswirklichkeiten, die noch realisiert werden. Die Schere von Optionen und Aktualisierungen öffnet sich weiter. Wenn schon von der (analogen, vor-technischen) Schrift gilt, sie steigere »die Unsicherheit in Bezug auf das Verständnis des gemeinten Sinnes«<sup>52</sup> – dürfte diese Unsicherheit im digitalen Medium noch höher werden. Wenn in den digitalen Medien »die Einheit von Mitteilung und Verstehen aufgegeben wird«<sup>53</sup>, heißt das schlicht: »Wer etwas eingibt, weiß nicht [...], was auf der anderen Seite entnommen wird.«<sup>54</sup>

6. Digitalisierung bedeutet die »Entkopplung von Information und Kommunikation« und damit auch eine »Entkopplung von Medien und menschlichen Sinnen«<sup>55</sup>, wenn man Kittler folgen würde. Die Entkopplung der selbstbezüglichen Informationsverarbeitung von intersubjektiver Kommunikation ist für die maschinellen Operationen grundlegend und für etliche Funktionssysteme basal und ›überlebensnotwendig‹.

---

49 Luhmann 1997: 260.

50 Luhmann spricht von der Möglichkeit der ›Vertagung des Verstehens und dessen interaktionsfreie Realisation irgendwann, irgendwo, durch irgendwen« (Luhmann 1997: 258).

51 Luhmann 1997: 266.

52 Luhmann 1997: 269.

53 Luhmann 1997: 309. Vgl. Grampp 2006: 269: »Genauer formuliert geht es um die vollständige Entkopplung von Information, Mitteilung und Verstehen«.

54 Grampp 2006: 269.

55 Krämer 2004: 217.

Die so beschriebene technische Eigendynamik (ebenso wie die offensive Art der Beschreibung seitens Kittler, die vom Beschreiben ins Betreiben übergeht, wenn nicht in ein Vorschreiben, als normativen Beiklang entwickelt) bedeutet eine gravierende Umstellung von der normativen Maxime ›kommunikativen Handelns‹ (Jürgen Habermas) oder der deskriptiven Maxime, Kommunikation gelinge im Verstehen auf ein autopoietisches Prozessieren. Luhmanns Beschreibungen der Kommunikation (Information-Mitteilung-Verstehen) wirken gegenüber Kittler daher beinahe alteuropäisch. Mit dieser Umstellung einher geht, dass die Medienoperationen nicht menschliche Sinne adressieren, um zu funktionieren, sondern von Sensoren zur Verarbeitung dieser Daten und entsprechender Steuerung. ›Distant Reading‹ ist ein erfolgreiches Paradigma dessen. Das autologische Prozessieren von Daten in deren Verarbeitung läuft unsichtbar und unwahrnehmbar für menschliche Sinne<sup>56</sup>, wie eine *communicatio abscondita*.

Falls das eine treffende Beschreibung der Umstellung auf die Neuen Medien wäre (die nach Kittler mit Grammophon und Film beginnen und vom Computer nur noch zugespitzt werden), werden phänomenologische und hermeneutische Fragen völlig obsolet<sup>57</sup> – und eine theologische Perspektive erst recht. Alte Medien wie Sprache und Schrift bleiben auf das *Symbolische* bezogen (im Sinne Lacans), adressieren den Menschen mit Sinnlichkeit und Sinn; neue Medien hingegen referieren auf das *Reale* (im Sinne Lacans?) in Form von Datenerhebung und -verarbeitung.

Während der Computer ›schreibt und liest‹ – so die Metaphern für die Datenverarbeitung – kann der Mensch das weder lesen noch schreiben, und (zum Glück) *braucht* er es meist auch nicht zu können. Das wird allerdings umgehend ambivalent, wenn es z. B. um das ›Track and Trace‹ von Leserverhalten geht. Was als ›Dienstleistung‹ und ›Kundenservice‹ ausgegeben werden mag, um entsprechende Angebote zu unterbreiten (also vor den Lesern zu wissen, was sie künftig werden lesen wollen), ist sc. auch eine Überwachung mit ökonomischer und politischer Dimension.

7. »Es gibt im Vollzug dieser Operationen Autologieprobleme«, notierte Luhmann (in anderem Kontext)<sup>58</sup>. Die Selbstbezüglichkeiten eines Textes, seine Selbstbeobachtungen des Was und Wie, führt in Beobachtungsschleifen von labyrinthischer Dimension, die keineswegs harmlose Selbstreferenzen sind, sondern in digitalen Medien eskalierende *Überwachung* bedeuten mit entsprechenden *Datenschutzproblemen*. Diese Datenverarbeitungen nicht durch-

---

56 Krämer 2004: 216.

57 Krämer 2004: 221.

58 Luhmann 1997: 874.

schauen zu müssen und zu können, ist medienethisch sowie -rechtlich und -politisch inakzeptabel – aber zugleich eine letztlich unvermeidliche ›Nebenwirkung‹ der Autologie der Datenverarbeitung.

Es ist von daher ethisch, rechtlich wie politisch keineswegs so ›neutral‹ zu beschreiben, wie Kittler meint. Denn sowohl die menschliche Sinnlichkeit als auch der Sinn bzw. die Sinnfrage werden dabei ausgeschaltet oder abgekoppelt. Diese Neutralität der Beschreibung betreibt zugleich eine Neutralisierung von Sinn und Sinnlichkeit, betreibt also mit, was sie beschreibt. Werden nicht mehr Sinn und Sinnlichkeit adressiert, sondern Daten und ihre Verarbeitung, ist das keine neutrale oder ›herrschaftsfreie‹ Eigendynamik der Medien, sondern deren sukzessive Ermächtigung mit inakzeptablen Konsequenzen.

Hier entfaltet die (für Kittler so obsolet geltende) Hermeneutik eine unerwartet prägnant politische Pointe: Auf Verstehbarkeit der Datenverarbeitung zu insistieren, mag zwar faktisch angesichts der Eigendynamik selbstlernender Algorithmen der Datenverarbeitung unmöglich sein und hoffnungslos nostalgisch erscheinen. Aber dennoch darauf zu bestehen, ist ethisch wie juristisch genauso unaufgebbar, wie auf Gerechtigkeit und Achtung der Menschenwürde zu bestehen. Das emanzipatorische Insistieren auf Verstehbarkeit wurde von der Reformation gegenüber dem ›Heiligen Officium‹ bzw. ›dem Lehramt‹ geltend gemacht – im Rekurs auf die Schrift in ihrer Klarheit. Diese religionspolitische Pointe kehrt in digitalen Kontexten wieder in neuer Aktualität. An die Stelle des Anspruchs auf Verstehen können auch nicht historische oder empirische Methoden eintreten. Denn historische oder empirische Beschreibungen können zwar zum Verstehen beitragen, sind es aber noch nicht. Analog kann man problemlos Genese und Funktion von Datenverarbeitung medienhistorisch, technikgeschichtlich oder empirisch beschreiben – aber der Anspruch auf Verstehen ist davon merklich unterschieden. Die Mediengeschichte oder empirische Medienforschung leisten nicht, was die Hermeneutik beansprucht: über das Sehen und Lesen hinaus ein Verstehen zu beanspruchen und zu suchen, das erst ein verantwortliches Urteil erlaubt in ethischer und politischer Hinsicht.

8. Auf Verstehen und zunächst auf struktureller Verstehbarkeit zu insistieren, mag an den Grenzen der Digitalisierung immer unmöglicher werden. Dennoch darauf zu bestehen, ist – ähnlich wie im Blick auf die umstrittene Willensfreiheit – eine letztlich ethische, juristische und politische Intervention um einer Maxime willen. Agiere so, dass Verstehen möglich bleibt und möglichst auch realisiert wird. Denn erst dann kann man kompetent intervenieren, wo die Grenzen des ethisch Vertretbaren überschritten werden.

So richtig das ist, so unselbstverständlich ist es. Im Blick auf die Schrift konnte man sich in analogen Medien damit beruhigen, dass sie vorhanden

ist, vorliegt und dem Gottesdienst zugrunde liegt. In homöopathischen Dosen wird sie auch gelesen und teils sogar interpretiert. Aber Lesen und Verstehen *der* (analogen) Schrift hatte Zeit, viel Zeit – und konnte ad infinitum aufgeschoben werden. Partizipation am Gottesdienst gilt als Kriterium für die Kommunikation des Evangeliums und das Hören der Verkündigung (bzw. das leibliche, auch visuelle Wahrnehmen der Sakramente).

Ist womöglich in digitalen Zeiten die Partizipation der Anschluss der Wahl, Partizipation statt Verstehen? Wäre Luhmann dann umzuschreiben, Kommunikation komme in Partizipation zum Ziel? Für visuelle Kommunikation des Evangeliums wie Fernseh- oder digital gestreamte Gottesdienste ist Partizipation der entscheidende Marker, der Click, der Abruf des Streams. Für digitale Schriften ist es der Download und vielleicht noch der Durchlauf des Textes auf dem Screen. – Aber Verstehen?

9. Vom Sehen, Lesen und Verstehen im Horizont von Buch und Schrift, führen die digitalen Medien in eine strikte Technisierung. Kommunikation (auch die des ›Evangeliums‹) wird apparativ, technisch, digital umgeformt – wobei die Rede von ›Umformung‹ oder ›Transformation‹ noch die Kontinuität einer ›Materie‹ oder ›Substanz‹ insinuiert, und gerade das ist fraglich. Sprache, Schrift, Diskurs, Information, Mitteilung, Verstehen, also Kommunikation finden ihren ›harten Grund‹ in ›Daten‹: die akustischen Daten, die im Gottesdienst aufgenommen, verarbeitet und als Verkündigung von Soundsystemen ausgegeben werden; die audiovisuellen Daten der Onlinekommunikation des Evangeliums; oder die ebenso letztlich binären Daten, die als Schrift visualisiert werden auf dem Screen.

Schon die ›viva vox‹ der Verkündigung ist längst computertechnisch formatiert: mit den Soundsystemen der Kirchen und deren nicht selten recht komplexer (und kontingenzoffener) Justierung im Gebrauch. Die Technik spricht mit in der Verkündigung, und nicht selten entscheidet weder Gott allein noch der Verkündigende darüber, was zu hören ist, sondern die Technik – die nicht immer unmerklich dazwischen steht, aber immer notwendig ist, um überhaupt das Wort der Verkündigung vernehmen zu können. Diese technische Imprägnierung und apparative Zurichtung gilt auch für das Woher der Verkündigung, die Schrift.

10. Mit einem *phonographischen* Schriftverständnis, Schrift sei eigentlich nur Aufzeichnung von gesprochener Sprache, hätte man keine Probleme mit der Digitalisierung. Dieses ›schwache‹ Aufzeichnungsmedium kann medial so oder so verfasst sein, seine subsidiäre Funktion bleibt gleich.

Mit einem *pragmatischen* Verständnis, Schrift sei eigentlich nur Schrift im Gebrauch der Verkündigung ebenso wenig. Denn wenn erst ein bestimmter



Gebrauch (Verkündigung, Liturgie, Gottesdienst) Schrift Schrift werden lässt, ist es gleichgültig, in welcher Form die Zeichen oder Textdaten zur Verfügung stehen.

Für ein schwaches, instrumentelles Medienverständnis ist dieser Medienwechsel nur eine Umstellung auf ein anderes Mittel zum Zweck – kein Problem also. Wird dann nicht eigentlich nur etwas Entbehrliches verloren, wenn die Schrift aufgeht im Computerfile und dessen Nutzung? Wirkt es dann nicht bloß nostalgisch, die Schrift in ihrer Schriftlichkeit und Schriftbildlichkeit aufzurufen?

In einem *schwachen* Medienbegriff hätte man konstante Realien und konstante Daten, die sekundär von Medien transportiert werden. Aber ein starker Medienbegriff erst lässt sehen und vielleicht auch verstehen, dass »Medien die Produktionsstätten von Daten«<sup>59</sup> sind.

Das Gleichnis galt als ›Produktionsstätte‹ des Reiches Gottes – mehr als Daten und mehr als deren Verarbeitung: Partizipation an der Gleichniserzählung galt als Immersion, als Realpräsenz des Reiches bei den Hörern. Was aber ›produzieren‹ digitale Medien: Datenprozesse ihre Visualisierung? Der Hintersinn der ›Prozession‹ wird verschoben und verdichtet. Nicht mehr Simchat Tora oder die Altarbibel und deren Gebrauch, sondern unsichtbare Prozesse und simulierte Schrift in ihrer flimmernden Schriftbildlichkeit. Mögen Sprache und Schrift oder Wort und Bild sich miteinander messen – sind diese Kompetitionen und Konkurrenzen im Medium des Digitalen vermutlich überholt vom Code, der binären Zahl.

11. Für Schrift wie für die Schrift gilt unter digitalen Bedingungen, dass Mitteilung und Verstehen entkoppelt sind, wie Luhmann meinte. Das stellt sich mittlerweile noch etwas schärfer dar: auch Sehen, Lesen und Verstehen werden, wenn nicht entkoppelt, so doch nur noch optional gekoppelt. Der alte, eingespielte Übergang vom Sehen zum Lesen zum Verstehen ist verschärft fraglich. Schon diesseits der oben entfalteten Verschärfungen erkannte Luhmann: »Das heißt: die Autorität der Quelle mit all den erforderlichen sozialstrukturellen Absicherungen (Schichtung, Reputation) wird entbehrlich, ja durch Technik annulliert«<sup>60</sup>. Hier ist sc. ›nur‹ von der Autorität einer jeden Informationsquelle die Rede. Aber wenn das so generell schon gelten sollte, um wieviel mehr dann im Blick auf die Schriftautorität.

Nun war die Autorität der Schrift noch nie eine deskriptive oder empirisch zu validierende Behauptung, sondern eine normativ geltend gemachte Regel. Aber die Umformatierung der Kommunikation durch digitale Technik

59 Krämer 2004: 208.

60 Luhmann 1997: 309.

lässt diese Autorität noch fraglicher werden, als sie ohnehin schon war. Die Adressierung ›der Öffentlichkeit‹ geht ins Offene, a fond perdu. Denn mit dieser Universaladresse ist keinerlei Bindung an die Art und Weise der Rezeption mehr möglich. Das Kommunikationsmodell wird auch zum Religionsmodell: radikal offene Angebote, die als Angebote zur Selbst- oder Lebensdeutung genutzt werden können – aber auch ganz anders.

In irritierender Weise ist mittlerweile in äquivokem (oder analogem?) Sinn von Schriftautorität zu sprechen. Die alte ›auctoritas scripturae‹ ist fraglicher denn je. Hingegen ist die Autorität der digitalen Schrift, des Codes – radikal und alternativlos. Kittlers berühmtes Dictum war: »Nur was schaltbar ist, ist überhaupt«<sup>61</sup>. Hörisch meinte in verwandter Weise, nur was konvertibel sei in die neuen Medien, überlebe in der Mediengeschichte.<sup>62</sup> Das hieße, wir folgen längst nolens oder volens einem neuen Schriftprinzip: Was sich nicht coden lässt, geht nicht und gibt es nicht. Zum Glück stimmt das nicht für alle Lebensbereiche. Aber nicht nur menschliches Leben ist längst abhängig von seinen digitalen Vorgaben und Bedingungen. Die Angst vor einem globalen Computerausfall (etwa durch einen Elektromagnetischen Impuls) ist ein Symptom des Problems.

12. »Die neuen Medien [...] lösen die einsichtige Einheit der Kommunikation in einer Weise auf, die man noch vor wenigen Jahrzehnten nicht für möglich gehalten hätte.«<sup>63</sup> Wenn weder die Schrift noch die Einheit der Kommunikation von Inhalt, Mitteilung und Verstehen ›Autorität‹ oder ›Glaubwürdigkeit‹ sichern kann aufgrund der entfalteten Entkoppelungen und der daher multiplen Kontingenz der Kommunikation – was dann?

»Die moderne Gesellschaft scheint damit eine Grenze erreicht zu haben, an der nichts mehr nicht kommunizierbar ist – mit der einen alten Ausnahme: der Kommunikation von Aufrichtigkeit.«<sup>64</sup> Was heißt das? Es wird nicht etwas kommuniziert und es kommt nicht auf das Lesen und Verstehen dessen an, sondern der Kommunizierende kommuniziert sich selbst (als könnte man an Christus denken), und zwar mit dem zentralen Sinn, sich als aufrichtig darzustellen und als solcher gesehen zu werden. Statt Aufrichtigkeit kann man auch sagen, es ginge um »Kommunikation von Aufrichtigkeit und der Kriterien für Authentizität«<sup>65</sup> bzw. »Glaubwürdigkeit«<sup>66</sup>.

---

61 Kittler 2003: 182.

62 Vgl. Hörisch 2001.

63 Luhmann 1997: 311.

64 Luhmann 1997: 311.

65 Luhmann 1997: 173.

66 Luhmann 1997: 1103.

Nur ist ausgesprochen vage und vieldeutbar, was mit diesen Begriffen gemeint sein mag. Die Kulturwissenschaft und auch die Theologie hat sich exemplarisch mit der ›Authentizität‹ eingehend befasst<sup>67</sup> – mit dem nicht ganz beruhigenden Ergebnis, dass ›Authentizität‹ vor allem in Zuschreibungen gründet (wie Charisma mit Max Weber oder Macht mit Hannah Arendt) und wann wem dergleichen zugeschrieben wird, ist in wesentlicher Hinsicht ›Medienprodukt‹.

›Medien als Produktionsstätten von Authentizität‹ bzw. Glaubwürdigkeit sind nichts Neues der Digitalisierung. Genau so wurde auch schon die analoge Schrift als Glaubwürdigkeitsressource aufgerufen, etwa in den groben ›dicta probantia‹ oder in biblizistischen ›Argumentationen‹.

Bei der Umstellung der Kommunikation auf Authentizität und Glaubwürdigkeit könnte die Schrift viel gewinnen. Denn wer oder was könnte glaubwürdiger und authentischer sein als die Schrift? Vielleicht noch die in ihr erzählten Figuren, der erzählte Jesus etwa, der dann als Exemplum schlechthin gilt. Nur wird es dann um so verständlicher, dass und wie heftig sich Theologien und Kirchen gegen einen Generalangriff auf die Schrift wehrten, wenn der Schrift schon des AT, verschärft auch des NT, Gewalt zugeschrieben wird, sogar die ›Erfindung‹ der religiösen Gewalt. Steht damit doch die Glaubwürdigkeit und Güte der Schrift auf dem Spiel: ›Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‹ zu legitimieren und zu fordern – und gerade nicht Gewalt, Unfrieden und Vernichtung der Anderen wie der Schöpfung.

So verlässlich die Schrift als Glaubwürdigkeitsressource aufgerufen wird in kirchlichen Kontexten, macht sich dabei eine latente Umbesetzung bemerkbar. Wenn die Glaubwürdigkeit der Schrift in Anspruch genommen wird, um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung zu sichern und damit die Glaubwürdigkeit des Glaubens darzustellen – wird die Glaubwürdigkeit des Predigers zum Thema, und mit dem Programm ›öffentlicher Theologie‹ auch noch die Glaubwürdigkeit der Kirche (wobei hier die sichtbare Institution, Organisation bzw. Bewegung gemeint sein muss).

Ging es traditionell und analog um die fraglose Glaubwürdigkeit Gottes und davon abgeleitet, mehr oder minder unterschieden, ebenso fraglos um die der Schrift, wird nun die Kommunikation des Evangeliums zu einer Frage der Kommunikation von Glaubwürdigkeit (respektive Aufrichtigkeit und Authentizität). Das ist eine Umstellung, die nicht mehr mit der Digitalisierung im engeren Sinn zusammenhängt, sondern mit der Umstellung auf Visualisierung und visuelle Kommunikation: Es gilt, sich als aufrichtig zeigen, zu erweisen, darzustellen – und als solcher gesehen werden. Das geht einher mit einer Personalisierung: der Darstellung von Glaubwürdigkeit ›des Predigers‹ bzw. des

---

67 Wiesinger 2019.

repräsentativen Personals. Damit einher geht eine deutliche *Moralisierung*. Denn Glaubwürdigkeit ist nicht Sache des Sagens, sondern des Zeigens durch die Entsprechung von Wort und Tat wie Person und Werk. Um nochmal Luhmann in seiner Lakonik anzuführen: »Mit Bezug auf dieses Problem kann man verstehen, daß die Gesellschaft Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und dergleichen moralisch prämiert und im Kommunikationsprozeß auf Vertrauen angewiesen ist.«<sup>68</sup>

## Literaturverzeichnis

- Bader, Günter 2019: Lesekunst. Eine Theologie des Lesens. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Birkel, Garrett 2004: The Command Line in 2004. <http://garote.bdmonkeys.net/commandline/index.html> (aufgerufen am 12. 04. 2021).
- Boehm, Gottfried 2011: Ikonische Differenz. In: Rheinsprung 11. Zeitschrift für Bildkritik. Eikones 1: 170–178.
- Fischer, Johannes 1989: Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens. München, Kaiser.
- Gehring, Petra 2016: Digitalisierung, Digitalisate und Digitalität von Forschungsprozessen. Wo findet sich die Philosophie. In: Digitalität. Theorien und Praktiken des Digitalen in den Geisteswissenschaften. <https://digigeist.hypotheses.org/138#more-138> (aufgerufen am 14. 10. 2020).
- Godelier, Maurice 1999: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, Heilige Orte. München, Beck.
- Goodman, Nelson 1995: Sprachen der Kunst. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Grampp, Sven 2006: McLuhmann. Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Realität der Medien (Standpunkte). In: MEDIENwissenschaft 23 (3): 260–276.
- Hanson, Russell 2019: Trust in AI. In: Augustus Intelligence, 09.10.2019. <https://medium.com/augustus-ai/trust-in-ai-fb8834967936> (aufgerufen am 12. 04. 2021).
- Hemenway, Michael/Barber, Justin O./Goodwin, Shawn/Saxton, Micah/Beal, Timothy 2019: Bible as Interface. Reading Bible with Machines. In: Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie 3. <https://cursor.pubpub.org/pub/hemenway-bible-interface/release/3> (aufgerufen am 17. 10. 2020).
- Hörisch, Jochen 2000: Medien machen Leute: Gespräch mit dem Literaturwissenschaftler Jochen Hörisch. In: Evangelische Kommentare 33 (3): 18–21.

---

68 Luhmann 1997: 5.

- Hörisch, Jochen 2001: Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien. Frankfurt/M., Eichborn.
- Joas, Hans 2012: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Kittler, Friedrich 1986: Grammophon, Film, Typewriter. Berlin, Brinkmann & Bose.
- Kittler, Friedrich 1993: Geschichte der Kommunikationsmedien. In: Huber, Jörg/Müller, Alois (Hg.): Raum und Verfahren. Interventionen, Bd. 2. Basel, Stroemfeld: 169–188.
- Kittler, Friedrich 2003: Draculas Vermächtnis. Technische Schriften. Leipzig, Reclam.
- Krämer, Sybille 2004: Friedrich Kittler – Kulturtechniken der Zeitachsenmanipulation. In: Lagaay, Alice/Lauer, David (Hg.): Medientheorien. Eine philosophische Einführung. Frankfurt/M., Campus: 201–224.
- Luhmann, Niklas 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Ricœur, Paul 1988: Zeit und Erzählung. Band I. Zeit und historische Erzählung. München, Wilhelm Fink.
- Ricœur, Paul 1989. Zeit und Erzählung. Band II. Zeit und literarische Erzählung. München, Wilhelm Fink.
- Ricœur, Paul 1991. Zeit und Erzählung. Band III. Die erzählte Zeit. München, Wilhelm Fink.
- Schröter, Jens 2004: Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum?. In: Schröter, Jens/Böhnke, Alexander (Hg.): Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum? Zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung. Bielefeld, transcript: 1–30.
- Schwöbel, Christoph 2002: Kirche als Communio. In: Schwöbel, Christoph: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik. Tübingen, Mohr Siebeck: 379–435.
- Siegert, Bernhard 2016: Digitalität in der Medien- und Kulturwissenschaft. In: Digitalität. Theorien und Praktiken des Digitalen in den Geisteswissenschaften. <https://digigeist.hypotheses.org/80> (aufgerufen am 15. 10. 2020).
- Stephenson, Neal 2002: Die Diktatur des schönen Scheins. Wie grafische Oberflächen die Computernutzer entmündigen, übersetzt von Gräbener-Müller, Juliane. München, Goldmann.
- Stoellger, Philipp 1998: Das Geheimnis der Erinnerung ist Vergessen. In: Hermeneutische Blätter 1: 31–39.
- Stoellger, Philipp 2004: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation. In: Tanner, Klaus (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation. Leipzig, EVA: 185–222.

- Stoellger, Philipp 2015: Tod oder Leben – Unvermitteltes oder Unmittelbares? Zum Chiasmus von Theologie und Medientheorie. In: Mersch, Dieter/Mayer, Michael (Hg.): Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie, Bd. 1. Berlin, de Gruyter: 171–191.
- Stoellger, Philipp 2016a: Religion als Medienpraxis – und Medienphobie. In: Braune-Krickau, Tobias/Scholl, Katharina/Schüz, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Freiburg, Herder: 92–206.
- Stoellger, Philipp 2016b: Kirche am Ende oder am Ende der Kirche? Auf welche Gemeinschaft dürfen wir hoffen?. In: Gräß-Schmidt, Elisabeth/Menga, Ferdinand (Hg.): Grenzgänge der Gemeinschaft. Tübingen, Mohr Siebeck: 149–186.
- Stoellger, Philipp 2018: Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit. In: Großhans, Hans-Peter/Moxter, Michael/Stoellger, Philipp (Hg.): Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag. Tübingen, Mohr Siebeck: 351–393.
- Stoellger, Philipp (Hg.) 2019a: Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie. Interpretation Interdisziplinär, Bd. 18. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Stoellger, Philipp 2019b: Spiel als Medium pathischer Erkenntnis und Immersion als theologisches Deutungsmuster. In: Polke, Christian/Firchow, Markus/Seibert, Christoph (Hg.): Kultur als Spiel. Leipzig, EVA: 41–62.
- Stoellger, Philipp 2019c: Hermeneutik am Ende oder am Ende Hermeneutik? Möglichkeitsbedingungen einer Hermeneutik angesichts ihrer Kritik. Vortrag zur Tagung: Hermeneutik unter Verdacht, veranstaltet vom Arbeitskreis Text und Textlichkeit, Fritz Thyssen Stiftung, Köln, 11. 07. 2019–12. 07. 2019.
- Stoellger, Philipp 2020: Verlassen und Vertrauen – in Zeiten der Digitalisierung. In: FEST Newsletter Januar 2020: 1.
- Ulshoefer, Gotlind 2019: Changes in Remembrance? The Digitalization of Biblical Texts under Theological and Ethical Considerations. In: Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie 3. <https://cursor.pubpub.org/pub/ulshoeferremembrance/release/4> (aufgerufen am 17. 10. 2020).
- van Oorschot, Frederike 2019: Scripture as Interface. A Hermeneutical Reflection on a Concept based in Media Theory. In: Cursor\_ Zeitschrift Für Explorative Theologie 3. <https://cursor.pubpub.org/pub/vonoorschot-bible-interface/release/5> (aufgerufen am 17. 10. 2020).
- Wiesinger, Christoph 2019: Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, Bd. 31. Tübingen, Mohr Siebeck.

Wittgenstein, Ludwig 1984: Werkausgabe Band I. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M., Suhrkamp.





# Neue Technik – neue Wissenschaft?

## Wissenschaftstheoretische und -ethische Herausforderungen der Digital Humanities<sup>1</sup>

Frederike van Oorschot

**Hashtags** #Berechenbarkeit  
#Steuerung #Freiheit #Demokratie  
#Wahrnehmung #Hermeneutik #Theologie  
#KorrelationKausalität #EndofTheory

**Abstract** Der Beitrag entfaltet einen Überblick über hermeneutische und epistemologische Fragen, die sich an entwickelnden digitalen Wissenschaftspraktiken in den Geisteswissenschaften (Digital Humanities, DH) entzünden. Er dient der Kartierung entstehender wissenschaftstheoretischer und -ethischer Herausforderung unter der Leitfrage des Bandes nach dem »Neuen« in den DH. Dazu werden zum einen die theoretischen

Verhältnisbestimmungen dargestellt: Eingeordnet wird das Narrativ einer »neuen« Wissenschaft, der sich verändernde Gegenstand der DH und ihre epistemischen Logiken im Vergleich zu bestehenden geisteswissenschaftlichen Methodiken. Sodann kommen die Veränderungen im weiteren Umfeld in den Blick, fokussiert auf die beteiligten Professionen und Akteure, den zu Grunde liegenden Wissenschaftsbegriff, sowie das forschungspolitische Setting der DH. Als Aufgabe wird die Entwicklung einer »digitalen Hermeneutik« im Zusammenspiel unterschiedlicher Ansätze in den Geisteswissenschaften formuliert.

---

1 Vorüberlegungen zum Folgenden finden sich in van Oorschot 2020a.

## 1 Digitale Wissen(schaft)skulturen und Digital Humanities

Dass digitale Technologien unsere Wissens- und Wissenschaftskultur prägen, zeigen die Nutzerzahlen von Wikipedia, Google und ähnlichen Anbietern sehr deutlich.<sup>2</sup> »Digitale Literalität« ist Alltagskompetenz und eben auch Grundbedingung gegenwärtiger Wissenschaft (Schreiben am PC, E-mailkommunikation, Onlinelexika, Filehosting-Dienste u. v. a. m.).<sup>3</sup> Aber auch digital gestützte Wissensakquise und -recherche ist selbstverständlich: Wissensverwaltungssysteme wie Datenbanken oder Suchmaschinen schaffen und strukturieren Räume des Denkens und prägen so unsere Art des Wissens und Urteilens im digital-analogen Hybridraum.<sup>4</sup>

Neben diesen – und vielen anderen Formen – digitaler Forschungsinfrastruktur ist auch das Arbeiten mit digitalen Tools und Methoden inzwischen weit über diese allgemeinen Anwendungen hinaus verbreitet. Dies gilt auch für die Geisteswissenschaften, in denen sich unter dem Begriff »Digital Humanities« (DH) ein eigener Forschungszweig entwickelt hat. Ob DH eine eigene Disziplin, ein Forschungsfeld oder eine Brücke zwischen unterschiedlichen Fächern darstellt, ist umstritten und hängt stark von der eigenen Definition ab.<sup>5</sup> Im Folgenden wird DH verstanden als geisteswissenschaftliches Arbeiten mit digitalen Methoden, Tools, Darstellungen und Vermittlungen. Diese ste-

2 Vgl. Nerbonne 2015: 1. Vgl. ähnlich und mit Literatur zum Thema Berry 2014: 47.

3 Sybille Krämer nennt vier Kriterien zur Abgrenzung »digitaler Literalität«: Digital Humanities »betreffen die Verdatung der Forschungsgegenstände, den Einsatz computergestützter Verfahren, die maschinelle Darstellbarkeit der Ergebnisse in einer von Menschen rezipierbaren Form, sowie den erwarteten Innovationsgehalt der Erkenntnisse«. Krämer/Huber 2018. Vgl. Krämer 2017.

4 Vgl. Reichel/Renkert/Friedrich 2019: 175; van Oorschot 2020. Weiterführend vgl. Berry 2014: 47.

5 So unterscheidet z. B. Burghard zwischen digitized humanities (Digitalisierung, Repräsentation, Modellierung von geistes- und kulturwissenschaftlichen Artefakten), numerical humanities/computational humanities (mathematische Abstraktionen und Erstellung formaler Modelle und Analyseverfahren), Humanities of the Digital (»geisteswissenschaftliche Beschäftigung mit digitalen Kulturartefakten und -phänomenen«) und public Humanities (Wissenschaftskommunikation und digitales Publizieren). Burghard 2020. Mit Gius und Jacke lassen sich drei Formen von Digital Humanities-Projekten unterscheiden: »Erstens Projekte, die geisteswissenschaftliche Fragestellungen verfolgen (und dafür auch informatische Methoden anwenden), zweitens Projekte, deren Fragestellungen aus der Informatik stammen (die auch mit geisteswissenschaftlichen Methoden bearbeitet werden) und drittens Projekte, die Fragestellungen sowohl aus den Geisteswissenschaften als auch aus der Informatik behandeln.« Die im Folgenden entwickelten Gedanken fokussierten auf Projekte der ersten Form und die daraus erwachsenden epistemologischen Fragen für die geisteswissenschaftliche Forschung. Gius/Jacke 2015 [Hervorhebungen im Original]. Vgl. zur Verortung der DH weiterführend Sahle 2015. Für die deutsche Forschungslandschaft vgl. die Definition des DH-Dachverbands »Digital Humanities im deutschsprachigen Raum« (DHd). <https://dig-hum.de/digitale-geisteswissenschaften>.

hen in engem Austausch mit anderen Disziplinen, ohne eine eigene Disziplin zu bilden.<sup>6</sup>

Werden geisteswissenschaftliche Fragestellungen mit informatischen Methoden verfolgt, treffen nicht nur unterschiedliche Methoden der Welt- und Textinterpretation aufeinander, sondern auch unterschiedliche Wissenschaftler:innen mit den jeweiligen spezifischen Fachkulturen. Die entstehenden Fragen einer Theorie der DH werden in den letzten Jahren sehr intensiv diskutiert. Während sich die DH lange den Vorwurf der »Theorielosigkeit« machen lassen mussten<sup>7</sup>, beobachtet Burghard 2020 auf der Grundlage lange bestehender Tendenzen<sup>8</sup> ein wachsendes Interesse an der theoretischen Reflexion auf die DH:

*»Nach dieser kurzen Bestandsaufnahme scheint also ein durch die DH herbeigeführtes Ende der Theorie in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften eher unwahrscheinlich. Vielmehr kann in der deutschsprachigen DH-Community gerade eine Hinwendung zur Theorie(bildung), vielleicht gar ein »theoretical turn«, wenigstens aber ein Theorie-Frühling, beobachtet werden.«<sup>9</sup>*

Dies spiegelt auch die 2020 gegründete Arbeitsgruppe »Theorien der DH« im Verband der deutschsprachigen DH-Forschung (DHd).<sup>10</sup>

Die breite Debatte um die Theorie der DH wird im ersten Hauptteil kartographiert.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund wird im zweiten Hauptteil die titelgeben-

6 Nach Gius/Jacke wird unter »Digital humanities« entweder eine Methode oder eine Disziplin oder beliebige Kombinationen daraus verstanden. Den folgenden Überlegungen liegt in der Tendenz das erste Verständnis zugrunde. Gius/Jacke 2015.

7 Vgl. einführend Kleymann 2019. Nach Geiger/Pfeiffer fehlt »ein theoretisches Fundament[s], welches mit Hilfe einer flächendeckenden, systematischen Untersuchung die isolierten und verstreuten Ansätze sinnbringend und letztlich auch den einzelnen digitalen Geisteswissenschaftler:innen Souveränität stiftend miteinander verknüpfen könnte.« Geiger/Pfeiffer 2020.

8 Vgl. weiterführend Gold 2012; Gold/Klein 2016.

9 Burghard 2020. Burghard weist dabei auf ein weiteres Problem hin: »Um also strukturiert über Theorie(n) in den DH sprechen zu können, müssen zunächst auch konkurrierende Theoriebegriffe (Universal-Theorien, Meta-Theorien, fach-/domänenspezifische Theorien) diskutiert werden und darüber hinaus verwandte Konzepte und Termini wie etwa »Modell«, »Methoden«, »Tools«, »Paradigmen«, »Schulen«, etc. definiert und ggf. abgegrenzt werden.« Ebd. Vgl. ähnlich Jacke 2020. Vgl. Terras et al. 2013; Geiger 2020.

10 Vgl. einführend Geiger 2020. Zur AG »Theorien« vgl. <https://dhtheorien.hypotheses.org/>. Die Autorin ist Gründungsmitglied der Arbeitsgruppe.

11 Die Beschreibung verbindet dabei Ergebnisse der empirischen Studie des DFG-Projekt Future Publications in den Humanities (Fu-PusH) unter DH-Forschenden mit Debatten aus der Literatur. Im Projektbericht von Fu-PusH benennt Kaden fünf Polaritäten im aktuellen Diskurs zu den Digital Humanities: 1. Qualitative vs. quantitative Verfahren; 2. Intellektuelle vs. werkzeuggestützte Analyse; 3. Individuelles vs. kollaboratives Arbeiten; 4. Materiale vs. digi-

de Frage diskutiert, welche Implikationen die neuen Technologien im Feld der DH für den Wissenschaftsbegriff entfalten.

## 2 Theorien der DH. Wissenschaftstheoretische Fragehorizonte

### 2.1 Neue Epistemologie? Zum Narrativ digitaler Wissenschaftstheorien

Wie digitale Technologien Wissenschaften verändern, ist Gegenstand einer intensiven Debatte seit etwa 10 Jahren. Entworfen wird eine »propagandistische Erzählung« eines Paradigmenwechsels – so Krämer – von einem »wissensgetriebenen« zu einem »datengetriebenen« Wissenschaftsmodell<sup>12</sup>, der in einem neuen Empirismus Korrelationen statt Kausalitäten zum Leitmotiv mache. Kaum eine Metapher scheint zu groß für diesen Wandel: Gesprochen wird von einer »Neuverhandlung geisteswissenschaftlicher Wissensproduktion« in einem »Grundkonflikt um die Prämissen der Geisteswissenschaft«.<sup>13</sup> Die »Wende zur empirischen Forschung«<sup>14</sup> wird als Anpassung an eine neue Wissensordnung<sup>15</sup> beschrieben. Verbunden sei er mit dem Anspruch, »dass die bisher unsystematisch, ›rhapsodisch‹ verfahrenen Geisteswissenschaften nun erst den Status von objektivierbaren Wissenschaften erringen könnten.«<sup>16</sup> Zugespitzt findet sich dieser Vorschlag bei Ramsay, der »algorithmic criticism« »as the enactment of a critical reading strategy« etablieren möchte, um computergestützte Textkritik als eigene hermeneutische Praxis zu etablieren.<sup>17</sup>

Jenseits dieses – entweder gefeierten oder beklagten<sup>18</sup> – Narrativs finden sich differenziertere Verhältnisbestimmungen digitaler und analoger Wissenschaftspraktiken. Zum Teil kommen dabei auch historisch ähnliche Debatten in den Blick, die allzu utopische Beschreibungen digitaler Allerlösung entlar-

---

tale Medialität; 5. Ergebnisorientierte vs. prozessorientierte Publikation. Kaden 2016: 9. Diese aus Umfragen erhobene Beschreibung deckt sich teilweise mit den in der Literatur erkennbaren Diskussionslinien, wobei in der Literatur weitere Themenfelder in den Blick kommen. Diese fließen in die Darstellung im Folgenden mit ein.

12 Krämer/Huber 2018.

13 Röhle 2014: 157.

14 Thiel 2012.

15 Thiel 2011.

16 Krämer/Huber 2018. Vgl Ramsay 2011: ix.

17 Ramsay 2011: xi.

18 Röhle 2014: 158.

ven.<sup>19</sup> Zwar ist bei einigen das Narrativ der Ablösung der klassischen Geisteswissenschaft noch erkennbar,<sup>20</sup> durchgesetzt hat sich in meinen Augen jedoch die Frage nach der Verhältnisbestimmung<sup>21</sup> unterschiedlicher Ansätze.<sup>22</sup>

Folgt man dieser Zuordnung, so kommt sowohl die Frage, »wie mediale Veränderungen epistemische Veränderungen erzeugen«<sup>23</sup> – und umgekehrt – als auch die Herausforderung einer hermeneutischen Selbstklärung der Geisteswissenschaften im digitalen Zeitalter<sup>24</sup> in den Blick. Die in der Debatte zentralen Fragehorizonte in diesem Spannungsfeld werden im Folgenden beleuchtet.

## 2.2 Gegenstand der DH

Breit diskutiert wird die Frage nach dem Gegenstand der DH und seiner Zugriffe darauf. Ausgehend von der »Epistemologie der Oberfläche« argumentiert Krämer für eine »Kulturtechnik der Verflachung«: Der Computer sei als Oberflächen-Technologie deutbar, der zur Visualisierung komplexer Sachverhalte dient, diese darstellt und Muster erkennbar macht. »Computer funktionieren wie Mikroskope und Teleskope im Datenuniversum« fasst Krämer zusammen.<sup>25</sup> Computationelle Forschung dient daher nach Krämer durch die Verdichtung der geisteswissenschaftlichen Objekte nicht nur der Vereinheitlichung der Sprache, sondern auch der Verflachung. Somit wird aber zugleich das Implizite explizit gemacht, wie Seltmann und Klemstein herausstellen.<sup>26</sup> Diese problematische Beschreibung<sup>27</sup> lenkt zugleich den Blick auf die Frage

---

19 Erhellend dazu der Vergleich mit den Debatten um die New Political History in den USA der 1960er Jahre in Röhle 2014: 159–162.

20 Auf den »Wellen dieser Rhetorik« plädiert Krämer für einen nüchternen Blick. Sie beschreibt einen Evolutionsprozess, der in zunehmender Abgrenzung zum »Mutterboden der Fachdisziplin« sich unter ständigen Reibungen entwickelt. Zur Reflexion darauf ist der Blick auf die realen Praktiken daher von entscheidender Bedeutung. Krämer/Huber 2018.

21 So plädiert z. B. Klaus-Georg Deck für eine Nebenordnung statt für eine Ablösung von digitalen und analogen Epistemologien, da sowohl die Erstellung der Daten als auch deren Auswertung als hermeneutische Akte zu reflektieren sind. Vgl. Deck 2018; Scheuermann 2016: 61. Ähnliche Argumentationen finden sich auch bei Rob Kitchin mit Verweis auf weitere Literatur. Kitchin 2014: 4 f.

22 Vgl. zu dieser Zweiteilung auch Kitchin 2014: 7.

23 Berry 2014: 49.

24 Zur Selbstaufklärung der Geisteswissenschaften vgl. Krämer/Huber 2018 und Kitchin 2014.

25 Krämer 2020.

26 Seltmann/Klemstein 2020.

27 Seltmann/Klemstein fragen in ihrem Tagungsbericht, ob damit die Bearbeitung und Problemlösungsfähigkeit der Computer ausreichend erfasst ist. Dieser Anfrage zuzustimmen – für die hier verhandelte Frage nach der Gegenstandsbeschreibung der DH jedoch nicht zentral. Seltmann/Klemstein 2020.

nach der »Tiefe« digitaler Forschung – nicht nur in der von Krämer beschriebenen Fokussierung auf die Black Box des Deep Learnings.<sup>28</sup> Deutlich wird hier, dass nicht nur der mediale Wandel zu epistemologischen Veränderungen führt, sondern zugleich epistemische Vorannahmen den medialen Gegenstand verändern.

Diese Beschreibung verweist auf ein tieferliegendes Spannungsfeld, das auf der Ebene der Erhebung und Strukturierung der Daten liegt. Denn die Rede von der »digitalen Faktenlage«<sup>29</sup> – die mit dem Begriff »Daten« oft verbunden ist<sup>30</sup> – verschleiert, »dass eine Datenstrukturierung bereits einen ersten hermeneutischen Akt darstellt«.<sup>31</sup> Deck spricht vom »implizitem Wissen« des datenerhebenden Systems, das bislang unbekannte Muster hervorbringt.<sup>32</sup> Vor dem Hintergrund des eben skizzierten hermeneutischen Zirkels von Daten und Theoriebildung scheint es nun darum zu gehen, die Datenstrukturierung im Sinne der methodischen Klarheit offenzulegen.

Dagegen ist meines Erachtens festzuhalten, dass das Einwirken digitaler Werkzeuge auf den Gegenstand der Wissenschaft bereits viel früher beginnt. Nicht erst die Strukturierung des Gegenstands, sondern bereits die Erzeugung des Gegenstands verändert sich:

*»Ein Computer verlangt, dass alles aus dem kontinuierlichen Fluss unserer Alltagswirklichkeit in ein Raster von Zahlen umgewandelt wird, das als eine Darstellung von Wirklichkeit abgespeichert werden kann [...]. Diese subtraktiven Methoden zur Kontrolle der Wirklichkeit (episteme) erzeugen neues Wissen und neue Methoden zur Kontrolle der Wirklichkeit (techne). Dies geschieht durch eine digitale Vermittlung, die die Digital Humanities als ihr Problemfeld ernstzunehmen beginnen.«<sup>33</sup> Folglich stellen die »Methoden und Werkzeuge der Informatik [...] keinen neutralen Weltzugang her, [...] sondern sie sind selbst konstitutiv an der Erzeugung von Wirklichkeit beteiligt.«<sup>34</sup>*

Um diese Prozesse zu erhellen, ist aus meiner Sicht die Terminologie in den Blick zu nehmen: Rosenberg arbeitet heraus, dass der Begriff »Daten« in seiner spezifischen semantischen Funktion dasjenige bezeichnet, »das wir nicht rekonstruieren müssen«.<sup>35</sup> Daten wird somit ein »präanalytische[r], präfak-

28 Zur Kritik dieser Beschreibung von Deep Learning vgl. Seltmann/Klemstein 2020.

29 Deck 2018.

30 Zur Begriffsgeschichte vgl. Rosenberg 2014.

31 Deck 2018.

32 Deck 2018.

33 Berry 2014: 48.

34 Deck 2018. Vgl. Berry 2014: 59.

35 Rosenberg 2014: 136.

tische[r] Status« zugeschrieben.<sup>36</sup> Demgegenüber fordert er, Daten als einen konstruierenden Begriff wiederzugewinnen.<sup>37</sup> Mit der Rede von »Datenkonstruktivismus« wäre dies meines Erachtens weiterführend in die Debatte einzubringen. Dieser zeigt die unhintergehbare Verbindung von Daten und hermeneutischer Konstruktion deutlich an und ist daher geeignet, eine Debatte um den Begriff von Daten zu schärfen – um ihn dann in eine breitere Debatte um den Begriff von Information, Wissen und Wissenschaft im Kontext digitaler Hermeneutik einzuspeisen.

Mit der Datenstrukturierung ist ein weiteres Problem verbunden, auf das Kaden in der Auswertung einer Umfrage unter DH-Forschenden hinweist: Die Datafizierung der Gegenstände geisteswissenschaftlicher Forschung führt zu neuen Entwicklungen und Abgrenzung von Kanonizitäten:

»Die Kanonisierung liegt nicht länger in der Deutungshoheit weniger Autoritäten sondern kann anhand bestimmter Parameter algorithmisch ermittelt werden. Was zum Kanon (oder nunmehr Korpus) gehört, ergibt sich stärker aus der Forschungsfrage als aus tradierten kulturellen Wertzuschreibungen [...]. Die Folge könnte eine Pluralisierung und zugleich Partikularisierung von Forschungsfeldern sein. Gleichfalls denkbar ist eine Entwicklung hin zu einer stärkeren Vereinheitlichung bzw. Systematizität.«<sup>38</sup>

Kaden entwickelt auf der Grundlage der geführten Interviews die Frage, ob die datengestützte Pluralisierung bestehender Kanonizitäten zur Systematisierung und Präzisierung der Geisteswissenschaften beiträgt,<sup>39</sup> sodass »postkanonische[] Gesamtanalysen«<sup>40</sup> möglich werden. Gerade an dieser Stelle wäre jedoch auf die leitenden Auswahlkriterien zu reflektieren – nicht nur im Blick auf die Bearbeitung, sondern auch im Blick auf die zur Verfügung stehenden Digitalisate selbst. Denn es ist nicht selbstverständlich, dass die Gegenstände geisteswissenschaftlicher Forschung als Digitalisat zur Verfügung stehen – die Auswahl und Priorisierung in der Bereitstellung digitaler Forschungsinfrastrukturen ist dabei konstitutiv von den im dritten Kapitel skiz-

36 Rosenberg 2014: 136.

37 Rosenberg 2014: 154 f.

38 Kaden 2016: 5. Kaden stellt die Ergebnisse des DFG-Projektes Future Publications in den Humanities (Fu-Push) an der Humboldt-Universität zu Berlin vor, das sich aus Experteninterviews speist. Vgl. <https://www2.hu-berlin.de/fupush/>.

39 »Schließlich wird denkbar, dass die digitalen Geisteswissenschaften die Frage nach dem Kanon gänzlich überflüssig machen. Wenn wir ohnehin alle Objekte algorithmisch durchdringen und analysieren, dann müssen wir nicht mehr die Objekte auswählen, sondern nur noch welche Art von Erkenntnissen wir über sie erhalten möchten. Die digitale Repräsentation von Kultur stünde dann als eine Art Gesamtwelt, die möglicherweise noch einmal, auch methodologisch, ganz neu adressiert und exploriert werden könnte.« Kaden 2016: 5.

40 Kaden 2016: 6.

zierten soziökonomischen Strukturen und den forschungspolitischen Rahmenbedingungen abhängig.

Hingewiesen sei zuletzt auf ein weiteres Themenfeld der Debatte: Wo und wie ist der *Gegenstand* der DH überhaupt zu bestimmen? Die Befragungen unter DH-Forscher:innen zeigt, dass die Medialität des Gegenstandes »zentral für die Auseinandersetzung mit der Epistemologie der Digital Humanities [wird], wenn man davon ausgeht, dass die Form und damit auch das Material die Art der wissensbildenden Auseinandersetzung mit den so repräsentierten Objekten beeinflusst.«<sup>41</sup> Die Reflexion auf die Verschiebung der Materialität des Gegenstandes, die einführend in Krämers Programm der Verflachung schon anklang, wird in den Debatten bisher nur angerissen.<sup>42</sup> Verbunden ist diese Frage mit der notwendigen Verhältnisbestimmung zum Code als Gegenstand der DH.<sup>43</sup>

### 2.3 Epistemische Logiken in den DH

Im Kontext der Debatte um eine »neue Epistemologie« steht das Verhältnis von Theoriebildung und Daten im Fokus. Die Berliner DH-Studie *Future Publications in den Humanities (Fu-Push)* konstatiert in der Selbstbeschreibung der DH eine grundsätzliche Spannung zwischen qualitativen und quantitativen Verfahren. Kader verortet diese an der Schnittstelle menschlicher und maschineller Aktivität: Während der maschinelle Zugriff auf große Wissensbestände die Möglichkeit auf umfassende Bearbeitung anzubieten scheint, wird damit zugleich »Deutungskontrolle« ausgelagert und es entsteht eine Spannung zwischen »Mensch und Maschine als Interpretationsinstanzen.«<sup>44</sup>

Zu differenzieren ist an dieser Stelle im Blick auf die DH zwischen der Arbeit mit Big Data und Projekten, die mit kleinen Datenbeständen arbeiten<sup>45</sup>. Wird mit Big Data gearbeitet, so ist die Differenz der epistemischen Logiken zu reflektieren, die in der Debatte vielfach angesprochen wird. »Rather than testing a theory by analyzing relevant data, new data analytics seek to gain insights ›born from the data‹ – so beschreibt Rob Kitchin das Ziel big-data-basierter Epistemologien.<sup>46</sup> Theoriebildung geht dann der empirischen Untersuchung nicht voraus, sondern generiert selbst Theorien. Auch Dominique

---

41 Kaden 2016: 16.

42 Vgl. z. B. Serexse 2011.

43 Kaden 2016: 17.

44 Kaden 2016: 10. Vgl. zu den Akteuren digitaler Geisteswissenschaft Abschnitt 2.4.

45 Burghard 2020.

46 Kitchin 2014: 2.



Cardon spricht von einer »Revolution in der ›Epistemologie‹ der Berechnungen« durch Big Data.<sup>47</sup> Diese betreffe unter anderem eine »Verschiebung in der gesellschaftlichen Produktion von Kausalität, da statistische Korrelationen nicht mehr von der Ursache zur Wirkung fortschreiten, sondern eher wahrscheinliche Ursachen aus ihren Wirkungen nachbilden und einschätzen.«<sup>48</sup> Paradigmatisch findet es Ausdruck in Andersons berühmt gewordener Beschreibung des »End of Theory«.<sup>49</sup>

In den Debatten um Digital Humanities ist umstritten, wie weit diese Umkehrung tatsächlich reicht. So beobachtet Röhle einen Tenor des »post-theoretical age«, der Datenakkumulation statt Theoriebildung in den Vordergrund stellt, und warnt zugleich vor der Gefahr von Korrelationsanalyse, die zu »fishing expeditions« verkommen.<sup>50</sup> Dieser Einschätzung widerspricht z. B. Rob Kitchin, der von »data-driven science« mit leitenden Forschungsfragen spricht.<sup>51</sup> Die Berliner Studie belegt zumindest den subjektiven Eindruck der befragten Forscher:innen, dass die digitale Transformation geisteswissenschaftliches Arbeiten grundlegend verändern kann, gerade im Blick auf Methoden des Data- bzw. Textminings.<sup>52</sup> Auch Kaden resümiert, dass die Umbrüche keinesfalls derart grundsätzlich sind, sondern die Interpretation weiterhin Kernaufgabe bleibt:

*»Selbst im radikalsten Szenario bliebe dies vermutlich stabil, weshalb Lev Manovichs These von der Fortsetzung dieses methodologischen Grundverständnisses mit digitalen Mitteln am Ende doch zuzustimmen ist. Was sich veränderte, wäre die empirische Basis der Interpretation. Diese enthielte einen deutlich höheren Anteil an digital Expliziertem und verarbeiteten Anteilen als bisher.«<sup>53</sup>*

Festzuhalten ist daher, dass in den meisten Fällen ein hermeneutischer Zirkel zwischen Daten und Theoriebildung besteht – dieser jedoch intensiv reflektiert werden muss. Dabei ist die Fragestellung selbst keinesfalls neu – zu den-

---

47 Cardon 2017: 141. Cardon unterscheidet vier Typen je nach Standort auf das Beschriebene: Algorithmen ermitteln Autorität, Popularität, Reputation oder Prognose. Cardon 2017: 133 f.

48 Cardon 2017: 141.

49 Anderson 2008. Vgl. Siegel 2013: 90.

50 Röhle 2014: 167. Vgl. Wettlaufer 2016. Vgl. ähnlich die Debatte um den wissenschaftlichen Wert von Werkzeugen wie NgramViewer für eine »Kulturomik« bei Rosenberg 2014: 142–144.

51 Kitchin 2014: 5. Kitchin nennt hier noch weitere Argumente, die seines Erachtens gegen die Rede von einer neuen empiristischen Ära sprechen: So werden Daten trotz der Menge nur beispielhaft und in Ausschnitten untersucht und können nicht von der Welt abstrahiert werden; die Suche fokussiert immer schon auf bestimmte Daten und spiegelt so einen gewissen Theorierahmen und auch die statistische Auswertung der Daten ist nicht unstrittig.

52 Kaden 2016: 4.

53 Kaden 2016: 7 f.

ken ist z. B. an die Interpretation statistischer Daten in der Psychologie. Die Verbindung unterschiedlicher epistemischer Logiken ist wissenschaftlich also eingeübt – auch wenn sie in einigen Geisteswissenschaften nur selten stattfindet. Diskutiert werden muss jedoch die Frage nach den jeweils spezifischen Möglichkeiten zur Kombination computationeller und klassischer geisteswissenschaftlicher Ansätze.

Dazu gehört es zum einen, diese Prozesse zu formalisieren.<sup>54</sup> Für Scheuermann gehört dazu sowohl die Dokumentation der Analyseschritte als auch die Suche nach »Visualisierungsformen für die Vermittlung der hermeneutischen Prozesse« auch im Blick auf multimediale Formen z. B. in der Verzahnung von Bild, Animation und Text.<sup>55</sup> Dabei gilt es, geisteswissenschaftliche Fragestellungen auf eine dem Selbstverständnis angemessene Art und Weise zu formalisieren. Dies spiegelt etwa der Versuch eines »hermeneutischen Markup«<sup>56</sup>, der im heureCLÉA-Projekt zur Vermittlung zwischen computationellen und hermeneutischen Herangehensweisen an Texte entwickelte wurde:

*»By ›hermeneutic‹ markup I mean markup that is deliberately interpretive. It is not limited to describing aspects or features of a text that can be formally defined and objectively verified. Instead, it is devoted to recording a scholar's or analyst's observations and conjectures in an open-ended way. [...] Rather than being devoted primarily to supporting data interchange and reuse – although these benefits would not be excluded – hermeneutic markup is focused on the presentation and explication of the interpretation it expresses.«<sup>57</sup>*

Die Problematik der Festlegung solcher Formalisierungen zeigt die Berliner Studie deutlich auf<sup>58</sup> und ist zugleich für computationelle Ansätze von besonderer Bedeutung. Heuser/Le-Khac sprechen von einer »methodological anxiety« in den Geisteswissenschaften<sup>59</sup> – diese und ähnliche Beobachtungen umreißen tieferliegende wissenschaftstheoretische Fragestellungen, die im folgenden Abschnitt weiter diskutiert wird.

Zum anderen zeigen die Debatten in den Naturwissenschaften, z. B. in der Klimaforschung, deutlich, welche komplexen hermeneutischen Fragestellungen sich ergeben, wenn Big-data-basierte Analysen in Modelle überführt wer-

54 Scheuermann 2016: 61. Vgl. Nerbonne 2015.

55 Scheuermann 2016: 61.

56 Gius und Jacke 2015, S. 4.

57 Zitat aus Piez 2010, S. 202., zitiert nach Gius/Jacke 2015: 5–6.

58 Kaden 2016: 14.

59 »Indeed, when we look closely at how current digital humanities work pursues the promises of scale and empiricism, there remain many problems to work out if we are to deliver on those promises.« Heuser/Le-Khac 2011: 80.

den sollen: Schnell wird die Frage nach der richtigen »Lesart« z. B. der Klimadaten und der erhobenen Korrelationen hin zu Klimamodellierungen zum eigentlichen Schauplatz des wissenschaftlichen Streits. Notwendig wird dadurch genau die Art digitaler Hermeneutik, die Capurro fordert: Eine Reflexion auf die Frage, »how the digital code is being interpreted and implemented (or not)«. <sup>60</sup>

### 3 Neue Technik – neue Wissenschaft?

Fragt man hinsichtlich der Digitalisierung – wie in diesem Band – nach dem Neuen und seinen Implikationen, so stellt die skizzierte Debatte vor zahlreiche interessante Fragestellungen. Im Blick auf die Ethik kommt dabei derzeit vor allem die Datensicherheit im Umgang mit Small und Big Data auch in den Geisteswissenschaften in den Blick. Ich möchte in diesem zweiten Hauptteil auf wissenschaftstheoretische Fragestellungen im Hintergrund eingehen, die für die weitere Debatte um den Sinn und Ort der DH von Bedeutung sind. Erstens werden die professionstheoretischen Horizonte explizit gemacht, die stellenweise und am Rande stellenweise der skizzierten epistemologischen Debatten aufscheinen. Vor diesem Hintergrund kommt zweitens das Wissenschaftsverständnis der DH in den Blick. Dies führt drittens zu der Frage nach dem sozioökonomischen Kontext der Debatte um die DH.

#### 3.1 Professionen und Akteure der DH

Auffallend im Blick auf die Wissenschaftstheorie ist zunächst die unermüdlich betonte interdisziplinäre Ausrichtung der DH an der Schnittstelle von informatischen und geisteswissenschaftlichen Fächern. <sup>61</sup> Dazu gibt Nerbonne überspitzt zu bedenken, ob die Informatik im diltheyschen Sinn nicht als Geisteswissenschaft zu betrachten sei und plädiert für eine enge Zusammenarbeit von Fachwissenschaftlern beider Fächer. <sup>62</sup> Berry spricht gar von einer »postdisziplinären Universität«, wenn es um die Etablierung digitaler Methoden geht. <sup>63</sup> Wiederholt wird zugleich auf die Reibungen zwischen den Disziplinen

60 Capurro 2010: 37.

61 Vgl. z. B. Sahle 2015: 10.

62 »Die Informatik beschäftigt sich mit digitaler Informationsverarbeitung, sowohl in einzelnen Prozessen (Algorithmen oder Rechnern) als auch in Organisationen. Digitale Informationsverarbeitung aber ist ein Erzeugnis des kollektiven menschlichen Geistes [...] und ergo eine Geisteswissenschaft.« Nerbonne 2015: 1.

63 Berry 2014: 59.

eingegangen – nicht nur als Thema der begrifflichen oder methodischen Abstimmung, sondern auch im Blick auf das Selbstverständnis der beteiligten Disziplinen.<sup>64</sup>

Gius und Jacke weisen im Rahmen ihrer methodischen Reflexion des hermeneutischen MarkUp auf die Notwendigkeit der Selbstreflexion als Geisteswissenschaftler:in hin.<sup>65</sup> Der Explikationszwang im intersubjektiven interdisziplinären Diskurs führt dabei nicht nur zu einer Konkretion und Präzision der geisteswissenschaftlichen Methodik, sondern in und durch diese zu einer nicht unproblematischen Konkretion und Präzision in der Selbstbeschreibung geisteswissenschaftlichen Arbeitens und Forschens. Sowohl der Zwang zur methodischen Präzision als auch die konstitutive Bedeutung kollaborativer Arbeit stehen der Berliner DH-Studie nach »nicht nur im Gegensatz zu einer realen oder eingebildeten ›genieästhetischen Färbung‹ der Geisteswissenschaften sondern oft auch zur Realität der Arbeitsbedingungen.«<sup>66</sup> Während letzteres mit den – meines Erachtens konkurrierenden – Wissenschaftsbegriffen in den DH und den klassischen Wissenschaften verbunden ist, die im folgenden Abschnitt skizziert werden, spiegelt erstere die Spannung zwischen dem Selbstbild des individuell denkenden, kreativen geisteswissenschaftlichen Forschenden mit den strukturellen, methodischen und technischen Anforderungen der DH. Der »Romantic Myth of the Solitary Scholar«<sup>67</sup> scheint für das Selbstverständnis vieler Geisteswissenschaftler:innen zumindest partiell von Bedeutung zu sein – und ist auch in den DH erkennbar, wie eine empirische Studie zu kollaborativer Forschung in den DH nahelegt.<sup>68</sup> Dies gilt umso mehr, wenn es um die Einbindung maschineller Prozesse in geisteswissenschaftliches Arbeiten geht.<sup>69</sup> Dies führt Stalder zu der Frage, ob und inwiefern die DH sich selbst als Teil der geisteswissenschaftlichen Forschungs-

---

64 Die Begründungen für diese Reibungen werden unterschiedlich verortet: Diese werden zum einen auf die unterschiedlichen Bezugswissenschaften zurückgeführt – Klaus-Georg Deck spricht von der fehlenden »methodische[n] und begriffliche[n] Affinität«: »Sie [die Geisteswissenschaften] besitzen im Allgemeinen nicht die methodische und begriffliche Affinität zur Informationstechnologie, ihre Methoden sind aus der Perspektive der Informationsverarbeitung weniger standardisiert, ihre Aussagen eher qualitativ und in der Regel weniger formalisiert. Naturgemäß geht es mehr um Interpretation und Bewertung von Phänomenen als um quantitativ exakte Aussagen.« (Deck: Humanities) Für den Historiker Jörg Wettlaufer gründen die Spannungen hingegen in einem Methodenstreit um qualitative versus quantitative Geschichtswissenschaft: »Damals wie heute wurde und wird im Kern ein Methodenstreit geführt, dem es eigentlich an Berechtigung fehlt, da es sich nur um verschiedene Seiten ein- und derselben Medaille handelt: Quantitative versus Qualitative Geschichtswissenschaft.« Wettlaufer 2016.

65 Gius/Jacke 2015: 11.

66 Kaden 2016: 14.

67 Parker 2018.

68 Nyhan/Duke-Williams 2014.

69 Stalder 2018.

community verstehen, bzw. ihre Arbeit, z. B. das Programmieren, als Teil der »scholarship« anerkannt wird.<sup>70</sup> Das geisteswissenschaftliche Selbstverständnis zu erhellen und die oft implizit bleibenden professionstheoretischen Ambivalenzen in den Debatten um DH zu explizieren, scheint für die fundierte Verhältnisbestimmung zum und Verortung des »Neuen« von entscheidender Bedeutung.

### 3.2 Open Science, Open Data, Open Methods, Open Access – zum Wissenschaftsbegriff der DH

Eingebettet ist diese Frage in erkennbare Divergenzen zwischen dem Wissenschaftsbegriff in den DH und klassischen geisteswissenschaftlichen Forschungspraktiken. Viele DH Debatten sind gekennzeichnet durch das Anliegen, »open science« entwickeln zu wollen: Dies reicht von dem Ruf nach der Zugänglichkeit von Forschungsdaten (Open Data), von Forschungsmethoden und Tools (Open Methods) bis hin zur Praxis unbeschränkt zugänglicher Onlinepublikationen (Open Access Publication). Auch Formen der Beteiligung von Laien an Forschungsprojekten im Sinne der citizen science können hier eingeordnet werden.<sup>71</sup>

Der Ruf nach offenen Daten und Methoden hat auf der einen Seite viel damit zu tun, dass diese – anders als in vielen anderen geisteswissenschaftlichen Forschungsfeldern – direkt für die eigene Forschung benutzt und weiterentwickelt werden können. So hält Kaden fest, dass Kollaborativität in den DH Teil des Wertehorizonts sind, auch im Blick auf die »Relativierung oder Überwindung von Eigentums- und Kontrollansprüchen an Forschungsergebnisse«. <sup>72</sup> Die stufenweise Publikation gerade entstehender Forschungsarbeiten ist dabei durchaus üblich.

Auf der anderen Seite zeichnet sich ein Wissenschaftsverständnis ab, das weit über den Zugriff auf die Forschungsdaten und -methoden Anderer zur Weiterentwicklung der eigenen Forschung hinaus reicht. Dies spiegelt z. B. die in den DH weit entwickelte und oft sehr umfangreiche Wissenschaftskommunikation: Die Präsentation eigener Forschungsprojekte und -ergebnisse im digitalen Raum, vor allem in Social Media, aber auch in Podcasts, Blogs und ähnlichem oder durch die Mitwirkung an digitalen Enzyklopädiën wie der Wikipedia, ist eine weit verbreitete Praxis und dient nicht nur der Präsentation vor einer breiten Öffentlichkeit, sondern auch und explizit der Vernetzung mit

70 Ramsay/Rockwell 2012.

71 Heßbrüggen-Walter 2018: 4.

72 Kaden 2016: 14.

Fachkollegen. Hier ist stellenweise eine Verlagerung des (fach-)wissenschaftlichen Diskurses auf neue Plattformen zu beobachten – die zugleich auf eine niederschwelligere Art öffentlich sind als viele klassische Formen der Wissenschaftskommunikation und wissenschaftlichen Publikation.

Dass diese Formen der Wissenschaft bestehende Formen nicht nur ergänzen, sondern stellenweise miteinander konkurrieren, ist leicht erkennbar: So ist das bestehende Wissenschaftssystem weniger auf Kollaboration und offene Zugänglichkeit ausgerichtet, sondern ist gekennzeichnet durch einen hohen Grad an Kompetitivität und viele komplexe Stufen der akademischen Qualitätsprüfung sowohl in der Ausbildung und Qualifikation als auch im Publikationswesen. Zudem sind Nanopublikationen (Wikipedia-Beiträge, Diskussionsbeiträge in Online-Publikationen, Blogposts etc.), Datenbankerstellung oder auch die Wissenschaftskommunikation als Teile der Forschungsarbeit bislang wenig anerkannt. Diese unterschiedlichen Logiken bestehen derzeit nebeneinander und werden gerade im Blick auf Ausbildung, Qualifizierung und der Frage nach den Standards zur Bewertung z. B. in Besetzungsverfahren für wissenschaftliche Positionen virulent. Eine offene Debatte über das Verhältnis der erkennbar differierenden Wissenschaftsbegriffe ist bislang jedoch nicht erkennbar.

### 3.3 Zum forschungspolitischen Setting der DH

Dieser skizzierte Konflikt im Wissenschaftsverständnis ist wiederum eingebunden in ein bestimmtes sozio-ökonomisches Setting, wie Röhle herausstellt: Die Bedeutung der politischen und ökonomischen Bedingungen digitaler Wissenschaftspraktiken beschreibt er als Frage nach dem ökonomischen und politischen Agendasetting.<sup>73</sup> Ein solches ist im Blick auf DH leicht erkennbar: Als Forschungs(-förderungs-)paradigma kommt DH seit einiger Zeit großes Gewicht zu. Eigene Förderungslinien, Kompetenzzentren, Koordinatoren und Netzwerke zielen darauf ab, digitale Methoden in den Geisteswissenschaften zu etablieren und zu verbreiten.<sup>74</sup> Auch werden Studiengänge in Digital Humanities eingerichtet.<sup>75</sup> Sahle zählte schon 2014 über 100 Ausbildungs-

73 Röhle 2014: 165.

74 Eine Bündelung der Angebote an der Universität Heidelberg findet sich hier <https://digital-humanities.uni-heidelberg.de/>. Vgl. ähnliche Initiativen an den Universitäten Bern (<https://philhist.unibas.ch/de/forschung/forschungsschwerpunkte/digital-humanities/>), Bonn (<https://www.bcdh.uni-bonn.de/de/BCDH>) und Stuttgart (<https://www.uni-stuttgart.de/forschung/profil/highlights-staerken/digital-humanities/>). An der Universität Bochum sammelt das CERES (Centrum für Religionswissenschaftliche Studien) Projekte zur DH (<https://ceres.rub.de/de/veranstaltungen/1-digital-humanities-day/>).

75 Einen Überblick bietet z. B. <https://dhcr.clarin-dariah.eu/courses/>.

programme, die zunehmend durch die Einrichtung von Professuren begleitet werden.<sup>76</sup> Diese stehen zumeist im Kontext einer Digitalstrategie im weiteren Sinn für die und an den Hochschulen, aber auch im Kontext des Hochschulforums Digitalisierung und der Strategiepapiere des BMBF: Diese umfassen zumeist vor allem die Aspekte des digitalen Lehrens und Lernens, Forschungsdatenmanagement sowie der digitalen Verwaltung.<sup>77</sup> Verbunden sind diese vielfach auch mit dem Ziel, Open-Science zu fördern und insbesondere durch Open-Access-Publikationen die Zugänglichkeit wissenschaftlicher Publikationen zu erleichtern.<sup>78</sup> Auch die Vernetzung der Wissenschaften sowie die Etablierung digitaler Lehr- und Lernformen stehen oft im Zentrum.<sup>79</sup> Die Entwicklung der DH wird durch das BMBF seit 2019 in einer eigenen Förderrichtlinie unterstützt, um die »Potenziale der geisteswissenschaftlichen Wissensproduktion« zu erweitern.<sup>80</sup>

Über den Begriff und das Ziel von DH ist in den Strategiepapieren des BMBF wenig zu erfahren. Stellenweise rückt die Erschließung neuer Forschungsfelder durch neue Methodiken in den Fokus.<sup>81</sup> Explizit kommt hingegen der Ausbau digitaler Forschungsinfrastruktur in den Blick.<sup>82</sup> Hingewiesen wird dabei auf die interdisziplinäre Natur dieser Aufgabe.<sup>83</sup> Während also DH im engeren Sinn – verstanden als geisteswissenschaftliches Arbeiten mit digitalen Methoden, Tools, Darstellungen und Vermittlungen, wie oben definiert – kaum in

---

76 Sahle 2015.

77 Vgl. z. B. <https://hochschulforumdigitalisierung.de/de/dossiers/strategie>. Dies entspricht auch der vom BMBF ausgegebenen Digitalstrategie: [https://www.bmbf.de/upload\\_filestore/pub/BMBF\\_Digitalstrategie.pdf](https://www.bmbf.de/upload_filestore/pub/BMBF_Digitalstrategie.pdf), weiterführend vgl. <https://www.bildung-forschung.digital/de/die-digitalstrategie-des-bmbf-2479.html>. Die Digitalstrategien sind teilweise selbst Gegenstand der Forschung, z. B. Küppers/Röckle/Dorrhauer 2019.

78 Vgl. zur Bündelung der Aktivitäten <https://hochschulforumdigitalisierung.de/de/dossiers/open-science>, sowie die Rahmenlinie des BMBF <https://www.bildung-forschung.digital/de/open-access-2833.html>. Die Frage, welche Implikationen diese veränderten Publikationsformen nicht nur für das wissenschaftliche Publizieren, sondern für das Verständnis und die Generierung von Wissen hat, wäre ein eigenes Thema unter der hier genannten Überschrift.

79 Dies entspricht auch der vom BMBF ausgegebenen Digitalstrategie, BMBF 2019: insbesondere 22 f., 26 f., 29. Ähnlich liest sich eine Zusammenfassung der Förderziele von EU-Programmen, vgl. Gnadt et al. 2017: 20.

80 <https://www.bildung-forschung.digital/de/bekanntmachung-digitale-geisteswissenschaften-2635.html> (aufgerufen am 12. 03. 2021).

81 Vgl. z. B. <https://www.uni-stuttgart.de/forschung/profil/highlights-staerken/digital-humanities/> (aufgerufen am 16. 11. 2020)

82 Vgl. z. B. <https://digital-humanities.uni-heidelberg.de/> (aufgerufen am 16. 11. 2020); <https://philhist.unibas.ch/de/forschung/forschungsschwerpunkte/digital-humanities/> (aufgerufen am 16. 11. 2020).

83 Die Universität Stuttgart hebt diese Vernetzung als Spezifikums des Leitbildes der Universität hervor, dem sogenannten »Stuttgarter Weg« der vernetzten Disziplinen (<https://www.uni-stuttgart.de/forschung/profil/highlights-staerken/digital-humanities/>). Vgl. zudem z. B. <https://philhist.unibas.ch/de/forschung/forschungsschwerpunkte/digital-humanities/> (aufgerufen am 16. 11. 2020).

den Blick kommt, steht der Ausbau digitaler Forschungsinfrastruktur im Vordergrund, die ein solches Arbeiten ermöglichen kann.

Auf die mit den DH verbundenen theoretischen Grundfragen in der Ausrichtung der Geisteswissenschaften wird in den Strategiepapieren kaum eingegangen. Auch in den Studiengängen steht jedoch – den öffentlich einsehbaren Curricula nach – die theoretische Reflexion auf die DH selten im Fokus. In den Förderlinien sind diese Fragen kaum präsent.<sup>84</sup> Das wachsende Bewusstsein für die Notwendigkeit zur Reflexion zeigt sich in der letzten Förderungsrichtlinie, die theoriegeleitete Herangehensweise explizit fordert<sup>85</sup> ebenso wie die Gründung der AG »Digital Humanities Theorien« im Verbund der DH-Forschenden in Deutschland (DHd) im Jahr 2020.<sup>86</sup> Auch hier ist jedoch eine breitere Diskussion der im Hintergrund stehenden forschungspolitischen Interessen – gerade vor dem Hintergrund der erkennbaren Differenzen im Wissenschaftsbegriff – nicht zu beobachten.

Die Notwendigkeit forschungsstrategischer und forschungsethischer Reflexionen wird aus diesem Setting sehr deutlich: Die in Wellen stattfindende Selbstklärung innerhalb der Geisteswissenschaften, was ihren Gegenstand, ihr Profil und ihre Rationale betrifft, wird nicht nur durch die Entwicklung und Förderungen der DH erneut herausgefordert – zugleich müssen sich die DH-Ansätze fragen lassen, ob und wie sie zu welcher Profilierung der Geisteswissenschaften beitragen können und wollen. Das sozio-ökonomische Setting der DH als Forschungs(-förderungs-)paradigma bildet dabei gegenwärtig das Grundrauschen solcher Debatten.

#### 4 Ausblick: Digitale Hermeneutik und Hermeneutik des Digitalen

*»Es gibt bisher keinen Konsens, ob überhaupt und inwieweit der Einfluss digitaler Technologien und Methoden die Grundlagen der Geisteswissenschaften verändert. Es besteht zwar durchaus der Wunsch, digitale Forschung in allen Bereichen der jeweiligen Disziplinen zu verorten [...]. Andere sehen dagegen eine grundsätzliche Bedrohung der*

---

84 Explizit gefördert wird diese Fragestellung bislang nicht und in der Darstellung der Ziele, Aufgaben und Themen der eingangs skizzierten Verbände wird diese kaum traktiert. Im Blog des Hochschulforums Digitalisierung findet sich nur ein kurzer Beitrag zum Thema aus dem Jahr 2018 von Felix Stalder. Vgl. Stalder 2018.

85 <https://www.bmbf.de/foerderungen/bekanntmachung-2553.html>. Vgl. Burghard 2020.

86 Der AG gehört die Autorin an. Zur Anbindung der AG in den Verband »Digital Humanities im deutschsprachigen Raum« (DHd) vgl. <https://dig-hum.de/ag-digital-humanities-theorie>. Tagungsberichte und kurze Beiträge bietet der Blog der AG (<https://dhtheorien.hypotheses.org/>).



*Geisteswissenschaften in Form einer in digitale Verfahren gekleideten Szientifizierung heraufziehen [...] oder eine Wissenschaftswelt, die sich durch eine starke Regulierung anhand von Evaluationszielen und Standardisierungsdrücken auszeichnet [...]. Schließlich gibt es noch die Position, dass die aktuellen Entwicklungen und Debatten um das Digitale mehr eine Neuauflage denn ein Novum an sich darstellen, dies jedoch auf einem eher niedrigen und ahistorischen Niveau [...].«<sup>87</sup>*

Zu diesem Schluss kommt der Bericht der empirischen Studie des DFG-Projekts *Future Publications in den Humanities* (Fu-Push). Inwieweit durch die neuen Technologien neue Formen von Wissenschaft entstehen, ist im Blick auf die skizzierten Theoriedebatten um die DH nicht nur empirisch eine offene Frage, sondern auch hermeneutisch und epistemologisch.

Weiterführend erscheint für die Reflexion dieser Fragen die schon genannte Begriffsbildung von Rafael Capurro – in einer spezifischen Umdeutung. Nach Capurro befasst sich »digital hermeneutics« mit der Frage: »how the digital code is being interpreted and implemented (or not)«. <sup>88</sup> Capurro fokussiert auf die Hermeneutik des digitalen Codes, wie auch David Berry und Bernard Stiegler sie vorschlagen. <sup>89</sup> Wenn derzeit überhaupt über Epistemologie und Hermeneutik des Digitalen gesprochen wird, schlägt die Debatte schnell in diese Bahnen ein. Diese Perspektive auf die hermeneutischen und epistemischen Implikationen digitaler Technologien führt jedoch nicht weit genug. Dreht man die Begriffsbildung hingegen um, kommt in der Frage nach der »Hermeneutik des Digitalen« weniger die digitale Technik und mehr die durch sie geprägte Kultur des Digitalen im Zusammenspiel von analogen und digitalen Technologien, Methoden und Akteuren in den Blick. Diese müssen eingebettet werden in eine breitere Debatte um einen digitalen Kulturwandel. So kommen z. B. die politischen und ökonomischen Bedingungen digitaler Wissenschaftspraktiken und ihrer Verbreitung in den Blick. Röhle zeigt auf, wie in den 1960er Jahren die Ausweitung quantitativer Geschichtsforschung mit Interessen von Technologieunternehmen zusammenfiel und von diesen gefördert wurde. <sup>90</sup> Wo unterliegt der gegenwärtige Trend zur digitalen Forschung auch diesen externen Logiken? Gegenstand interdisziplinärer hermeneutischer Debatte um Digital Humanities ist meines Erachtens im Anschluss an Frabetti nicht der Import von Rationalitätsmodellen der Digitalität, sondern

87 Kaden 2016: 8.

88 Capurro 2010: 37.

89 Berry 2014: 50f.; Stiegler 2014: 35. Röhle weist zu Recht darauf hin, dass die Frage nach den medientechnischen Bedingungen der Digital Humanities in den Debatten seltsam abwesend ist – scheint doch die Ausweitung der Technik den Blick auf eben diese Technik und ihre Reduktionen zu verstellen. Röhle 2014: 168.

90 Röhle 2014: 165.

vielmehr ein kritisches gemeinsames Nachdenken über Digitalität.<sup>91</sup> Auf diese Weise kann eine polemische Gegenüberstellung von »alt« und »neu« zugunsten einer differenzierten Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Ansätze in den Geisteswissenschaften überwunden werden. Wie dabei Logiken, Gegenstand und Akteure der Wissenschaft, aber auch das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften sowie ihr forschungspolitischer Kontext in den Blick kommen, habe ich skizzenhaft ausgeführt. Auf diese Weise kann eine Hermeneutik des Digitalen zur Präzisierung sowohl der Frage nach einer »neuen Wissenschaft« als auch zu einer Antwort darauf beitragen.

## Literaturverzeichnis

- Anderson, Chris 2008: The End of Theory. The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete, in: Wired 06, URL: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> (aufgerufen am 01. 04. 2021).
- Berry, David M. 2014: Die Computerwende. Gedanken zu Digital Humanities. In: Reichert, Ramón (Hg.): Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie. Bielefeld, transcript: 47–64.
- BMBF (Hg.): Digitale Zukunft: Lernen. Forschen. Wissen. Die Digitalstrategie des BMBF. Berlin 2019. [https://www.bmbf.de/upload\\_filestore/pub/BMBF\\_Digitalstrategie.pdf](https://www.bmbf.de/upload_filestore/pub/BMBF_Digitalstrategie.pdf).
- Burghard, Manuel 2020: Theorie und Digital Humanities. Eine Bestandsaufnahme. URL: <https://dhtheorien.hypotheses.org/680> (aufgerufen am 16. 11. 2020).
- Capurro, Rafael 2010: Digital hermeneutics. AI & Society 35.1 (2010), 35–42.
- Cardon, Dominique 2017: Den Algorithmus dekonstruieren. Vier Typen digitaler Informationsberechnung. In: Seyfert, Robert/Roberge, Jonathan (Hg.): Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit (Kulturen der Gesellschaft, Bd. 26). Bielefeld, transcript: 131–150.

---

91 Frabetti 2014: 100 f. Ein möglicher gemeinsamer Ansatzpunkt liegt für Deck in der Reflexion auf Sprache und Text. Denn Literalität und Text haben in beiden Wissenschaften eine hohe Bedeutung – besteht Digitalität doch wesentlich darin, »dass Phänomene ›in der Welt‹ digital kodiert, das heißt in eine lineare Folge endlich vieler unterscheidbarer Zeichen – in der Regel sind dies zwei Zeichen, häufig bezeichnet mit 0 und 1 – transformiert werden«. Die Frage nach Syntax und Semantik, nach hermeneutischen Regeln und logischen Schlussfolgerungen stellt sich in beiden Disziplinen und könnte Ausgangspunkt für Debatten um digitale Hermeneutik bilden. Dass diese nur als interdisziplinäres Unterfangen gedacht werden kann, liegt auf der Hand. Deck 2018.

- Deck, Klaus-Georg 2018: Digital Humanities – Eine Herausforderung an die Informatik und an die Geisteswissenschaften. In: Huber, Martin/Krämer, Sybille (Hg.): *Wie Digitalität die Geisteswissenschaften verändert. Neue Forschungsgegenstände und Methoden.* (= Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften, Sonderband 3). DOI: 10.17175/sb003\_002 – URL: [http://www.zfdg.de/sb003\\_002](http://www.zfdg.de/sb003_002).
- Frabetti, Federica 2014: Eine neue Betrachtung der Digital Humanities im Kontext originärer Technizität. In: Reichert, Ramón (Hg.): *Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie.* Bielefeld, transcript: 85–102.
- Geiger, Jonathan D. 2020: Workshop auf der DHd 2020 in Paderborn. Digital Humanities Theorie. URL: <https://dhtheorien.hypotheses.org/210> (aufgerufen am 16. 11. 2020).
- Geiger, Jonathan/Pfeiffer, Jasmin 2020: Spielplätze der Theoriebildung in den Digital Humanities. In: *Book of Abstracts, DHd 2020*: 48–51.
- Gius, Evelyn/Jacke, Janina 2015: Informatik und Hermeneutik. Zum Mehrwert interdisziplinärer Textanalyse. In: Baum, Constanze/Stäcker, Thomas (Hg.): *Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities.* (= Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften, Sonderband 1). DOI: 10.17175/sb001\_006 – URL: [http://www.zfdg.de/sb001\\_006](http://www.zfdg.de/sb001_006).
- Gnadt, Timo/Schmitt, Viola E./Stiller, Juliane/Thoden, Klaus 2017: Faktoren und Kriterien für den Impact von DH-Tools und Infrastrukturen. In: Blümm, Mirjam/Kollatz, Thomas/Schmunk, Stefan/Schöch, Christof (Hg.): *DARIAH Working Papers*, 21. URL: <http://webdoc.sub.gwdg.de/pub/mon/dariah-de/dwp-2017-21.pdf> (aufgerufen am 17. 11. 2020).
- Gold, Matthew K. (Hg.) 2012: *Debates in the digital humanities.* Minneapolis (MN), University of Minnesota Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttv8hq>.
- Gold, Matthew K.; Klein, Lauren F. (Hg.) 2016: *Debates in the Digital Humanities.* Minneapolis (MN), University of Minnesota Press. URL: <https://dhdebates.gc.cuny.edu/projects/debates-in-the-digital-humanities-2016> (aufgerufen am 17. 11. 2020).
- Heßbrüggen-Walter, Stefan 2018: Philosophie als digitale Geisteswissenschaft. Unter Mitarbeit von Martin Huber, Sybille Krämer und Julia Menzel. In: Martin Huber und Sybille Krämer (Hg.): *Wie Digitalität die Geisteswissenschaften verändert. Neue Forschungsgegenstände und Methoden.* Sonderband 3. *Zeitschrift für Digitale Geisteswissenschaften.*
- Heuser, Ryan/Le-Khac, Long 2011: Learning to Read Data: Bringing out the Humanistic in the Digital Humanities. In: *Victorian Studies*, 54 (1), 79–86. DOI:10.2979/victorianstudies.54.1.79.

- Jacke, Janina 2020: *Werkzeug und Theorie. Konzeptarbeit als Fundament einer Theorie der digitalen Geisteswissenschaften: DHd2020 World-Café-Bericht 2. Digital Humanities Theorie*. Online verfügbar unter <https://dh.theorien.hypotheses.org/758> (aufgerufen am 06. 04. 2021).
- Kaden, Ben 2016: *Zur Epistemologie Digitaler Methoden in Den Geisteswissenschaften*. DOI: 10.5281/zenodo.50623.
- Kitchin, Rob 2014: *Big Data, new epistemologies and paradigm shifts*. In: *Big Data & Society*, 1–12. DOI: 10.1177/2053951714528481.
- Kleymann, Rabea 2019: *Prototypen als Proto-Theorie? – Plädoyer einer digitalen Theoriebildung*. In: *Book of Abstracts der Jahrestagung der DHd*.
- Krämer, Sybille 2017: *Sprechen, Schreiben, Programmieren. Digitalisierung alter Kulturtechniken oder digitale Kultur?* In: *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie* 41: 16–20.
- Krämer, Sybille 2020: *Kultur der Verflachung*. [bisher nur als Vortrag veröffentlicht]. URL: <https://fdhl.info/theorytellings> (aufgerufen am 06. 04. 2021)
- Krämer, Sybille/Huber, Martin 2018: *Dimensionen Digitaler Geisteswissenschaften*. In: *Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften, Sonderband 3*. DOI: 10.17175/sb003\_013 – URL: [http://www.zfdg.de/sb003\\_013](http://www.zfdg.de/sb003_013).
- Küppers Peer, Röckle Haio, Dorrhauer Carsten 2019: *Der Weg zur Digitalstrategie am Beispiel der Hochschule für Wirtschaft und Gesellschaft in Ludwigshafen am Rhein*. In: Barton, Thomas/Müller, Christian/Seel, Christian (Hg.). *Hochschulen in Zeiten der Digitalisierung. Angewandte Wirtschaftsinformatik*. Wiesbaden, Springer Vieweg.
- Nerbonne, John 2015: *Die Informatik als Geisteswissenschaft*. In: Baum, Constanze/Stäcker, Thomas (Hg.): *Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities*. (= Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften, 1). DOI: 10.17175/sb001\_003.
- Nyhan, Julianne/Duke-Williams, Oliver 2014: *Joint and multi-authored publication patterns in the Digital Humanities*. In: *Literary and Linguistic Computing* 29 (3): 387–399. DOI: 10.1093/llc/fqu018.
- Parker, Eleanor 2018: *The Romantic Myth of the Solitary Scholar | History Today*. In: *History Today* 68 (1). URL: <https://www.historytoday.com/archive/out-margins/romantic-myth-solitary-scholar> (aufgerufen am 21. 11. 2020).
- Ramsay, Stephen 2011: *Reading Machines. Toward an algorithmic criticism*. Urbana, UI Press.
- Ramsay, Stephen/Rockwell, Geoffrey 2012: *Chapter 5: Developing Things: Notes toward an Epistemology of Building in the Digital Humanities*. In: Gold, Matthew K. (Hg.): *Debates in the digital humanities*. Minneapolis (MN), University of Minnesota Press: 75–84. URL: <https://dhdebates.gc.cuny.edu/read/untitled-88c11800-9446-469b-a3be-3fdb36bfbd1e/section/c733786e-5787-454e-8f12-e1b7a85cac72#cho5> (aufgerufen am 17. 11. 2020).

- Reichel, Hanna/Renkert, Thomas/Friedrich, Benedikt 2019: Citizen Theology: In: Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlander, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ethik und politische Partizipation in interdisziplinärer Perspektive (Kommunikations- und Medienethik, Bd. 10). Baden-Baden, Nomos: 175–191.
- Röhle, Theo 2014: Big Data – Big Humanities? Eine historische Perspektive. In: Reichert, Ramón (Hg.): Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie. Bielefeld, transcript: 157–172.
- Rosenberg, Daniel 2014: Daten vor Fakten. In: Reichert, Ramón (Hg.): Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie. Bielefeld, transcript: 133–156.
- Sahle, Patrick 2015: Digital Humanities? Gibt's doch gar nicht! In: Baum, Constanze/Stäcker, Thomas (Hg.): Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities. Zeitschrift für Digitale Geisteswissenschaften (Sonderband 1).
- Scheuermann, Leif 2016: Die Abgrenzung der digitalen Geisteswissenschaften. In: Digital Classics Online 2, 58–67. DOI: 10.11588/dco.2016.1.22746.
- Seltmann, Franziska/Klemstein, Melanie E.-H. 2020: Grau, teurer Freund, ist alle Theorie. In: Digital Humanities Theorie. URL: <https://dhtheorien.hypotheses.org/854> (aufgerufen am 16. 11. 2020).
- Serexse, Bernhard 2011: Neue Medien – kurzes Gedächtnis? Anmerkungen zum Systemwechsel des kulturellen Gedächtnisses. In: Robertson-von Trotha, Caroline Y./Hauser, Robert (Hg.): Neues Erbe. Aspekte, Perspektiven und Konsequenzen der digitalen Überlieferung. Karlsruhe, KIT: 69–82.
- Siegel, Eric 2013: Predictive Analytics. Hoboken (NJ), Wiley.
- Stalder, Felix 2018: Herausforderungen der Digitalität jenseits der Technologie. Blogpost vom 12.07.2018. URL: <https://hochschulforumdigitalisierung.de/de/blog/herausforderungen-der-digitalitaet-jenseits-der-technologie-felix-stalder> (aufgerufen am 16. 11. 2020).
- Stiegler, Bernard 2014: Licht und Schatten im digitalen Zeitalter. Programatische Vorlesung auf dem Digital Inquiry Symposium am Berkeley Center for New Media. In: Reichert, Ramón (Hg.): Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie. Bielefeld, transcript: 35–46.
- Terras, Melissa/Nyhan, Juliane/Vanhoutte, Edward (Hg.) 2013: Defining Digital Humanities. A Reader. Farnham.
- Thiel, Thomas 2011: Auf dem Weg zur digitalen Großarchitektur. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 12. 2011. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/digital-humanities-auf-dem-weg-zur-digitalen-grossarchitektur-11561481.html> (aufgerufen am 06.04.2021).

- Thiel, Thomas 2012: Eine empirische Wende für die Geisteswissenschaften? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.07.2012. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/digital-humanities-eine-empirische-wende-fuer-die-geisteswissenschaften-11830514.html> (aufgerufen am 06.04.2021).
- van Oorschot, Frederike 2020: Lokal – Global – digital. Digitale Räume als Öffentlichkeiten der Theologie. In: Anselm, Rainer/Körtner, Ulrich (Hg.): *Konzepte und Räume öffentlicher Theologie (ÖTh 39)*. Leipzig, EVA: 235–252.
- van Oorschot, Frederike 2020a: Hermeneutik des Digitalen? Epistemologische und hermeneutische Herausforderungen der digital humanities. Conference Proceedings der Annual Conference 2019 der Societas Ethica »Digital Humanity? Ethical Analysis and Responses in the Age of Transformations«. EPD-Dokumentation 24–25, 59–66.
- Wettlaufer, Jörg 2016: Neue Erkenntnisse durch digitalisierte Geschichtswissenschaft(en)? Zur hermeneutischen Reichweite aktueller digitaler Methoden in informationszentrierten Fächern. In: *Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften*. DOI: 10.17175/2016\_011 – URL: [http://www.zfdg.de/2016\\_011](http://www.zfdg.de/2016_011).

# Echokammern und Selbstbespiegelung<sup>1</sup>

Hendrik Stoppel

**Hashtags** #Medienwandel #Wahrnehmung  
#Freiheit #Anthropologie #Individualität  
#Mythen

**Abstract** Sowohl das Phänomen der Echokammern oder Filterblasen als auch das der Selfie-Fotografie werden vielfach unter dem Vorwurf der reinen Selbstbezüglichkeit diskutiert, unter der Bezeichnung des Narzissimus. Der Text nimmt das zum Anlass, den Mythos des Narciss – der aufs engste mit dem Echo-Mythos verwoben ist – bei Ovid in den Blick zu nehmen und vor allem auf dessen Tauglichkeit für eine kritische Beurteilung des Selfie-Phänomens zu überprüfen. Es lässt

sich in beiden Mythen zeigen, dass nicht die Selbstbezogenheit im Zentrum steht, sondern gerade die Begegnung mit dem Anderen. Narciss verliebt sich nicht in sich selbst, sondern in den, den er für einen anderen hält. Anhand der Verarbeitung des Motivs des Narciss' bei Jacques Lacan wird gezeigt, dass diese Begegnung mit dem Anderen im Eigenen maßgeblich für eine gelingende Subjektivierung des Menschen ist. Eine analoge Struktur lässt sich auch für Selfies aufzeigen. Sie partizipieren also an Chancen wie an Risiken der Eigenart menschlicher Subjektivierung.

---

1 Dieser Aufsatz ist hervorgegangen aus einem Vortrag beim Internationalen Studienkurs in Religionsphilosophie am Inter University Center Dubrovnik (Kroatien) im Juli 2016.

## 1 Echo und Narciss

*»Du taugst zu nichts, nur dies ergötzt Dich, siebenmal um das Dasein herumzugehen und die Posaune zu blasen und darauf das Ganze untergehen zu lassen, auf daß Deine Seele sich beruhige, ja wehmütig werde, auf daß Du das Echo hervorrufen könntest; denn das Echo hallt nur in der Leere.«<sup>2</sup>*

So lässt Kierkegaard seinen Ethiker an den Ästhetiker im zweiten Teil von Entweder – Oder über das Gleichgewicht von Ethischem und Ästhetischem schreiben. Der Vorwurf ist so deutlich wie hart: Der Ästhetiker handelt, als könnte er alles auslöschen, die Gänze der kontingenten Existenz, in die er eingebunden ist, überwinden wie die Mauern von Jericho, um den Raum gegen alles andere zu schließen und damit gleichzeitig zu öffnen für den reinen Klang seiner Stimme. Das jedenfalls sieht der Ethiker in des Ästhetikers Wahlspruch: »Entweder – Oder«, der die Sinnhaftigkeit jeder Entscheidung und damit aller entscheidungsleitenden Kategorien in Frage stellen soll. Der ästhetische Mensch, der glaubt, vollständig zu werden, indem er sich zum einzigen Menschen erhebt – und sich gerade darin selbst verliert.

Ein ganz ähnliches Zitat findet sich bei Zygmunt Baumann in einem Interview mit der spanischen Zeitung El País, unter anderem über den Gebrauch sozialer Medien:

*»[M]ost people use social media not to unite, not to open their horizons wider, but on the contrary, to cut themselves a comfort zone where the only sounds they hear are the echoes of their own voice, where the only things they see are the reflections of their own face.«<sup>3</sup>*

Der beschriebene Mechanismus ist ein anderer. Will der Ästhetiker seinen Raum ins Unermessliche ausdehnen und alles andere »in sich zusammenstürzen lassen«,<sup>4</sup> wie die ältere Übersetzung von Pfeleiderer und Schrempf noch übersetzt, zieht sich der post-post-moderne *digital native* zurück und kapselt sich in seiner Filter Bubble ab, die nur noch die Meinungen durchlässt, die seiner eigenen entsprechen. Das Ziel aber ist dasselbe: ungestört dem Klang der eigenen Stimme lauschen, die dazu die Abwesenheit alles Anderen braucht.

---

2 Kierkegaard 1957 [1843]: 171.

3 de Querol 2016.

4 Kierkegaard 1922 [1843]: 134.



Bei Baumann kommt noch ein zweiter Aspekt hinzu, das Betrachten der Reflexion des eigenen Gesichtes. Dem Medienaffinen evoziert dies sofort die tägliche Flut an Selfies, ob mit oder ohne Duck Face. Sie leuchtet ja auch sofort ein, die Gleichsetzung des Rufers, der unermüdlich sein »Wie heißt der Bürgermeister von Wesel?« in die Schlucht ruft, um sich daraufhin freudestrahlend vom Echo »Esel« zurufen zu lassen, mit einem Narzissten, der nichts so sehr liebt wie sein eigenes Spiegelbild. Was allerdings so unmittelbar einleuchtet, könnte ja durchaus auch nur ein Echo unserer eigenen Erwartungen sein. Zum Phänomen der ›Echokammern‹ und deren immensen Problematik für den politischen Betrieb ist vieles und auch erhellendes geschrieben und publiziert worden,<sup>5</sup> in den sechs Jahren seit Baumanns Interview noch einmal wesentlich verstärkt (es stellt sich heraus, in seiner politischen Einschätzung hat er Recht behalten – leider). Während mit der ›Echokammer‹ immer schon eine gesellschaftliche Dimension mit aufgerufen ist, scheint das bei der Rede von der ›eigenen Reflexion‹ nicht so zu sein, denn wem sollte denn die Rolle meines eigenen Spiegelbildes zufallen? Doch wohl nur mir selbst und das eben auch in der digitalen Form des Selfies.

An dieser speziellen Form digitaler Photographie ist die Kritik nicht weniger scharf und nicht weniger grundsätzlich als an den Echokammern. »Der häufigste Vorwurf gegen Selfies lautet, sie seien schrille Symptome eines narzisstischen Zeitalters«<sup>6</sup>, stellt Wolfgang Ulrich fest, es gebe »kaum eine Publikation über Selfies, die ohne das Schlagwort ›Narzissmus‹ auskommt.«<sup>7</sup> Und Michael Bauer trägt im Rahmen des Bandes »Selfie – I Like It«, der sich insgesamt dem Phänomen aus religionspädagogischer Perspektive zu nähern versucht, Belege (nicht nur) aus den Massenmedien zusammen, die eine regelrechte »Narzissmus-Epidemie« ausrufen.<sup>8</sup> Er stellt heraus, dass es dabei nicht nur gegen den Trend oder die zugrundeliegenden Mechanismen der Selfies geht, sondern um die Personen, die Selfies von sich anfertigen und veröffentlichen, die als Narzissten entlarvt werden sollen,<sup>9</sup> als »narzisstisch gestört, [...] exhibitionistisch und aufmerksamkeitsüchtig, [...] medienabhängig und außengeleitet, mit anderen Worten: [...] strukturschwach«.<sup>10</sup> Diese Schwäche

---

5 In enger Verbindung mit dem Stichwort der Filterblase. Vgl. Bedford-Strohm 2019; van Oorschot 2019, aus dem medialen Diskurs Schünemann/Steiger/Kliche 2019; Smarzoch 2018 und exemplarisch anhand der US-amerikanischen Politik untersucht Lütjen 2016.

6 Ullrich 2019: 6.

7 Ullrich 2019: 7.

8 Bauer 2016: 74.

9 Bauer 2016: 73.

10 Altmeyer 2019: 802.

sei aber auch eine der Individualität,<sup>11</sup> sei Künstlichkeit und Authentizitätsverlust.<sup>12</sup>

Ulrich fasst diese zunächst entgegengesetzt wirkenden Momente der Kritik so zusammen:

»Wer Selfies ablehnt, hat also ein Problem damit, dass Menschen sich selbst zu Bildern machen. Sobald sie vermehrt auf ihre Erscheinung und ihre Wirkung achten, sich nach außen wenden, ganz Ausdruck werden, reduzieren sie sich auf ihre Oberfläche und werden, aus der Sicht der Kritiker, zwangsläufig oberflächlich. Narzissmus ist nach diesem Verständnis nicht Folge eines zu starken Selbst, sondern im Gegenteil Zeichen einer Schwäche des Individuums, das sich nur deshalb zum Bild macht, weil es davon abhängig ist, geliebt zu werden und Gefallen zu finden.«<sup>13</sup>

Ein Kern der Debatte dreht sich also um Identität und Sozialität, um Ich und Andere, um Selbstfindung und Selbstverlust, oder, weiter gefasst, um die Frage des Subjekts und der Subjekthaftigkeit – sowie um Autonomie und Heteronomie. Es wundert kaum, dass da eine »subjektorientierte [...] Religionsdidaktik«<sup>14</sup> in Form des oben schon erwähnten Bandes »Selfie« nicht widerstehen kann und so die Brücke zu einer theologischen Beschäftigung mit dem Phänomen bildet.<sup>15</sup> Wenn schließlich mit Henning Luther das dem Selfie-Narzissmus zugeschriebene »Streben nach Perfektion und Ganzheit im Hinblick auf Identität als Sünde«<sup>16</sup> qualifiziert wird, ist die Debatte im Herzen der Theologie angekommen. Und, wie wir sehen werden, zurecht. Hier schreibt ein Theologe, aber es gilt bis zur Möglichkeit einer theologischen Bearbeitung des Themas noch einen ganzen Weg abzuschreiten.

Es scheint, als sei die Rede vom Narzissmus nicht nur als vorwurfsvolles Schlagwort von Bedeutung, sondern – wie Müller zeigt – auch als medizinisch/psychologische Diagnose,<sup>17</sup> also auch ein inhaltliches Moment der Kritik. Der Geschichte dieses Begriffs gilt es also nachzugehen, angefangen bei seinem Namensgeber, dem Narciss des Mythos. Damit wäre auch die Erklärung nach-

11 Der in der Romantik starke Strang, Narciss gerade als Symbol der Selbstreflexion und Weltabgewandtheit zu sehen, muss für diesen Text ausgespart werden. Vgl. dazu Renger 2002: 3 f.; Matuschek 2002: sowie den Text »Lucinde« von Friedrich Schlegel in Renger 1999: 118–120.

12 Ullrich 2019: 13. Zum Begriff der Authentizität in neuzeitlicher Verwendung und dessen Kritik s. Wiesinger 2019.

13 Ullrich 2019: 13.

14 Gojny/Kürzinger/Schwarz 2016.

15 Gojny 2016: 27–29.

16 Kürzinger 2016: 122. Vgl. auch die Erwähnung des »Lutherischen ›Homo incurvatus in se ipsum« bei Bauer 2016: 76 f.

17 Bauer 2016: 75 f.

gereicht, warum das Echo hier eingeführt wurde, wo sich doch alles um Narciss dreht und das Echo gar nicht mehr zu Wort kommen darf. Die Verbindung von Echo und Narciss ist eben keine Analogiebildung von Zygmont Baumann oder gar von mir. Sie gehören eng zusammen, sie müssen sich einen Mythos teilen, spätestens in Ovids Metamorphosen. Und so zerrissen sie voneinander sind, so unzertrennlich sind sie am Ende eben doch. Es ist also die Echo und wir werden von ihr hören. Zunächst aber wieder Narciss und die entscheidende Frage: War Narciss eigentlich Narzisst? Oder teilt er sein Schicksal mit dem Herrn aus Gen 38,8–10, der schließlich auch an der mit seinem Namen verbundenen ›Sünde‹ ganz und gar unschuldig ist?

## 2 Der Ovidische Mythos

In der Fassung im dritten Buch von Ovids Metamorphosen ist der Mythos von Echo und Narcissus als Verbindung zweier tragischer und unglücklicher Liebesgeschichten gestaltet, der von Echos Liebe zu Narciss mit der von Narciss' Liebe zu seinem Spiegelbild. Fast beiläufig wird dabei Echos Vorgeschichte eingearbeitet, eine wohl ältere Ätiologie des gleichnamigen Naturphänomens.<sup>18</sup>

Echo ist zunächst eine der Nymphen, die sich der alte Jupiter in sein olympisches Bett holte. Drohte Gefahr, von Iuno erwischt zu werden und mussten die Nymphen fliehen, war es Echos Aufgabe, mit ihrer Wortgewandtheit – oder auch nur Wortgewaltigkeit – Iuno so lange mit einem Gespräch aufzuhalten, bis Echos Genossinnen sicher entkommen waren. Als Rache dafür nimmt ihr Iuno die Verfügung über ihre eigene Stimme. Sie kann fortan nur noch die letzten Worte dessen wiederholen, was ein Anderer sagt.

So eingeschränkt, verliebt sich Echo auf den ersten Blick in Narciss und versucht, auf ihre ganz eigene verstümmelte Art, sich ihm zu nähern. Dieser verschmährt sie aber auf rüde Art und Weise, in Furcht vor Fremdbestimmung. Echo, tief gekränkt und weiterhin unsterblich verliebt, stellt daraufhin die Nahrungsaufnahme ein und schwindet hungernd dahin, bis nur Stimme und Knochen von ihr übrig sind und sie endgültig zu dem in den Bergen hausenden Echo geworden ist, das sich nur in seiner Stimme überhaupt zeigen kann.

Narciss war darin offensichtlich ein Wiederholungstäter. Sämtliche Liebesavancen anderer Menschen waren ihm zuwider, und wenn man seine Begründung Echo gegenüber als Muster versteht, war er darin Kierkegaards Ästheteten gar nicht so unähnlich: Jeder äußere Einfluss, jede nicht vollkommene Selbstbestimmung waren ihm zutiefst verhasst. Während der Ästhetiker sei-

18 Ov. met. 3,359–510 (lat./dt. Ausgabe: P. Ovidius Naso 1994).

nen Antagonisten im geduldig argumentierenden Ethiker fand, hatte einer von Narciss' enttäuschten Verschmähten offensichtlich bessere und mächtigere Verbindungen bis nach ganz oben. Narciss wird von Rhamnusia (= Nemesis), der Göttin der Vergeltung, verflucht: »So soll er selbst lieben, so soll er, was er liebt, nicht erlangen!«<sup>19</sup>

Was nun folgt, ist der weithin bekannte Teil des Mythos des Narcisses, nicht zuletzt der Teil, der einer Neurose den Namen leiht, dem Narzissmus. Narciss erblickt in einem besonders klaren Bergteich sein Spiegelbild, das er aber als einen Anderen wahrnimmt,<sup>20</sup> und verliebt sich. Unsterblich verlieben ist hier der falsche Ausdruck, denn diese Liebe bleibt derart unerfüllt, dass Narciss am Ende nicht nur ausgesprochen sterblich ist, sondern tot. Unter den Totenklägern treffen wir auch Echo wieder an, die ihre Liebe immer noch nicht überwunden hat.

Wer auch immer als Erstes die beiden Mythen kombinierte, und wahrscheinlich war es doch Ovid,<sup>21</sup> hat keine schlechte Wahl getroffen. Selbstverständlich sind die Geschichten beider Gestalten um Reflexionen herum gestaltet, des Schalls und des Lichts, die uns als physikalische Phänomene in ihrer Analogie unmittelbar einleuchten.<sup>22</sup> Es ist auch nicht so, dass dem antiken Menschen diese physikalische Seite verborgen gewesen wäre. Platon kann im Phaidros das rein physikalische Echo als Gleichnis verwenden.<sup>23</sup> Streng literaturgeschichtlich dürfte das der Grund für die Verbindung beider Mythen sein.

Ich will aber den Mythos auf einer anderen Ebene lesen, als Mythos, der mehr über die Problematik des Menschen als Subjekt weiß, als er explizit erzählt. Denn eine weitere Gemeinsamkeit zeichnet sich zwischen den beiden Figuren ab. Beiden ist die Auseinandersetzung mit dem Anderen eingeschrieben. Echo wird, zumindest im kommunikativen Vollzug, ihres Selbst beraubt und gezwungen, sich ausschließlich mit dem Anderen zu identifizieren und dessen Worte sklavisch zu wiederholen. Narciss dagegen wird gerade des Anderen, der ihm in seinem Spiegelbild entgegentritt, beraubt. Der Andere bleibt unerreichbar und Narciss ganz auf sein Selbst zurückgeworfen, so dass er sich schließlich nur noch durch Auslöschung von diesem Geworfensein befreien kann.

---

19 Ov. met. 3,405.

20 Als einer von wenigen Autoren betont das explizit Gemmel 2016: 71.

21 Marek 2015; Vogt-Spira 2002: 29.

22 Gemmel 2016: 67.

23 Plat. Phaidr. 255c (Dt. Ausgabe: Platon 2004 [ca. 420]).

### 3 Der Andere in der Philosophie

Die Figur des Anderen, das Konzept der Alterität, ist nun nicht gerade ein unbeackertes Feld in der Philosophie. Den Diskurs hier umfassend abzubilden, kann und wird nicht die Aufgabe dieses Textes sein, das sprengt den Rahmen. Ich möchte aber kurz auf zwei Denker eingehen, die ich für die Beschreibung des Spannungsfeldes zwischen Subjekt und Anderem, das ich für den ovidischen Mythos behauptet habe, als hilfreich erachte: Emmanuel Lévinas und Jacques Lacan.

Lévinas entwirft eine Philosophie vom Anderen her, die Narciss' Angst vor Fremdbestimmung Nahrung für viele weitere Begegnungen hätte geben können. In seinem Konzept von Philosophie als Ethik, ist der Andere ein Anspruch, dem der Mensch immer schon ausgesetzt ist und auf den er reagieren muss. Muss, denn es gibt keine Möglichkeit, nicht zu reagieren: Auch Abwendung oder gar der Versuch der Auslöschung des Anderen, sind Reaktion und niemals selbstbestimmte Aktion.<sup>24</sup> Der Andere in seinem Anspruch kann nicht getötet werden, wenn auch die Auslöschung nichts anderes ist als bloße Reaktion. Der Anspruch ist immer schon da, wir kommen immer zu spät, um noch agieren zu können, nur das Reagieren bleibt uns.

In dieser Uneinholbarkeit ist der Anspruch des Anderen, der sich in seinem Antlitz ausdrückt, ein Unendlicher: Wir können ihn nie in Gänze erfassen, ihn uns zu eigen machen, einordnen in unsere Ordnung,<sup>25</sup> unsere Filter Bubble. Nur darauf zu reagieren bleibt uns. Diese reagierende Antwort ist immer die erste Tat des Subjektes, davor ist es nicht. In der Antwort wird das Subjekt erst. Hier ist keine Spur von Selbstsetzung, kein leerer Raum der Entfaltung. Das eigene Werden findet am Anderen statt, die Bedingungen der eigenen Setzung sind dem Subjekt immer schon enteilt. Für das um die Wahrung seiner Identität und seiner Autonomie bemühte Subjekt kann das nur ein Skandal sein, ein unerträglicher Fakt.<sup>26</sup> So lässt sich auch Narciss' aggressive Ablehnung der von ihm befürchteten Fremdbestimmung im Antlitz der ihm gegenüber tretenden Anderen, Echo, als ein solcher Versuch der Wahrung der Autonomie deuten.

Bei Lévinas ist der Andere auch ein von außen an mich Herantretender, einer, der, zumindest prinzipiell, mir noch als ein anderer Mensch gegenüber treten kann. Auch Jacques Lacan sieht die Alterität als konstitutiv für die Setzung des Subjektes an. Allerdings führt er diese Alterität anhand von Vorgängen, die im Subjekt selbst angesiedelt sind, ein und zwar in zweifacher Form, dem imaginären Ideal-Ich und dem symbolischen Ich-Ideal.

---

24 Lévinas 2012: 198.

25 Lévinas 2012: 196.

26 Lévinas 2012: 202.

In seinen Ausführungen zum sog. »Spiegelstadium« – fast selbst ein Mythos – beschreibt Lacan die Setzung des Subjektes, die auf dieser doppelten Spaltung aufsetzt. Das kaum dem Säuglingsalter entronnene und eigenem Gehen und Stehen noch nicht mächtige Kind zieht sich an seinem Laufstall hoch und erblickt sich selbst im Spiegel. Was es dort wahrnimmt, ist ein als Ganzes vor ihm stehendes Kind, das seine Freude daran findet, die Bewegungen seines Spiegelbildes zu kontrollieren, indem es selbst sie ausführt. Dieses Bild stellt dem Kleinkind, das physisch noch lange Zeit große Mühe mit kontrollierten Bewegungen und eigenständigem Stehen haben wird, ein anderes Bild seines Ich gegenüber, die Möglichkeit seiner Ganzheit und Selbstbestimmtheit, ein Ideal-Ich. Ein Ideal-Ich, dem gegenüber sich der aufwachsende und durchs Leben gehende Mensch immer nur als mangelhaft empfinden kann, das er nie ganz erreichen kann.<sup>27</sup>

Das Ich-Ideal ist das Gegenstück dazu, der Ort des Subjektes im großen Anderen, in der symbolischen Ordnung, die als Sprache die Realität formt, von dem aus es dieses Ideal-Ich für wünschenswert halten kann.<sup>28</sup> Mit anderen Worten, das Ich-Ideal ist die Aussage der Ordnung, in die das Subjekt eingebunden ist: ›Dieser Vorstellung sollst Du entsprechen!‹ Das Begehren des Subjektes wird immer bleiben, dieses Ideal-Ich zu sein, um das Ich-Ideal zu erfüllen. Als Imagination ist so das Ideal-Ich, das Andere des Subjektes in diesem selbst angesiedelt. Es konstituiert das Subjekt nicht nur, es treibt es unaufhörlich an, ist ihm uneinholbar voraus und spiegelt ihm vor, was es nicht ist und nicht sein wird.

#### 4 Die Karriere des Narciss

Nun zurück zum Mythos. Die klassische Deutung ist allseits bekannt und hat nicht zuletzt den Begriff des Narzissmus in die Welt gesetzt. Sie trägt eine ernsthafte Anklage in sich. Narciss ist nach ihr entweder ein, wenn auch bedauernswerter, Trottel, der sich nicht vom Spiegel losreißen kann, weil er vor lauter Selbstverliebtheit dazu unfähig ist oder aber der erste krankhafte Narzisst, der nur sich selbst für der Liebe würdig erachtet (und deshalb bisher auch alle anderen abgewiesen hat). Wenn er nicht einfach kognitiv zu eingeschränkt ist, um sein eigenes Spiegelbild zu erkennen.<sup>29</sup> Vor lauter Selbst-

27 Lacan 1986: 63 f.

28 Lacan 2015: 181; Braun 2010: 36.

29 Ein Vorwurf, vor dem vor allem Pausanias ihn verteidigen will, indem er es flugs zu einer Bewältigungsstrategie des Todes seiner Zwillingschwester erklärt (Paus. IX,31,7–9; dt. z. B. Orlowsky/Orlowsky 1992: 76 f.). Vgl. Vogt-Spira 2002: 31.

bespiegelung kommt er zu nichts anderem mehr und verliert am Ende alles, inklusive seiner selbst.

Die Verwendung des armen Narciss als moralisch ›schlechtes Beispiel‹ bzw. als Allegorie nimmt über das Mittelalter Fahrt auf. Hier kommt Narciss als allegorische Verkörperung der *vanitas* zu zweifelhaften Ehren.<sup>30</sup> Zum sowieso schon zweifelhaften Ruf der Selbstliebe, die entweder als größtes Übel, wie bei Platon,<sup>31</sup> oder zumindest als zutiefst ambivalent, wie bei Aristoteles,<sup>32</sup> angesehen wurde, kam die christliche Verurteilung der Eitelkeit als Sünde. Dabei steht nun nicht mehr Narciss als tragisch verirrter oder für vergangene Schandtaten von der Rachegöttin zurecht Geschlagener im Vordergrund, sondern seine ›Selbst‹liebe wird selbst Gegenstand der Verurteilung und Ausdruck eines mangelhaften Charakters: »Seelisch entleert, berückt vom eignen Bild, [...] Die andern mit Verachtung strafen«<sup>33</sup>. Im Grunde prägen diese drei Grundzüge die ›normalisierte‹ Rede vom Narzissmus bis heute: Die Betonung der reinen Selbstbezogenheit, als *gegen* andere gerichtet<sup>34</sup> und der Bezug zur Persönlichkeit, also die Annahme, dass diese im Ganzen durch Narzissmus betroffen sei. All diese Aspekte finden sich so oder in ähnlicher Form in den oben besprochenen Kritiken der Selfie-Kultur. ›Seelisch entleert‹ wird dem einen oder anderen Kritiker möglicherweise heimlich gar zu gut gefallen. Aber noch sind wir ja nicht wieder in der Neuzeit angekommen.

Die neuzeitlich wirkmächtigste Fassung des ›Narzissmus‹ als Persönlichkeitsstörung findet sich, als »primäre[r] Narzißmus«<sup>35</sup> bzw. als der wiederkehrende Narzissmus des reiferen Menschen, von Freud grundlegend in den psychoanalytischen und von daher später in den breiteren psychologischen Diskurs eingeführt.<sup>36</sup> Der primäre Narzissmus steht tatsächlich ganz am Anfang des menschlichen Lebens, »in der er sein eigenes Ideal war«.<sup>37</sup> Erst mit der Zeit dehnt sich die Libido auch auf andere Wesen aus, zunächst die, die mit dem unmittelbaren Erhalt des eigenen Lebens betraut ist, also die Mutter.<sup>38</sup>

30 Walde 2002: 59 f.

31 Plat. nom. 731d–732b; dt. z. B. Renger 1999: 71.

32 Aristot. eth. Nic. I 8 1168a28–36, 1168b11–1169a15. Dt. z. B. Renger 1999: 72–74.

33 Ovide Moralisé, Buch III, Vers 1464–1524, entnommen Renger 1999: 86–88.

34 Nietzsche sieht darin sogar die höchste Form der Eitelkeit, deren Anhänger bereit sind, ihren eigenen »Vorthail dabei zu vernachlässigen; denn es liegt ihnen oft daran, ihre Mitmenschen ungünstig, feindlich, neidisch, also schädlich gegen sich zu stimmen, nur um die Freude an sich selber, den Selbstgenuss, zu haben« (Nietzsche 1999: 88 [I, § 89]).

35 Freud 1945: 167.

36 Vgl. ausführlich Most 2002.

37 Freud 1945: 161.

38 Freud 1945: 154.

Davon ausgehend wird sich schließlich die Objektlibido entwickeln,<sup>39</sup> zu der auch die Libido zwischen zwei Menschen zählt. Diese Objektlibido ist nun verantwortlich für den ›sekundären‹ Narzissmus, in dem sich ein Mensch selbst zum Objekt seiner Libido macht, in Form des »Idealich«.<sup>40</sup> Wenn dieses zum alleinigen Objekt wird, andere libidinös besetzte Objekte, seien sie imaginär oder real,<sup>41</sup> also verlassen werden, kann dieser Narzissmus schwere krankhafte Störungen hervorrufen.<sup>42</sup> Ob das Anfertigen von Selfies zu diesen Störungen gehört, muss erst noch geklärt werden.

Freuds »Einführung des Narzißmus« liegt auch Lacans Beschäftigung mit Ideal-Ich, Ich-Ideal und damit letztendlich auch seinem ›Spiegelstadium‹ zugrunde. In seiner selbstgewählten Funktion als strengster und genauester Interpret des Meisters fällt ihm auf, dass Freud in ein und demselben Absatz – dem oben ebenfalls zitierten – einmal von »Idealich« und einmal vom »Ichideal« spricht und macht daran sein System fest.<sup>43</sup> Mit der funktionalen Unterscheidung zwischen »Ideal-Ich« und »Ich-Ideal« geht Lacan einen entscheidenden Schritt über Freud hinaus.<sup>44</sup> Wenn sich schon der primäre Narzissmus auf das Ideal-Ich richtet,<sup>45</sup> dann setzt bereits er, am Beginn des ›Ich‹ überhaupt, das Andere voraus<sup>46</sup> und nicht nur die relative Differenz des Ich zu sich selbst, wie sie für die Selbstliebe denknotwendig scheint. Von ebenso großer Bedeutung ist aber auch die Benennung des Ich-Ideals als symbolischer Instanz, die die ganze Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Ideal-Ich,<sup>47</sup> aber auch zwischen dem Menschen und dem anderen Menschen reguliert. Es ist »notwendig, um das Bild von sich von dem des anderen zu trennen und getrennt zu halten«<sup>48</sup>, beide also weder nach der Seite des Einen noch nach der Seite des Anderen zusammenfallen zu lassen. Eine Funktion, die für die Aufarbeitung der Tragik des Narciss von kaum zu überschätzender Bedeutung sein wird.

---

39 Freud 1945: 156.

40 Freud 1945: 161.

41 Freud 1945: 139.

42 Freud 1945: 153. Freud sieht den (›sekundären‹) Narzissmus selbst nicht als eigenständige Störung, im Gegensatz zum ICD-10 F60.8 (vgl. DMDI 2005).

43 Lacan 2015: 172.

44 Was Lacan entschieden abgestritten hätte, schließlich wollte er Freud nur »dort ›freudianisier[en]‹, wo er ›noch nicht ganz Freudianer‹ war, d. h. wo der Begründer der Psychoanalyse hinter den Konsequenzen seiner eigenen Einsichten zurückgeblieben ist.« (Widmer 2012: 7). Aber glücklicherweise sollen die Feinheiten unterschiedlicher Freud-Exegesen hier nicht zur Debatte stehen.

45 Lacan 1986: 64.

46 Most 2002: 129.

47 Lacan 2015: 163.

48 Braun 2010: 38.



Eine ähnliche Karriere hat die Echo des Mythos dagegen nicht vorzuweisen, sie wird überhaupt nur von ihren »Hörern« her gedeutet. Diese hören die qualvollen, unter Zwang geäußerten Wiederholungen Echos und ergötzen sich wie Kierkegaards Ästhetiker an ihrer vermeintlich eigenen Stimme, ohne das volle Ausmaß der Tragik hinter dem schallenden Phänomen auch nur zu ahnen. Bei Lévinas ist das der Gewaltakt schlechthin, das Andere dem Primat des Selben zu unterwerfen, sich einzuverleiben und der eigenen Macht zu unterstellen.<sup>49</sup>

Hier muss nun die versprochene Rehabilitation des Narciss ansetzen und müssen Lévinas und Lacan als Entlastungszeugen in den Stand gerufen werden. Narciss fällt dieser Illusion, im/in Echo nur das Eigene zu hören, nicht anheim: Er begeht zumindest diese Gewalttat nicht, sich den Widerhall als Eigenes einverleiben zu wollen. Als Echo ihn mit seinen eigenen Worten anspricht, wundert er sich nicht, woher denn nun seine eigene Stimme zu ihm widerhallet. Er erkennt sie als Echos Stimme, als eine Andere. Wie sonst sollte er in der Lage sein, ihre Versuche, sich mit ihm zu verbinden, so kategorisch zurückzuweisen? Nein, Narciss ist hier ein Wissender, er weiß um die Alterität Echos und ihren unbedingten Anspruch.

Auch sein Spiegelbild im Teich verkennt er nicht, wie es doch üblich wäre im menschlichen Alltag als sich Selbst. Er nimmt es nicht beiläufig als das Vertraute zur Kenntnis oder bewundert ausführlich seine eigene Schönheit, wie doch der Tatvorwurf lautet. Er weiß auch hier genau, was ihm gegenübertritt: Ein Anderer, ein Ideal, das ihm weit voraus ist und gerade darum liebens- und begehrenswert. Er weiß, dass er nur durch seinen Tod, die Aufgabe seines Subjektseins, »in einer einzigen Seele« mit diesem Anderen vereint sein kann. Er ist kein Trottel, im Gegenteil, er erkennt die Konstitution seiner selbst als Subjekt. Bedauernswert ist er allerdings dennoch, aber unter anderen Gesichtspunkten.

Ein wenig wollen wir auch Kierkegaards Ästhetiker an dieser Rehabilitation teilhaben lassen und ihn gegen die Anklage des Ethikers verteidigen. Er zeugt, vielleicht ohne es zu wissen, von der Alterität des Echos, die dem Ethiker offenbar verborgen geblieben ist. So kann er von »des Echos herzlose[n] Höhnen«<sup>50</sup> sprechen und in den vom ihm »herausgegebenen«<sup>51</sup> Briefen des Verführers Johannes Cordelia gegenüber die Angst äußern lassen, dass das Echo seine Geheimnisse ausplaudern könne.<sup>52</sup> So scheint er doch selbst in dem, was er für das Eigene halten mag, einen Funken Alterität zu erspüren, die sein

---

49 Lévinas 2012: 190. Lévinas selbst bringt den »Primat des Selben« mit Narzissmus in Zusammenhang und setzt darin die oben referierte Deutungsgeschichte voraus.

50 Kierkegaard 1956 [1843]: 25.

51 Zum »chinesischen Kästchenspiel« zwischen A und Johannes s. Kierkegaard 1956 [1843]: 9 f.

52 Kierkegaard 1956 [1843]: 430.

Eigenes nimmt und gegen ihn wendet, die Mangelhaftigkeit aufzeigt und, für alle hörbar, nach außen trägt.

Narciss dagegen ist wirklich ein Wissender, er weiß um die grundlegende Bestimmtheit seiner Existenz von der Alterität her. Man könnte meinen, er habe die entsprechenden und hier aufgerufenen Philosophen studiert. Gemocht hätte er sie allerdings nicht, und darin liegt seine bedauernswerte Tragik. Seine Antwort auf den Anspruch der Echo, den Anspruch der Anderen, ist die Abwendung, die Negation, der Versuch, sich nicht zu ihm zu verhalten, der natürlich dennoch nur höchst folgenreiches Verhalten sein kann. Er weiß um die Lage, aber er stellt sich gegen sie. Und so wird er, im Mythos, dem Scheitern seiner Konstitution als Subjekt anheimgegeben. Er kann keine Verbindung mehr zu den Bedingungen seines Subjektseins aufbauen, sobald er nach ihnen greift, entfliehen sie ihm, werden verwirrt und entziehen sich. Auch als ihm in einem lichten Moment die Bedingungen der physischen Reflektion seiner selbst im Wasser klar werden, ist ihm ebenso klar, dass dies nichts an den Bedingungen seines Subjektseins ändert. Die »Fülle« der Selbstidentität mit seinem Spiegelbild macht ihn »mittellos«, sein Begehren kann an der Identität nur zu Grunde gehen, er müsste sich von seinem »Körper entfernen«, <sup>53</sup> ein Anderer werden [...] oder sterben, denn Identität bedeutet Auslöschung des Subjekts – und noch nicht einmal die Illusion der Erfüllung, die man dem ›Narzissen‹ doch unterstellen möchte. Ihm fehlt der symbolische (große) Andere, das Ich-Ideal, das das Begehren nach dem imaginären Anderen, dem Ideal-Ich, stützt und vor Erfüllung bewahrt. An Erkenntnis aber mangelt es Narciss nicht. In seiner sinnlosen Auflehnung möchte man, wäre der Mythos ein Film, als Filmmusik das alte Lied der Toten Hosen vom Untergang mit wehenden Fahnen einspielen. Es war ihm nicht vergönnt, über das Spiegelstadium hinaus zum »sozialen Ich« <sup>54</sup> durchzudringen. <sup>55</sup>

---

53 Ov. met. 3,466 f.

54 Lacan 1986: 68.

55 Gemmel 2016: 70. Zur Topik einer abgebrochenen oder verhinderten Entwicklung passt auch das bei Walde 2002: 51–54 besprochene normannische Gedicht »Lai de Narcisus«. Hier wird Narciss ein langes Leben prophezeit, sofern er sich niemals selbst sehe. Als dies später in seinem Leben geschieht – in Form des klassischen Blicks in die Quelle – verliebt er sich unrettbar, gerade weil er sich noch nie selbst sehen konnte. Das Spiegelstadium kommt zu spät für ihn (Walde 2002: 54).

## 5 Selfies im Eschaton?

Zwei Möglichkeiten stehen uns also vor Augen, sich am eigenen Subjektsein zu verfehlen und beide enden im Tod: Der Versuch der Selbstsetzung, die bewusste Ablehnung der Alterität, der Versuch ihrer Auslöschung, der Weg des Narciss. Und die völlige Ausblendung der Alterität, die Verweigerung ihrer Wahrnehmung, ihre Verdrängung über den Rand hinaus, der Weg des sogenannten Narzissmus. Welcher andere Weg wäre dann aber wünschenswert?

Für den Theologen findet sich Wünschenswertes in den eschatologischen Texten der Bibel, jedenfalls vermutet er dort Wünschenswertes. Den Versuch ist es wert. 1Kor 13,12 spricht ebenfalls von einem Blick in den Spiegel:

*»Denn jetzt sehen wir durch einen Spiegel in ein Rätselbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich Stückwerk, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin.«*

Auch hier, ist das, was man in dem Spiegel, offensichtlich von der in der Antike üblichen mangelhaften optischen Reflexionsqualität,<sup>56</sup> sieht, nicht das Vertraute, Identische, Eigene. Sondern etwas seltsam verzerrtes, verschobenes zerstückeltes Rätselhaftes. Dabei ist hier natürlich zuerst einmal der Blick »auf« Gott gemeint, wie der ganze, sich um die Geistesgaben drehende, Abschnitt 13,8–13 zeigt. Das ist eine andere Metapher als die im »Spiegelstadium«, aber eine uns auch wohlvertraute. Dass etwas der Spiegel von etwas sei, zum Beispiel Insta der Spiegel einer selfieversessenen Gesellschaft, befremdet uns nicht. Nur dass die Metapher in der Antike wohl epistemologisch aufgeladener war, der Spiegel als Zugang zu Dingen, die sich an sich selbst nicht zeigen, sondern eben nur in diesem Spiegel, zum Beispiel das Göttliche.<sup>57</sup> Es ist auch kaum verwunderlich, dass der Spiegel für das »andere« Sehen stehen kann: das Sehen des sonst Unsichtbaren, das Sehen um die Ecke und so weiter, aber auch das verzerrte Sehen oder das in Ausschnitten – schließlich war der Spiegel in der Antike das einzige bereits bekannte optische Instrument, dass den »organischen« Blick zu verändern vermochte.<sup>58</sup> Dazu passt auch, dass bei Paulus hier der Spiegel eben mit Prophetie, Glossolie und Gnosis in Verbindung steht, also mit Geistesgaben, die eine Wahrnehmung Gottes gestatten sollten, die wie der Spiegel Zugriff auf sonst nicht Begreifliches gestatten sollten. Dennoch – die Metapher des Spiegels ist wohl in keinem Fall ganz von der Selbst-

56 Heinrici 1896: 404; Strobel 1989: 210.

57 Plut. Is. 77,382A.B; auch Schrage 1991: 311.

58 Deshalb meint der Spiegel auch nicht das bloße »dass« eines Mediums, wie Schrage 1991: 311 vermutet, sondern im Medialen ist die Modalität der Erkenntnis begründet.

betrachtung zu trennen,<sup>59</sup> der Spiegel ist das Wahrnehmungsmedium für das Selbst wie für Gott. Wer in den Spiegel schaut, kann also weder sich selbst noch Gott im Ganzen erkennen ... oder besser: nicht als ein Ganzes. Und nicht als sich selbst, sondern nur als Enigma, das das Selbst gleichermaßen verdeckt wie erscheinen lässt, es jedenfalls aber nicht einfach abbildet.

Dies soll sich, so Paulus, in einem zukünftigen »dann« ändern. Man könnte das als Jenseitsvertröstung verstehen, als Überwindung der skandalösen Alterität, der Verdeckung, der Zerrissenheit im eigenen Leben und in der eigenen Wahrnehmung. Als den Moment, in dem sich das Bild zu einem Ganzen, Umfassenden, Totalen fügt und ich mich so sehe »wie ich wirklich bin« und mein eigener Blick zur Wahrnehmung des Ganzen befähigt wird.<sup>60</sup> Die enge Verknüpfung von eigenem »Erkennen« und dem »Erkanntwerden« von Gott her macht hier auch noch einmal deutlich, dass die Spiegelmetapher bewusst auch die Wahrnehmung seiner Selbst des in den Spiegel Schauenden mit einbezieht. Eine ältere Auslegung bei Heinrici beschreibt dieses Erkanntwerden als Voraussetzung des Erkennens so, dass sich der Leser an den Pygmalion-Mythos erinnert fühlt, denn das Erkennen kann nur vollständiges sein, »insofern [...] mich [die göttliche Erkenntnis] einst bei meiner Bekehrung zu ihrem Gegenstand gemacht hat«<sup>61</sup>, was aber, ob des »so«, der qualitativen Bestimmung des Erkennens, auch hieße, dass das Erkanntwerden als Gegenstand diesen Gegenstand erst in sich selbst verwandelt hat.

Dann wäre das Versprechen für ein kommendes Jenseits dieses: Die Aufhebung der Differenzen, die Beseitigung meiner Widerspenstigkeit gegenüber Gott und endlich die Überwindung der elenden Medialität hin zu einer ganzheitlichen Unmittelbarkeit. Allein, der Gegensatz zwischen Stückwerk und Ganzheit/Vollständigkeit/Vollkommenheit findet sich gar nicht im Text – das Stückwerk ja, aber sein Gegenteil ist eine (entschuldbare) Musterergänzung der Ausleger. Für sie ist gesetzt, dass das Stückwerk Mangel ist und das ihm zudedachte Heil dann nur die Vervollständigung ist. Schließlich ist es doch das, was wir, und nicht nur wir, erst einmal grundsätzlich von einem Spiegel erwarten: Uns uns selbst zu zeigen. Dass er diese Aufgabe offensichtlich auch ungenügend zu erfüllen scheint, ändert doch wohl nichts an der Aufgabe. Schließlich wäre Narciss besser (sprich: noch eine Weile lebend) aus der Sache hervorgegangen, hätte er sein Spiegelbild einfach als sich selbst »erkannt« und sich die Liebesgeschichte erspart, anstatt erst dann zur »Erkenntnis« zu kommen, als die Liebe schon in den Teich gefallen war.

---

59 Schrage 1991: 311.

60 Heinrici 1896: 406; Strobel 1989: 210.

61 Heinrici 1896: 406.

Und genau, weil die Erwartung so ist, genau weil das das ist, was dem Blick eines Menschen in einen Spiegel normalerweise unterstellt wird und weil Narciss die Ausnahme sei, muss für Paulus der Spiegel weg. Nicht als Überwindung der Mittelbarkeit, als Ausschaltung des Mediums ... ein anderes, neues Medium muss her, eines, das dann auch im verheißenen Eschaton bleiben kann. Paulus nennt es die Liebe. Liebe ist mindestens insofern medial, als sie (mindestens) zwei Menschen zueinander in Bezug setzt, ohne deren Unterschiedenheit aufzuheben. Liebe vereint eben nicht völlig, sie verleibt nicht ein und sie formt auch nicht den Anderen nach meinen Vorstellungen. Jedenfalls sind all diese Dinge dem Vernehmen nach eher ungünstig für das »Bleiben« der Liebe.

Nein, der Andere, der ganz Andere, bleibt in diesem Moment der Erkenntnis, den Paulus in Aussicht stellt, nicht nur, er ist die einzige Bedingung für diese Erkenntnis. In seinem Angesicht, man möchte sagen im Antlitz des unendlichen Anderen erkenne ich endgültig, was und wie ich wirklich bin. Ein vom Anderen gesetztes Subjekt, das in seiner ganzen Existenz auf diesen Anderen geworfen ist.

Das ist das Erkennen, wie ich erkannt bin: Der Blick auf mich muss sich nicht weg vom Anderen auf mein Selbst richten, sondern seinen Blick annehmen und mich darin in aller Unterschiedenheit und Abhängigkeit dann erst selbst ›erkennen‹. Hier ist kein eschatologisches All-Eines im Blick, das umfassende, ungebrochene Einverleibung der Erkenntnis verspricht. Die Bedingungen der eigenen Existenz werden nicht verändert, sie treten vielmehr noch klarer in den Blick. Das eschatologische Erlösungsmoment, das bei Paulus hier auch mitschwingt, ließe sich eher als versprochene ›Erfolgsgarantie‹ dieser Subjektivierung durch Gott interpretieren. Erlöst wäre der Mensch dann davon, entweder unter ›Auslöschung‹ aller Alterität sich selbst behaupten zu müssen oder in einer grandiosen Verdrängungsleitung die eigene Identität für einen Raub zu erachten.<sup>62</sup>

Wird es also im Eschaton Selfies geben? Der ›Sünde‹ des Narzissmus scheinen sich die Produzenten von Selfies ja nicht schuldig zu machen, jedenfalls wenn unsere Argumentation Erfolg hatte. Zu diesem Schluss kam die Argumentation allerdings um der Fairness Narciss gegenüber willen, ohne dass damit schon allzu viel über das Phänomen der Selfies gesagt sei. Nur weil der Vorwurf den falschen Namen trägt, muss er ja noch nicht unzutreffend sein. Glaubt das Duck Face auf dem Selfie wirklich, nur sein süßes, verspieltes, aber gleichzeitig verrucht-faszinierendes wahres Ich in rechtes Licht zu setzen, damit alle es in seiner Eigentlichkeit sehen können?

---

62 Phil 2,6.

## 6 Das Duck Face und sein großer Bruder

Macht sich unser hypothetisches Duck Face also des Narzissmus schuldig? Fallen hier die Bedürfnisse nach Identität, Authentizität und der eitle Drang zur Selbstdarstellung zusammen, so dass man sich vor diesen Narzissten wirklich in Acht nehmen müsste? Tatsächlich wird der (Post-)Moderne immer wieder ein erhöhtes Bedürfnis nach Authentizität – nicht nur der Personen, sondern aller möglichen Dinge<sup>63</sup> –, ja politisch sogar ein »Imperativ der Authentizität«<sup>64</sup> konstatiert. Das geht zugleich aber einher mit einer Ablehnung der, ja sogar einer wütenden Auflehnung gegen, Bilder, »die das calvinistische Bilderverbot weiterträgt«<sup>65</sup>. Wie passt das aber mit Selfies zusammen, die doch eine Bildform sind und denen dennoch der Anspruch auf Authentizität zugeschrieben wird? Das Bilderverbot hat hier eine neue Form angenommen: Es ist nicht mehr das biblische »Du sollst Dir kein Bildnis machen«,<sup>66</sup> sondern ein »Du sollst Dir nicht bewusst machen, dass ein Bild eine Repräsentation ist, eine Darstellung Deiner Selbst durch das Andere des Mediums und der Rezeption hindurch. Du sollst nicht wissen, dass Du in Deinem Bild einen Anderen anschaut.« Das Bild als Bild soll ausgelöscht werden, der Spiegel als Spiegel,<sup>67</sup> so dass beide Seiten unmittelbar identisch sein sollen. Das wäre gerade nicht die Auflehnung gegen etwas, dessen Skandalität im Raum steht, wie beim biblischen Bilderverbot. Das neue Bilderverbot leugnet die Alterität einfach grundlegend: Es leugnet den Repräsentationscharakter der Bilder, denn darin träte eben das Andere entgegen, das verbannt werden soll, um der Identität und Unmittelbarkeit willen.

Hier wäre die wahre Tragik, tragischer als der Mythos Ovids. Wer sich so im Selbst ›geborgen‹ glaubt, sich selbst zu betrachten und zuzuhören glaubt, wäre jeder Freiheit beraubt. Wenn alles, aber auch alles, Identität ist, ist kein Verhalten irgendeiner Art zu irgendetwas mehr notwendig, aber auch nicht mehr möglich. Das ist die ›Autonomie‹ im Sinne Lévinas', das völlige Beherrschtwerden durch Dasselbe. Wo breite Teile einer Gesellschaft im Identischsein verharren wollten, wo der Andere negiert und außer Blickweite gedrängt werden soll, um sich den harten und skandalösen Bedingungen der eigenen Existenz nicht stellen zu müssen, kann die Verweigerung des Verhaltens gegenüber dem Anderen, die ja doch unmöglich ist, in dessen – symbolische, im Extremfall physische – Auslöschung umschlagen. Das kann natürlich nicht an einem

63 Wiesinger 2019: 285.

64 Kabisch 2013: 21.

65 Kabisch 2013: 27.

66 Ex 20,4; Dtn 5,8. Exegetisch dazu Stoppel 2018: 217–220.

67 Kabisch 2013: 346.

Selfie hängen, auch nicht an deren Masse. Möglich ist aber, dass das Phänomen Selfie Schnittmengen mit diesem Streben nach totaler Unmittelbarkeit hat. Es gibt in jedem Fall Selfie-Produktionen, die diesen Mechanismen unterliegen, wie der Fall einer US-amerikanischen Bloggerin zeigt, die ihren Identitäts- und Selbstfindungsprozess auf Bali unter Umgehung einheimischer Regeln, insbesondere des Steuer-, Visums- und Arbeitsschutzrechtes, aber auch des Anstands, bei Instagram derart offensiv zelebrierte, dass sie von Indonesien des Landes verwiesen wurde.<sup>68</sup>

Aber ist das neue Bilderverbot wirklich das Grundgesetz von Selfie-Land? Beruht ein Selfie darauf, sich selbst als Bild unsichtbar zu machen? Wolfgang Ulrich vertritt emphatisch das Gegenteil, das Phänomen des Selfies bedeute primär »ein Bild von sich zu machen, auf dem man sich selbst zum Bild gemacht hat«. <sup>69</sup> Das Selfie enthält sich also selbst als Bild, es will gerade nicht seinen Charakter als Repräsentation leugnen. Der Produzent eines Selfies trete wie ein Schauspieler auf die Bühne, um eine Rolle zu verkörpern, darin aber etwas von sich selbst zum Ausdruck zu bringen.<sup>70</sup> Beim Selfie kann die Rolle wohl keine völlig beliebige sein, sondern eine, die man selbst einnehmen möchte. Das scheint zunächst alle drei Elemente des Lacanschen Spiegelstadiums zusammenzubringen: das Ich vor dem Spiegel des Selfie-Bildes; die Rolle als Ideal-Ich und das mit der Metapher der Bühne implizierte Publikum als Ich-Ideal. Das Selfie affirmiert also geradezu seinen Bildcharakter:

»Generell sei ›menschliches Leben‹ als ›Verkörperung einer Rolle nach einem mehr oder weniger feststehenden Bildentwurf‹ zu verstehen. Beim Schauspieler sei die Aufmerksamkeit aber ganz ›auf das Bild gerichtet‹, zu dem er sich mache, während sonst bei Menschen ›die Beherrschung der Rolle‹ alles andere vergessen lasse, den Betroffenen also ein Sinn für ihre eigene Sichtbarkeit fehle.«<sup>71</sup>

– und damit ein gewisses Maß an Alterität. Es ist damit ein durch und durch soziales Phänomen, sicherlich aber nicht auf unmittelbare Identität und symbolische Auslöschung des Anderen seiner selbst aus. Ist das Selfie also der große Möglichkeitsraum der Identitätskonstruktion, des Ausprobierens unterschiedlicher Möglichkeiten?<sup>72</sup> Bauer sieht in dieser Offenheit gar die Erfüllung der Intention des biblischen Bildergebots: »Keine Festschreibung!«<sup>73</sup> Ein »Pro-

68 Vaillant 2021.

69 Ullrich 2019: 6.

70 Ullrich 2019: 13.

71 Ullrich 2019: 17.

72 Kürzinger 2016: 129.

73 Bauer 2016: 94.

zeß der Selbstvergegenwärtigung, den wir als schöpferische Vergegenwärtigung des Erlebten vollziehen, und zwar primär vor Dritten, denen wir uns, dem ›Drang der Seele‹ folgend, ausdrücken und mitteilen«<sup>74</sup>? In diese Richtung weist ja auch Ulrichs Metapher des Schauspielers. Und im gelungensten Fall trifft auf eine gelungene Selfie-Produktion ein großer Teil dieser Qualifikationen zu. Ein oder gar mehrere Selfies zu posten ist also keinesfalls *per se* Ausdruck einer krankhaft gestörten Persönlichkeit. Dennoch greifen alle Interpretationen des Phänomens als Ausdruck, schauspielerische Leistung etc. an einer spezifischen Stelle zu kurz, nämlich dann, wenn man sie vor dem Hintergrund betrachtet, dass die quasi-mythische Erzählung vom Spiegelstadium primär eine Erzählung der Subjektivierung, des Subjekt-Werdens, ist.

Denn nicht nur die ›Rolle‹ des ›Ichs‹ wird nach dieser Theorie vom ›Publikum‹ bestimmt, die Verwobenheit von Ich und Rolle/Ideal-Ich ist viel enger. Da das Ich sich immer nur in seiner Spiegelung, in seinem imaginären Ideal-Ich, sehen kann, blickt die Ausdifferenzierung in ein vorgängiges Selbst<sup>75</sup> und dessen Ausdruck nicht tief genug. Ob diese imaginäre Identifikation mit schädlichen oder förderlichen Resultaten einhergeht, hängt entscheidend vom Ich-Ideal ab, also der Instanz, die genau diese Verwobenheit reguliert – in der Welt der Bühnenmetapher also das Publikum, dessen Anerkennung im Ausagieren oder vielleicht besser Ausleuchten der Rolle gewonnen werden soll. Nicht die Regulierung (auch Sanktionierung) durch diese Instanz ist problematisch. Narciss scheiterte schließlich terminal daran, dass er keine dritte Instanz hatte, seine imaginäre Identifikation mit dem Spiegelbild zu stützen, so dass er im Angesicht dieses imaginären Anderen nur auf die Selbstauslöschung verfallen konnte, in der Hoffnung, so dem Anderen identisch werden zu können – in der Auslöschung stellt sich nichts Demselben entgegen. Für Selfies aber existiert diese Instanz. Ulrich beschreibt einen ihrer Aspekte anhand der quasi-kodifizierten Bildmuster, die sich in der Selfie-Produktion immer wieder herausbilden und perpetuieren,<sup>76</sup> eine nicht-sprachliche symbolische Ordnung, in der dann das Ich-Ideal seine Position einnehmen kann. Gerade weil diese symbolische Ordnung aus dem gemeinsamen Agieren hervorgeht, dem sie zugrunde liegt, kann im besten Falle Ulrichs optimistische Sicht gerechtfertigt sein.

Aber das Ich-Ideal kann auch zerstören, es kann imaginäre Ideale setzen und einfordern, die unmöglich oder nur unter großen Schmerzen zu erreichen sind. Da das Ich aber eben sich nur in diesen Idealen sieht, kann es sie nicht einfach wegen Unerfüllbarkeit ablehnen oder hinter sich lassen. Es ist ihnen

---

74 Schlette 2005: 196.

75 Altmeyer 2019: 810 spricht gar vom »Innersten«.

76 Ullrich 2019: 35–39.



ausgeliefert. Für das Phänomen der Selfies ist diese Möglichkeit ausgesprochen real. Dafür ist weniger das Selfie selbst verantwortlich als das Medium, in dem sie in vielen (den meisten?) Fällen veröffentlicht werden – die kommerziellen Seiten der sozialen Netzwerke. Hier unterliegen die Selfies nicht mehr (nur) derjenigen Dynamik der symbolischen Ordnung, die in ihrer eigenen Produktion immer wieder hervorgebracht wird, sondern den Algorithmen der Netzwerke. Diese entscheiden, nach von außen kaum einsehbaren und noch weniger beeinflussbaren Ordnungsprinzipien, über Sichtbarkeit und damit mittelbar auch über die bloße Möglichkeit, die Zustimmung des Ich-Ideals zu erhalten. Auch das ›Publikum‹ wird durch diese Regulierung der Sichtbarkeit konditioniert, wird geneigter, Abweichungen vom Ideal zu sanktionieren. Ideale wie die *thigh gap* sollen schon zu Selbstmorden geführt haben.<sup>77</sup> Altmeyers Diktum »Ich werde gesehen, also bin ich!«<sup>78</sup> ist also ein zweiseitiges Schwert.

Dies auszudeuten, dafür bietet sich ein anderer Mythos aus Ovids Repertoire an, der des Pygmalion.<sup>79</sup> Dieser, seines Zeichens Bildhauer, hat sich misogyn frustriert von seinen weiblichen Mitmenschen abgewandt, sich zum Ausgleich aber den perfekten Frauenkörper aus Marmor gehauen (heute wäre die Metapher wohl eher ›sich ein:e Partner:in gebacken‹). Als seine Statue durch ein Wunder belebt wird, hat er es – aus seiner Sicht – vollbracht. Er hat sein Ideal einer Frau einem Leben aus Fleisch und Blut eingeschrieben. Die Analogie zu einem sozialen Netzwerk, dass sich User ganz nach seinem Geschmack formt, um so weitere User auf den (am besten kostspieligen) Geschmack zu bringen, scheint deutlich. Der Mythos wurde schon von mittelalterlichen Interpretationen auch im Sinne pädagogischer Maßnahmen gedeutet.<sup>80</sup> Das geschah oft eher in bewundernder Absicht als in kritischer. In der Neuzeit allerdings finden sich dann durchaus kritische Stimmen bezüglich des Unterfangens, einen Menschen zum Objekt einer Erziehung nach selbstgefassten Idealen zu machen. Am bekanntesten ist sicher George Bernard Shaws »Pygmalion. A Romance in Five Acts« von 1920, die Vorlage des Musicals »My Fair Lady«<sup>81</sup>. Lizas Kritik an Professor Higgins Vorgehen ist eindrücklich: »I'd like to kill you, you selfish brute. Why didn't you leave me where you picked me out of – in the gutter?«<sup>82</sup> Dass ein Ich-Ideal aber auch nicht so einfach hinter sich

77 Swash 2013.

78 Altmeyer 2019: 811.

79 Ov. met. 10,243–297.

80 Z. B. wiederum der Ovide Moralisé, Buch X, Vers 3560–3677, entnommen Aurnhammer/Martin 2003. Die Deutung referiert Martin 2015.

81 The rayne in Spayne stays maynly in the playnes.

82 Shaw 1953 [1920]: 267.

zu lassen ist, ist auch ihr bewusst: »What am I fit for? What have you left me fit for? Where am I to go? What am I to do? What's to become of me?«<sup>83</sup> Immerhin, sie schmeißt Higgins seine Pantoffeln ins Gesicht, in einem völlig ziello- sen Akt der Emanzipation.<sup>84</sup>

Es mag also Hoffnung geben für Möglichkeiten, auch das Spiegelstadium des Selfie-Produzierens gelingen zu lassen. Dennoch, wie wir schon an Narciss gesehen haben, ist der Blick des großen Anderen entscheidend. Seine Rolle in Form der Sozialen Medien als technische Plattformen, aber vor allem als Wirtschaftsunternehmen, anhand des Pygmalion-Mythos intensiver zu beleuchten, möglicherweise daran eine Kritik des *male gaze*, der dort ebenfalls angelegt ist und für das Phänomen der Selfies ebenfalls nicht unwichtig ist, anzuschließen, wäre ausgesprochen reizvoll. Im Rahmen dieses Textes aber muss es bei einem kurzen Ausblick bleiben.

## Literaturverzeichnis

- Altmeyer, Martin 2019: Auf der Suche nach Resonanz. Entwurf einer Zeitdiagnose der digitalen Moderne. In: PSYCHE 73 (9): 801–825.
- Aurnhammer, Achim/Martin, Dieter (Hg.) 2003: Mythos Pygmalion. Texte von Ovid bis John Updike. Leipzig, Reclam.
- Bauer, Michael 2016: #selfie #Narzissmus #ethische\_Debatte?\_Argumente. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie – I Like It. Religionspädagogik innovativ, Bd. 18. Stuttgart, Kohlhammer: 73–101.
- Bedford-Strohm, Jonas 2019: Verletzliche Öffentlichkeit. Eine Kritik (der Kritik) der Filterblase. In: Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlander, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Kommunikations- und Medienethik, Bd. 10. Baden-Baden, Nomos: 201–217.
- Braun, Christoph 2010: Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse. 3. Aufl. Berlin, Parodos.
- de Querol, Ricardo 2016: Interview with Zygmunt Bauman: »Social media are a trap«. The Polish-born sociologist is skeptical about the possibilities for political change. In: El País. [https://english.elpais.com/elpais/2016/01/19/in-english/1453208692\\_424660.html](https://english.elpais.com/elpais/2016/01/19/in-english/1453208692_424660.html) (aufgerufen am 13. 10. 2020).

---

83 Shaw 1953 [1920]: 268.

84 Martin 2015.

- DMDI 2005: Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen (F60–F69). In: Internationale Statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme.10. Revision. Version 2006. <https://www.dimdi.de/static/de/klassifikationen/icd/icd-10-gm/kode-suche/htmlgm2006/index.htm?gf60.htm> (aufgerufen am 16. 02. 2021).
- Freud, Sigmund 1945: Zur Einführung des Narzissmus. In: Freud, Anna (Hg.): Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 10: Werke aus den Jahren 1913–1917. London, Imago Publishing: 137–170.
- Gemmel, Mirko 2016: Überlegungen zum Spiegelmotiv im Narziss-Mythos. In: kritische berichte – Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften 32 (2): 67–75.
- Gojny, Tanja 2016: Mir gegenüber – vor aller Augen. Selfies als Zugang zu anthropologischen und ethischen Fragestellungen. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie – I Like It. Religionspädagogik innovativ, Bd. 18. Stuttgart, Kohlhammer: 15–40.
- Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne 2016: Einleitung. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie – I Like It. Religionspädagogik innovativ, Bd. 18. Stuttgart, Kohlhammer: 7–12.
- Heinrici, Carl Friedrich Georg 1896: Der erste Brief an die Korinther. Kritisch-Exegetischer Kommentar, Bd. 5. 8. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kabisch, Jens 2013: Innocent Nation. Barack Obama und die Politik der Authentizität. Wien, Turia + Kant.
- Kierkegaard, Søren 1922 [1843]: Entweder – Oder. Teil 2, übers. v. Pfeleiderer, Wolfgang/Schrempf, Christoph. Gesammelte Werke, Bd. 2. Düsseldorf, Diederichs.
- Kierkegaard, Søren 1956 [1843]: Entweder – Oder. Erster Teil, übers. v. Hirsch, Emanuel. Gesammelte Werke, Bd. 1. Düsseldorf, Diederichs.
- Kierkegaard, Søren 1957 [1843]: Entweder – Oder. Zweiter Teil. Zwei erbauliche Reden 16. V. 1843, übers. v. Hirsch, Emanuel. Gesammelte Werke, Bd. 2/3. Düsseldorf, Diederichs.
- Kürzinger, Kathrin S. 2016: »So bin ich – bin ich so?«. Identität und Spiegelungen des Selbst in Selfies und Selbstporträts. In: Gojny, Tanja/Kürzinger, Kathrin S./Schwarz, Susanne (Hg.): Selfie – I Like It. Religionspädagogik innovativ, Bd. 18. Stuttgart, Kohlhammer: 117–136.
- Lacan, Jacques 2015: Freuds technische Schriften. Das Seminar, Buch 1, hg. v. Haas, Norbert/Metzger, Hans-Joachim, übers. v. Hamacher, Werner. Wien, Turia + Kant.

- Lacan, Jacques 1986: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongress für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Haas, Norbert (Hg.): Schriften I. Olten, Walter: 61–70.
- Levinas, Emmanuel 2012: Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. v. Krewani, Wolfgang Nikolaus. Freiburg, Karl Alber: 185–208.
- Lütjen, Torben 2016: Die Politik der Echokammer. Studien des Göttinger Instituts für Demokratieforschung zur Geschichte politischer und gesellschaftlicher Kontroversen, Bd. 11. Bielefeld, transcript.
- Marek, Heidi 2015: Narkissos. In: Der Neue Pauly Supplemente I Online – Band 5: Mythenrezeption: Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. [http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054\\_dnp05\\_com\\_0089](http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054_dnp05_com_0089) (aufgerufen am 13. 10. 2020).
- Martin, Dieter 2015: Pygmalion. In: Der Neue Pauly Supplemente I Online – Band 5: Mythenrezeption: Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. [http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054\\_dnp05\\_com\\_0117](http://dx.doi.org/10.1163/2452-3054_dnp05_com_0117) (aufgerufen am 13. 10. 2020).
- Matuschek, Stefan 2002: »Was du hier siehst, edler Geist, bist du selbst.« Narziß-Mythos und ästhetische Theorie bei Friedrich Schlegel und Herbert Marcuse. In: Renger, Almut-Barbara (Hg.): Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace. Stuttgart, J. B. Metzler: 79–97.
- Most, Glenn W. 2002: Freuds Narziß: Reflexionen über einen Selbstbezug. In: Renger, Almut-Barbara (Hg.): Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace. Stuttgart, J. B. Metzler: 117–131.
- Nietzsche, Friedrich 1999: Menschliches, Allzumenschliches. I und II. Kritische Studienausgabe, Bd. 2. 10. Aufl. München/Berlin/New York, dtv Verlagsgesellschaft.
- Orlowsky, Ursula/Orlowsky, Rebekka 1992: Narziss und Narzissmus im Spiegel von Literatur, bildender Kunst und Psychoanalyse. Vom Mythos zur leeren Selbstinszenierung. München, Fink.
- Ovidius Naso, Publius 1994: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch, hg. v. von Albrecht, Michael, übers. v. von Albrecht, Michael. Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 1360. Stuttgart, Reclam.
- Platon 2004 [ca. 420]: Phaidros. In: Loewenthal, Erich (Hg.): Sämtliche Werke in drei Bänden. Bd. II, übers. v. Georgii, Ludwig. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 483–560.
- Renger, Almut-Barbara (Hg.) 1999: Mythos Narziß. Texte von Ovid bis Jacques Lacan. Leipzig, Reclam Leipzig.

- Renger, Almut-Barbara 2002: Vorwort: Narcissus – »Selbsterkenntnis« und »Liebe als Passion«. Gedankengänge zu einem Mythos. In: Renger, Almut-Barbara: Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace. Stuttgart, J. B. Metzler: 1–11.
- Schlette, Magnus 2005: Selbstverwirklichung durch Artikulation. In: Schlette, Magnus/Jung, Matthias (Hg.): Anthropologie der Artikulation. Würzburg, Königshausen & Neumann: 160–205.
- Schrage, Wolfgang 1991: Der erste Brief an die Korinther. Kritisch-Exegetischer Kommentar, Bd. VII/3. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Schünemann, Wolf J./Steiger, Stefan/Kliche, Fritz 2019: Die Angst vor Echokammern ist übertrieben. Ein Rückblick auf den Wahlkampf 2017 im Netz. In: Netzpolitik.org. <https://netzpolitik.org/2019/die-angst-vor-echo-kammern-ist-uebertrieben-ein-rueckblick-auf-den-wahlkampf-2017-im-netz/> (aufgerufen am 15. 03. 2021).
- Shaw, George Bernard 1953 [1920]: Pygmalion. A Romance in Five Acts. London, Constable & Co.
- Smarzoch, Raphael 2018: Filterblasen, Echokammern & Co. Filtern als Kulturtechnik. In: Deutschlandfunk Kultur. Zeitfragen 15.11.2018. [https://www.deutschlandfunkkultur.de/filterblasen-echokammern-co-filtern-als-kulturtechnik.976.de.html?dram:article\\_id=433306](https://www.deutschlandfunkkultur.de/filterblasen-echokammern-co-filtern-als-kulturtechnik.976.de.html?dram:article_id=433306) (aufgerufen am 15. 03. 2021).
- Stoppel, Hendrik 2018: Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd. 109. Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- Strobel, August 1989: Der erste Brief an die Korinther. ZBK.NT, Bd. 6.1. Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- Swash, Rosie 2013: How the ›thigh gap‹ became the latest pressure point on a woman's self-image. In: The Guardian. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2013/nov/03/thigh-gap-pressure-point-women-self-esteem> (aufgerufen am 23. 02. 2021).
- Ullrich, Wolfgang 2019: SELFIES. Die Rückkehr des öffentlichen Lebens. Digitale Bildkulturen. Berlin, Wagenbach.
- Vaillant, Nikita 2021: Arm ist nicht sexy. In: der Freitag 06/2021. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/arm-ist-nicht-sexy> (aufgerufen am 22. 02. 2021).
- van Oorschot, Frederike 2019: Fragmentierte Öffentlichkeiten und geteilte Realität. Zum osmotischen Potential theologischer Modellierung. In: Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Florian/Zeyher-Quattlender, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Kommunikations- und Medienethik, Bd. 10. Baden-Baden, Nomos: 83–94.

- Vogt-Spira, Gregor 2002: Der Blick und die Stimme: Ovids Narziß- und Echo-mythos im Kontext römischer Anthropologie. In: Renger, Almut-Barbara (Hg.): Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace. Stuttgart, J. B. Metzler: 27–40.
- Walde, Christine 2002: Narcissus im Mittelalter: nach Ovid – vor Freud. In: Renger, Almut-Barbara (Hg.): Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace. Stuttgart, J. B. Metzler: 41–61.
- Widmer, Peter 2012: Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk. Wien, Turia + Kant.
- Wiesinger, Christoph 2019: Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, Bd. 31. Tübingen, Mohr Siebeck.

# Die künstliche und die natürliche Intelligenz der Gesellschaft

Matthias Kettner

**Hashtags** #Intelligenz #Ethik  
#Anthropologie #Kultur #Steuerung  
#Demokratie

**Abstract** Drei eigensinnige Intelligenzdiskurse sind zu unterscheiden: Der philosophische über vernünftige Wesen als Intelligenzen, der psychologische, der die Ausprägung von Intelligenz an Menschen und Tieren untersucht, und der informationstechnische Diskurs über maschinelle Intelligenz (Künstliche Intelligenz [KI]), dessen trivialisierende populärwissenschaftliche und propagandistische Weiterungen in massenmedialer Verbreitung den Ton angeben. Ich werfe einen skeptischen Blick auf das technokulturelle Großprojekt der KI und dessen Rolle im Kulturprozess der Digitalisierung. Im zweiten Teil des Aufsatzes diskutiere ich drei Eskalationsstufen die-

ses Großprojekts als drei »Spiele«, ausgehend von Alan Turings klassischem Text *Computing Machinery and Intelligence* (1950): Im »Imitation Game« geht es um Simulation, im »Delegation Game« geht es um Assistenz und Überschreibung, im »Submission Game« geht es – exemplarisch bei transhumanistischen KI-Enthusiasten – um die Ablösung des Menschen durch etwas Besseres. In seinen extremen Zügen erscheint das Submission-Game als KI-Faschismus. Im letzten Teil beschreibe ich die demokratische Regierungsweise politischer Gemeinwesen als unverzichtbare Gestalt von institutionell organisierter natürlicher Intelligenz der Gesellschaft. Als das maßgebliche Bezugsproblem wird der ethisch gebotene Vorrang der natürlichen vor der künstlichen Intelligenz dargestellt.

»Es fasziniert uns, wir wollen das bauen.  
KI ist ein Menschheitstraum.«<sup>1</sup>

## 1 Einleitung. Künstliche Intelligenz im Kulturprozess der Digitalisierung

Der Wille, geistiger Leistungen fähige Artefakte zu konstruieren, steht gegenwärtig im Vordergrund der Digitalisierung, ist als Wunsch jedoch kulturgeschichtlich viel älter. Er hat sich noch immer mit der jeweils faszinierendsten Technik verbunden. Digitalisierung und KI werden heute in ihrer öffentlichen Wahrnehmung zusehends bedeutungsgleich,<sup>2</sup> obwohl sie nur kontingent verbunden sind, nämlich dadurch, dass die wissenschaftlich organisierte menschliche Intelligenz mit der Digitaltechnologie historisch zum ersten Mal eine Technologie erfunden hat, die tatsächlich leistungsfähig genug ist, um dem alten Wunsch Erfüllung in Aussicht zu stellen. Vielfältige und unterschiedlichste Kräfte und Interessen befördern die als Digitalisierung zusammengefassten gesellschaftliche Entwicklungen. Der Ausdruck selbst erhält dadurch eine überwältigende und kaum fassbare Bedeutungsfülle<sup>3</sup> und gewinnt zusehends die Züge eines »leeren Signifikanten«.<sup>4</sup>

Für Zwecke einer kultur- und technikphilosophischen Analyse wird man sich davon nicht verblüffen lassen. Die Verhältnisse sind zwar verwickelt, undurchsichtig aber nicht. Aufschlussreiche Ausgangspunkte lassen sich finden.

(1) Technikgeschichtlich betrachtet steht Digitalisierung nicht für eine besondere Schlüsseltechnologie, wie etwa Nanotechnologie, Gentechnologie, Mikroelektronik, sondern für eine allgemeine Basistechnologie, die alle Lebensbereiche durchdringt, vergleichbar der Elektrifizierung als der allgegenwärtigen Nutzbarmachung von Elektrizität. Wenn wir das an Digitalisierung Bedeutsame unter einer engen technischen Perspektive auf Begriffe bringen wollen, stellt sich der heute maßgebliche Kern dieser Technologie als eine Kombination von drei Apparaturen dar: (i) elektronische Rechenmaschinen (Computer), mit deren Hilfe mathematische Berechnungen automatisiert und dadurch unvergleichlich effizient ausgeführt werden können. (ii) Eingabeapparaturen, um Information »maschinenlesbar« zu machen. Dem Stand der

1 Bendel 2017: 91.

2 Siehe Zeller et al. 2010 und Willim 2017 zur Frage, wie die Realität der Massenmedien unsere Vorstellungen von Realität der Digitalisierung formt.

3 Zeller et al. 2010.

4 Laclau 2013.



heutigen Computertechnik entsprechend leisten sie die Umformatierung beliebiger anderer Informationsformen (z. B. analoger) in die Informationsform »Digitale Daten«, worin Ketten diskreter Zeichen, im allereinfachsten Falle Ketten von Werten im binären Zahlensystem, als die formalen Elemente der Information fungieren. (iii) Ausgabeapparaturen, um Datenverarbeitung und ihre Ergebnisse aus dem maschinenlesbaren Universalformat wieder in andere gewünschte Informationsformen zu übersetzen, entweder um sie für andere Maschinen anschlussfähig zu machen oder um sie in Formen, die für Menschen signifikant sind und von Menschen praktisch genutzt werden können, wieder »menschlesbar« zu machen. Ziehen wir zudem in Betracht, dass die Ausbreitung von Digitaltechnologie in Form weltweiter Vernetzung nach Art von Globalisierungsprozessen (Kettner 2012) erfolgt, dann können wir Digitalisierung *medientechnisch* begreifen als das kollektiv betriebene Projekt der tendenziell weltweiten Vernetzung der rechnerauglich formatierten »Informationssphäre«, das heißt der Gesamtheit aller für die Lebenswelt der Menschen bedeutsamen Kommunikations- und Informationsmedien.

(2) Dieser medientechnische Digitalisierungsbegriff lässt sich zu einem kulturphilosophischen erweitern.<sup>5</sup> Wo immer Informationsverarbeitung mit digitaltechnisch realisierten Rechenoperationen bewerkstelligt werden kann, wird sie superschnell und supervernetzt und verspricht erstaunliche Effektivitäts- und/oder Effizienzgewinne. Auf der Basis dieser neuen Technologie verändern wir seit einiger Zeit nach und nach alle kulturellen Prozesse: Wenn wir Digitalisierung kategorial als einen Kulturprozess<sup>6</sup> begreifen wollen, umfasst ihr Begriff Wandel und Veränderungen in unterschiedlichsten soziokulturellen Praktiken (z. B. des Lesens, Schreibens, Lernens), die sich schleichend einstellen<sup>7</sup> oder durch gezielte Transformation zur kulturellen Normalität gemacht werden (z. B. die Umstellung informeller Kommunikation auf Soziale Medien). Soziokulturelle Praktiken, aus denen sich unsere Lebensformen<sup>8</sup> komponieren sind beständig im Wandel. Welche der laufenden Praxisveränderungen nun spezifisch der Digitalisierung zuzuschreiben sind, wäre daran zu ermesen, ob wir sie als Ausdruck dessen erklären können, dass sich und was sich im Repertoire der in unserer Macht stehenden Mittel für alle technisch zu lösenden Probleme verändert, seitdem wir uns Mittel auf der technisch neuen, nämlich *digitaltechnischen* Basis verschaffen und versuchen, diese in immer neuen Anwendungen zu verwerten. Diese Verwertung erfolgt innerhalb der

---

5 Ochs 2017; Kettner 2018.

6 Kettner 2008.

7 Grunwald 2019.

8 Jaeggi 2014.

kapitalistisch-marktwirtschaftlich geprägten Weltkultur derzeit noch »solutionistisch«,<sup>9</sup> indem uneingeschränkt für alle möglichen Probleme digitaltechnische Lösungen, für bestehende Lösungen wirklich oder vermeintlich bessere, nämlich digitaltechnische Lösungen gesucht oder Probleme, als deren Lösung bestimmte digitaltechnische Anwendungen dann präsentiert werden können, allererst erfunden werden.

Praktiken, was auch immer sonst noch an Artefakten oder Vorfindlichem sie einbeziehen als ihr Inventar, involvieren notwendigerweise Menschen als ihr Personal. Motiviertes Verhalten wird in Praktiken mit Sinn besetzt, sinnhaft ausgelegt und sinnvoll regulierbar gemacht. Praktiken, wenn man so will, »arbeiten« unmittelbar mit Sinn. Was Sinn ist, hat Gadamer einmal geistreich so pointiert: Sein, das verstanden werden kann. Das ursprüngliche und nicht ersetzbare Kommunikationsmedium des Sinns sind unsere Umgangssprachen,<sup>10</sup> gleichviel wie sehr Sinn zudem durch andere Medien, z. B. durch Kommunikationstechnik funktionierende Medien vermittelt sein mag. Informationsverarbeitende technische Systeme hingegen arbeiten unmittelbar mit Information in je passenden Datenformaten. Ob es vernünftig ist, zu denken, dass informationsverarbeitende technische Systeme wenigstens mittelbar so auch Sinn verarbeiten können, ist eine tiefe, noch unentschiedene Frage im Schnittfeld von Technikphilosophie, Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes, Kognitionswissenschaft und Robotik.<sup>11</sup> Mittels der Differenz von Sinn und Information lässt der kulturreflexive Digitalisierungsbegriff sich auf eine schmale und vorläufige Formel bringen: Digitalisierung ist ein kulturgeschichtlich neues technisches Agens im Kulturprozess, das auf dem Wege der tendenziell weltweiten Vernetzung der rechnerauglich formatierten »Informationssphäre« tendenziell die ganze Breite unserer sinnvollen Praktiken, unsere »Sinnsphäre«, berührt und verändert.

(3) Im Licht des medientechnischen und des kulturreflexiven Digitalisierungsbegriffs stellt sich die spezifische Bedeutsamkeit der sogenannten künstlichen Intelligenz so dar: KI ist nicht nur die informationstechnische Schubladenbezeichnung für technische Systeme zur Verknüpfung von großen, über beliebig diverse Peripheriegeräte (z. B. *Sensors*) oder sonst wie (z. B. *Platforms*) eingeholte, maschinenlesbar gemachten (*Data Mining*) Datenmengen und -strukturen (*Big Data*) mit maschinellen Lernprozesse in einfachen (*Supervised Learning*) und komplexen Formen (*Reinforcement Learning*, *Deep Learning* mit künst-

---

9 Morozow 2013.

10 Apel 1986.

11 Eine Engführung vieler der mit dieser Frage verbundenen Probleme wird als »symbol grounding problem« diskutiert, siehe z. B. Cubek et al 2015.

lichen neuronalen Netzen, ANN) und maschinenlesbar Effektoren (z. B. Robots) und menschenlesbaren (z. B. *Augmented Reality*) Ausgabe-Peripheriegeräten.<sup>12</sup> KI ist vielmehr auch das Banner einer neuen technokulturellen Reformbewegung mit Mission: als Business von Big Tech und als Weltverbesserung durch technischen Fortschritt. Diese Bewegung hat, im Sinne der Ethik, ganz zweifellos ein Ethos bzw., wie ich sagen würde, eine »Ethosrationalität«. So bezeichne ich normative Deutungsmuster, in denen maßgebende Überzeugungen des unrechtvermeidenden Sichverhaltens (d. h. Moral im engeren Sinne), maßgebende Überzeugungen des vernünftigen Sichverhaltens (d. h. Rationalitätsstandards) sowie hochgehaltene Ideale der Lebensführung (d. h. Konzeptionen des »Guten Lebens« sowie »Tugenden« [d. h. Vortrefflichkeiten]) eine kohärente Gestalt bilden, die mit signifikanter handlungsorientierender normativer Kraft in Erscheinung tritt.<sup>13</sup> Zu den Wertorientierungen, die innerhalb der Ethosrationalitäten der technokulturellen Missionsbewegung KI die stärksten Akzente setzen, gehören zweifellos Produktivität, Optimierung von Effizienz und Effektivität, Entlastung von Mühsal, Steigerung von Bequemlichkeit, Gesundheit, materieller Wohlstand, Kreativität, selbstzweckhafte Selbstverbesserung, technischer Fortschritt, Kontrolle, Transparenz, Automatisierung, maschinelle »Objektivität«, und Intelligenz und Smartness. *Smart* ist in der Rhetorik der KI-Bewegung zum universellen Adverb der Fortschrittlichkeit aufgestiegen, das wie kein anderes die Ethosrationalität der KI-Bewegung zuspitzt. Vom Telefon bis zur City, von der Mobilität bis zur Bevölkerungsüberwachung und Kriegsführung, alles soll smart werden.<sup>14</sup>

Wenn wir *das Moralische* als die vereinheitlichende Kategorie verstehen, unter der wir die Vermeidbarkeit vermeidbaren Unrechts bedenken, können wir *das Ethische*<sup>15</sup> als die umfassendere Kategorie verstehen, unter der wir bedenken, was wir aus dem Verhältnis, wie wir tatsächlich leben und wie wir leben wollen, und aus den vielfältigen Spannungen und Konflikten in diesem Verhältnis vernünftigerweise machen sollten.<sup>16</sup> So gesehen stellt die Erforschung der Ethosrationalität der KI-Bewegung ein aktuelles Untersuchungsgebiet von höchstem Interesse für die philosophische Ethik dar. Zu Fragen wäre: Wie verändern sich Ethosrationalitäten in bestimmten Praxisbereichen, wenn Praktiken im Namen von Fortschritt, Digitalisierung und künstlicher Intelligenz verändert bzw. modernisiert werden – und wie sollten wir solche Veränderungen bewerten? Welche evaluativen und normativen Gehalte ande-

---

12 Frankish/Ramsey 2014; Mainzer 2021.

13 Kettner 2021.

14 Morozov 2013.

15 Williams 1985.

16 Taylor 1989.

rer Ethosrationalitäten werden dort geschwächt, unzeitgemäß, rückschrittlich, welche werden verstärkt, als fortschrittlich und zeitgemäß belichtet, propagiert, wo die KI-Bewegung ihren eigenen Ethosrationalitäten ein über- und umformende Geltungskraft verschafft? Diesen komplexen Fragen ist an dieser Stelle nicht nachzugehen. Ich streife weiter unten im Zusammenhang mit Moravec nur kurz einen Aspekt, der mir wichtig erscheint.

## 2 Intelligenzdiskurse

### 2.1 Die Intelligenz der Philosophie

Seit der kulturellen Übersetzung des antiken griechischen *nous*- und *logos*-Denkens in die römisch-lateinische philosophische Begrifflichkeit von *intellectus* und *ratio* hat sich im Diskurs der Philosophie allmählich die Idee eines höheren seelisch-geistigen Vermögens verdichtet, das als *Intellect* – von ›intelligere‹ im Sinne von: begreifend, einsehend, verstehend unter Verschiedenem auswählen – seine treffende Bezeichnung gefunden hat.<sup>17</sup> Was man dann zur Zeit Hegels mit dem Intelligenzbegriff verbindet, resümiert Wilhelm Traugott Krug nicht ganz ohne Ironie so:

»Intelligenz ist eigentlich ebensoviel als Intellect [...], bedeutet aber auch die Einsicht, die man durch einen zweckmäßigen Verstandesgebrauch erworben hat, und endlich das Wesen selbst, welches mit Verstand oder Einsicht begabt ist, das man daher auch ein intelligentes Wesen nennt. Insofern kann also wohl von mehreren Intelligenzen die Rede sein. Ja es kann jeder Mensch oder jedes Ich eine Intelligenz genannt werden. [...] Diejenigen Intelligenzen aber, von welchen in den sog. Intelligenzblättern die Rede ist, sind nichts weiter als Notizen, die zur Kenntnis des Publicums gelangen sollen, oft aber nur wenig wahre Intelligenz offenbaren.«<sup>18</sup>

Eine aktuelle philosophische Arbeitsdefinition von Intelligenz wird sich vor der Reduktion von Kognition auf Logik (Konsistenz), Sinneserfahrung (Perzeption) und Tatsachenerkenntnis (Wahrheit) hüten, stattdessen auf die in unserer Selbst- und Welterfahrung führenden Größen der Urteilskraft, der Relevanz und der Kohärenz abheben, und könnte daher so lauten:

17 Über die Begriffsgeschichte informiert umfassend unter dem Lemma »Intelligenz, *Intellegentia*, *Intellektueller*« das Historische Wörterbuch der Philosophie (Ritter et al. 1976: 445–461).

18 Krug 1827: 468.

Menschliche Intelligenz ist das Vermögen, situations- und personübergreifend einzusehen, wie Zusammenhängendes bedeutsam zusammenhängt und Nichtzusammenhängendes nicht.

Intelligenz hat also zuinnerst mit Bedeutsamkeit (Relevanz), Bewertung (Evaluation) und Angemessenheit (Normierung) zu tun und reduziert sich nicht auf die Erschließung von Tatsachen aus anderen Tatsachen. Dank kommunikativer Gemeinschaft miteinander können wir unser Einsichtsvermögen zu einem gemeinsamen Lernprozess verstetigen, in dem neue Einsicht behalten, weitergegeben, verbessert oder verworfen werden und bereits erworbene Einsicht den Erwerb neuer Einsichten steigern kann. Erst dann und nur so kommt unsere natürliche menschliche Intelligenz auch im wirksamen Verhalten an, wird in der konkreten Wirklichkeit wirksam. Denn erst dann können neue Erfahrungen mit neuen Verhaltensweisen gemacht und mit alten verglichen werden; erst dann kann nicht bloß theoretisches, sondern auch praktisches Wissen gebildet werden, das hilft, sich in (allen) Handlungsherausforderungen durch Wirklichkeitsdenken und überdies Möglichkeitsdenken zu orientieren. In philosophischer Kurzschrift wäre unsere Intelligenz zu beschreiben als *unser umsichtiges und* – weil die Mitmenschen in der virtuell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mitzählen – *mitsichtiges Einsichtsvermögen*. Intelligenz, kurz gesagt, manifestiert sich zwar als monadische Fähigkeits-Eigenschaft an den Einzelnen als natürlichen Personen, wird aber durch Lebensteilung konstituiert, das heißt im Ganzen kommunikativ interagierender Menschen. Verkürzt gesagt: Unsere natürliche Intelligenz ist immer schon die Intelligenz der Gesellschaft.

## 2.2 Die Intelligenzen der Psychologie

Lexika der Pädagogik und Psychologie verzeichnen typische Definitionen wie diese: Intelligenz ist ein

*»relativ stabiles Persönlichkeitsmerkmal, dessen Ausmaß und Ausprägung sich daran erkennen lässt, wie ein Individuum die in einer Kultur wichtig erachteten Leistungen und neuartigen Anforderungen beantwortet.«<sup>19</sup>*

Alfred Binet und Théodore Simon entwickelten 1905 einen standardisierten Test für die altersgruppenrelative Leistungsfähigkeit, »gut zu urteilen, gut zu

---

<sup>19</sup> Lexikon zur Pädagogischen Psychologie und Schulpädagogik 1980: 103. Zitiert in Stangl 2020.

verstehen und gut zu denken«, um eine aktuelle Situation zu bewältigen. Seit Binet ist Intelligenz kein bloß empirisch beschreibender Begriff für eine von Mensch zu Mensch unterschiedlich ausgeprägte Persönlichkeitseigenschaft. Was als »Intelligenz« qualitativ beschrieben und seit 1912 als »Intelligenzquotient« nicht nur quantitativ gemessen und als normativer Bewertungsmaßstab für interpersonelle Vergleiche eingesetzt wird<sup>20</sup>, sind vielmehr Unterschiede in einer von den meisten Menschen für sehr wertvoll gehaltenen, hoch geschätzten Fähigkeit, nämlich – kurz gesagt – der Begabung für Erfolg. Intelligenz bietet Aussicht auf Erfolg und Gelingen. Menschen von hoher Intelligenz leisten in einer ganzen Palette von kulturell geschätzter Aktivitäten mehr und haben darin schneller, häufiger und mehr Erfolg als weniger intelligente Menschen. Die psychologische Intelligenzforschung, die mit der Gefahr von Zirkelschlüssen in ihren Messungen und Operationalisierungen nicht immer intelligent genug umgeht, hat provokative Verallgemeinerungen über signifikante durchschnittliche Intelligenzunterschiede zwischen ethnisch, klassen- und schichtmäßig stratifizierten Bevölkerungsgruppen produziert,<sup>21</sup> und die sehr erwartbaren Skandalisierungen, aber auch fachliche Kritik<sup>22</sup> blieben nicht aus.

In Metaanalysen zeigt sich

*»die Intelligenz als jenes Persönlichkeitsmerkmal eines Menschen, mit dem sich berufliche Leistung über viele Berufsfelder hinweg am besten prognostizieren lässt, denn mit zunehmender Intelligenz können sich Menschen schneller auf neue Sachverhalte einstellen, komplexe Probleme richtig erfassen und rational durchdenken.«<sup>23</sup>*

Alle handelsüblichen Intelligenztests sind daher Leistungstests. Was sie testen sollten, ist eine »individuelle Leistungsdisposition auf dem Gebiete des Verstandeslebens«, modern gesprochen, eine »kognitive« Begabung. Oberflächlich ethisch betrachtet, im Sinne einer Kartierung des allgemein als wichtig und begehrenswert Geltenden (»die Werte«) trifft Hans Magnus Enzensberger etwas, wenn er Intelligenz »eine Kardinaltugend der Moderne«<sup>24</sup> nennt und bemerkt, ein »riesiger Markt« habe sich entwickelt »auf dem die Angst vor der Dummheit immer enormere Dummheiten hervorbringt«.<sup>25</sup> Auf den Smart-

---

20 Stern 2012.

21 Herrnstein/Murray 1994.

22 Siegler 2017.

23 Stangl 2020.

24 Enzensberger 2007: 36.

25 Enzensberger 2007: 53.

ness-Hype, der der KI-Bewegung Rückenwind gibt, werden wir irgendwann vermutlich ähnlich zurückblicken.

Im Feld der psychologischen Intelligenzforschung hat eine Arbeitsdefinition von menschlicher bzw. Person-Intelligenz Zustimmung gefunden, die Linda Susanne Gottfredson so formuliert hat: Person-Intelligenz beinhaltet

*»the ability to reason, plan, solve problems, think abstractly, comprehend complex ideas, learn quickly and learn from experience. It is thus not merely book learning, a narrow academic skill, or test-taking smarts. Rather it reflects a broader and deeper capability for comprehending our surroundings – ›catching on‹, ›making sense‹ of things, or ›figuring out what to do‹.«<sup>26</sup>*

Alle in der Humanpsychologie entwickelten Intelligenzbegriffe lassen sich also auf eine sparsame Pointe bringen: Sie konzeptualisieren die menschentypische (!) Begabung, zweckvoll zu handeln, vernünftig zu denken und sich mit seiner Umgebung wirkungsvoll auseinanderzusetzen. Wohlgermerkt, mit unserer Umgebung: Im Diskurs der Psychologie steht Intelligenz stets in Relation zu einer bestimmten Ökologie des Verhaltens<sup>27</sup>, nämlich der für Individuen der Gattung Mensch – oder in der Tierintelligenzforschung für Exemplare anderer Tierarten – selbstverständlichen Mitwelt und Umwelt. Diese Ökologie des Verhaltens ist für uns die Lebensform, in der wir leben. Von daher wundert es nicht, dass die psychologische Intelligenzforschung selbstkritisch auf ihre Kulturrelativität aufmerksam geworden ist:

*»when Uzbekistan peasants were given a syllogisms problem, such as, ›There are no camels in Germany. The city of B. is in Germany. Are there camels there or not?‹, subjects could repeat the problem precisely and then answer ›I don't know. I've never seen German villages.‹ The subjects did not accept the problems in the abstract modality for which they were intended. Who was lacking intelligence: the children or the psychologists who gave them tests inappropriate to the demands of their everyday adaptation?«<sup>28</sup>*

Kultur ist Reichtum an Problemen, und dieser Reichtum ist in der einen kulturellen Umgebung nicht unbedingt derselbe wie in einer anderen.

Fortschritte im psychologischen Verständnis menschlicher Intelligenz haben uns erst die Augen dafür geöffnet, wieweit intelligentes Verhalten im Tierreich verbreitet ist. In der Tierintelligenzforschung sucht man nach der gene-

26 Gottfredson 1997: 13.

27 Piaget 1999.

28 Sternberg 2017.

rellen Primatenintelligenz.<sup>29</sup> Enthalten soll sie »social (social learning, tactical deception), technical (tool use, innovation) and ecological (extractive foraging, diet breadth) intelligence components«. <sup>30</sup> Generelle Primatenintelligenz und generelle Menschenintelligenz<sup>31</sup> erscheinen dann sehr ähnlich, wenn man Intelligenz vor allem als die Fähigkeit ansieht, durch neue Probleme herausgefordert mit neuen Lösungen zu antworten. Tier-Intelligenz kann man in »freier Wildbahn« beobachten, aber auch durch Verhaltensversuche unter Laborbedingungen untersuchen. Sie zeigt sich in Verhaltensflexibilität und Verhaltensinnovation, genauer gesagt, in Korrelationen von Werkzeuggebrauch, extraktiver Futtersuche, taktischem Täuschen und »sozialem« Lernen, also Lernen von Artgenossen.

Angenommen, so etwas wie generelle Tierintelligenz lasse sich aufweisen. Wie erklärt man die im Vergleich doch himmelweite Steigerung genereller Intelligenz beim Menschen? Die wohl größte Rolle spielt hier die menschliche Sprache, die im ganzen Tierreich keine Entsprechung hat,<sup>32</sup> sowie die menschentypische Fähigkeit, dass wir uns unser Verhalten als Selbsttätigkeit einsichtig machen können<sup>33</sup> und solche Selbsteinsichtigkeit (»Reflexion«) *untereinander aufeinander projizieren*. Kurz gesagt: Menschen sind sich selbst interpretierende Tiere<sup>34</sup>.

Im folgenden Abschnitt ziehe ich vier Merkmale aus dem philosophischen und psychologischen Diskurs über die natürliche Intelligenz vergesellschafteter Personen. Sie ergeben eine Kontrastfolie zu der Intelligenz, die man Maschinen zuschreiben kann.

---

29 Reader et al. 2011.

30 Reader et al. 2011: 1023.

31 Das Gegenstück ist der *idiots savants* bzw. das Manko einer hohen, aber sehr speziellen Intelligenz: »Roboticians have also realized that logic alone cannot generate much intelligent behavior in their machines, and that to achieve better performance, their robots must also want things. The skills discovered by evolutionary algorithms are diverse, and many such skills may occur within a single population of digital organisms, but individual agents are rarely motivated to acquire a large array of skills. As a result, most current evolutionary algorithms produce domain-specific intelligence in machines that. [...] rarely possess more than a small set of skills, and they are thus suited to performing only tasks that demand that particular skill set. [...] the production of generalist learners within an evolutionary context remains highly problematic.« (Holekamp/Miikkulainen 2017).

32 Apel 1986; Taylor 2017.

33 Henrich 2016: 13–48.

34 Taylor 1985.



### 2.2.1 Person-Intelligenz ist kulturökologisch eingebettet

Die natürliche Intelligenz, die wir im Zusammenleben in Gesellschaft so naturgemäß entwickeln wie unsere Umgangssprache, ist situationsübergreifend, also allgemein, ist aber gleichwohl immer von Haus aus eingelassen in die Problemlagen von konkreten kulturellen Lebenswelten, die man nicht über einen Kamm scheren darf. Dieser Befund ist von äußerster Wichtigkeit im Hinblick auf die sogenannte künstliche Intelligenz (KI). Denn KI als Maschinenintelligenz ist ursprünglich gerade nicht eingelassen in die Problemlagen von konkreten kulturellen Lebenswelten, sondern uneingebettet (»disembedded«) und, auf den ersten Blick zumindest, kulturfrei bzw. a-kulturell.

### 2.2.2 Person-Intelligenz zehrt vom intellektuellen Niveau einer Gemeinschaft

Lightner Witmer, ein einflussreicher Intelligenzforscher der ersten Generation, unterscheidet Intelligenz kategorial von intellektuellem Niveau und sieht letzteres als zivilisatorische Errungenschaft einer Gemeinschaft.

*»A civilization implies an average intellectual level. The farther an individual's intellectual level falls below the mode, the more intelligence he will need. [...] – Intelligence is seldom considered >superior< unless it operates at a high intellectual level. To reach a high intellectual level, the individual or a group needs discipline, education and industry as well as intelligence.«<sup>35</sup>*

### 2.2.3 Person-Intelligenz gehört zu einer Gesamtpersönlichkeit

Die Intelligenz gerade von hochintelligenten Personen kommt selten allein: Vielmehr hängt sie mit einer Reihe weiterer Persönlichkeitsmerkmale zusammen, vor allem mit Neugier und Wagemut, Ehrgeiz, Konzentrationsfähigkeit, Zweifelsbereitschaft, Witz, Einfallsreichtum, Kreativität und Nonkonformismus. Witmer bemerkt:

*»an expectation of intelligence is also to be derived from the observation of traits of character most frequently associated with creative imagination. Amongst these are am-*

---

35 Witmer 1922: 67.

bition, audacity, aspiration, the love of adventure and, most significant of all, a disregard of authority, leading perhaps to a defiance of privilege and public opinion.«<sup>36</sup>

#### 2.2.4 Person-Intelligenz braucht Sozialisation

Person-Intelligenz ist sozial, ist die Intelligenz von sozialisierten Personen. Die faktorenerzählende und typenbildende Psychologie hat versucht, hieraus sogar einen eigenen Intelligenztyp zu destillieren: »soziale« Intelligenz. Das Thema einer ausdrücklich sozialen Intelligenz hat der Lerntheoretiker Edward Lee Thorndike bereits vor 100 Jahren angeschlagen mit der geistreichen Bemerkung, auch der (fachlich) beste Mechaniker werde als Vorarbeiter scheitern, wenn es ihm an sozialer Intelligenz fehle. Wie Thorndikes menschlich defizientem Vorarbeiter, so mangelt es auch den heute technisch fortgeschrittenen Gestaltungen maschineller Intelligenz an den drei obigen Merkmalen und dadurch an sozialer Intelligenz. Aber man arbeitet daran,<sup>37</sup> und in der künstlerischen Fiktion sind die Herausforderungen bereits bewältigt, wenn auch mit zwiespältigem Erfolg, in Filmen wie »Her« von Spike Jonze (2013), »Ex Machina« von Alexander Garland (2015) und in Ian McEwans Roman »Machines like me«.<sup>38</sup>

Nehmen wir die vier Adäquatheitsbedingungen der Person-Intelligenz zusammen, die wir aus dem Diskurs der Psychologie herausgezogen haben, liegt der Schluss nahe, dass eine befriedigende Theorie der natürlichen Intelligenz nur im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Persönlichkeit zu erhoffen ist, die die Entwicklung von Fähigkeiten für die Bewährung am Reichtum von Problemen festmacht, die sich im Kontext einer besonderen Kultur den hier kulturierten Personen immerzu neu stellen. Soziotechnische Systeme, ob KI-basiert oder nicht, haben aber weder Persönlichkeit noch Kultur. Daher wird die Intelligenz, die sie entwickeln können – wenn wir von dieser per analogiam wie von der der Tiere sprechen wollen –, auf uns sehr fremdartig wirken. In gewissem Sinne könnten wir uns komplexe intelligente Maschinen wie geistlose, fremdartige, mächtige Tiere vorstellen.

---

36 Witmer 1922: 66.

37 Cassell 2019.

38 McEwan 2019.

### 2.3 Die Intelligenz von Maschinen

Auf dem Umweg über die Person- und die Tierintelligenz sind wir zur Übertragung der Intelligenzvorstellung auf Artefakte gekommen (Abb. 1). Das Gründungsdokument der KI-Bewegung im Jahr 1955 beschreibt KI als »making a machine behave in ways that would be called intelligent if a human were so behaving«. <sup>39</sup> Ein einschlägiger heutiger Bestimmungsversuch stammt von dem Informatiker Nils John Nilsson. Er definiert KI als die »activity devoted to making machines intelligent, and intelligence is that quality that enables an entity to function appropriately and with foresight in its environment«. <sup>40</sup> Ein aktuelles Handbuch charakterisiert KI als ein Forschungsprogramm mit dem Ziel, »menschliche Wahrnehmungs- und Verstandesleistung zu operationalisieren und durch Artefakte, kunstvoll gestaltete technische – insbesondere informationsverarbeitende – Systeme verfügbar zu machen«. <sup>41</sup>

KI ist also eine heterogene wissenschaftliche Disziplin, die ihre Einheit an ihrem Ziel hat: Es geht im KI-Paradigma darum, intelligente Akteure mit technischen Mitteln zu bauen, oder zumindest einiges von dem, was intelligente Akteure zu intelligenten Akteuren macht, mit technischen Mitteln nachzubauen. Mit Digitalisierung verbunden ist das KI-Paradigma, wie eingangs beschrieben, nur dadurch, dass mit der Digitaltechnologie die erste Technologie verfügbar geworden ist, die so leistungsfähig ist, dass sie zur ersten Großbaustelle der KI hat werden können.

Tierintelligenz	Personintelligenz	Maschinenintelligenz (»KI«)
Verhaltensflexibilität + Verhaltensinnovation	Umsichtig mitsichtiges Einsichtsvermögen	Sortieren, Mustern, Lernen ...
Korrelationen von: • Werkzeuggebrauch • extraktive Futtersuche • taktisches Täuschen, ansatzweise auch »soziales« Lernen bzw. Lernen von Artgenossen	• Zahlenrechnen (numbers) • Sprachverständnis (verbal comprehension) • Raumvorstellung (space) • Gedächtnis (memory) • Schlussfolgern (reasoning) • Wortflüssigkeit (word fluency) • Auffassungsgeschwindigkeit (perceptual speed) • Orientierung im Raum der Gründe	• Steuerungs- und Regelkreise (Kybernetik) • Logisch-syntaktische Symbolverarbeitung • Trainierbare und selbstlernende Mustererkennung • Automatisiertes Entscheiden • Inter/aktionstauglichkeit von sensorischen Apparaten

**Abbildung 1** Das Triptychon der Intelligenz

39 McCarthy et al. 1955.

40 Nilsson 2010 zitiert in Stone et al. 2016: 12.

41 Görz et al 2018: 1.

### 3 Drei paradigmatische Spiele in der Bewegung der künstlichen Intelligenz

Was in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts als Vision mit Esprit begann, das *Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, ist zu einer Mission und Industrie geworden. Heute ist KI das Schibboleth einer technologischen Großinitiative, eines weiten Felds von unzähligen wissenschaftlichen und ingenieurtechnischen Anstrengungen, geeint im Bestreben, gewisse wertvolle geistige Fähigkeiten und Praktiken, die wir am besten von uns selbst kennen als Menschen, die unter Menschen aus Fleisch und Blut leben, ohne Fleisch und Blut nachzubauen.

Fünf Jahre vor der Dartmouth Konferenz hat Alan Turing in einem berühmten Aufsatz die Programmatik der KI gedankenexperimentell vorweggenommen.<sup>42</sup>

#### 3.1 Das Imitationsspiel

Turing übersetzt die Frage, ob Maschinen denken, und die Herausforderung, ob wir solche Maschinen werden bauen können – »trying to imitate an adult mind«<sup>43</sup> by »trying to produce a programm to simulate the adult mind«<sup>44</sup> – in eine Art Verhör-Gewinnspiel, bei dem es um erfolgreiche Aufdeckung oder erfolgreiche Verdeckung von Identität geht. Anders als in den trivialisierten Popversionen, in denen man vom »Turing Test« weiß, besteht dieser in einem dialogischen Geschlechter-Ratespiel unter einem doppelten Schleier, erstens des Nichtwissens, zweitens der unsicheren Wahrhaftigkeit. Es geht um ein Arrangement von drei Personen, von denen eine männlich (A), eine weiblich (B) sein muss und eine (C) weiblich oder männlich sein kann. C, der Befragende, muss im Dialog mit A dessen wahres Geschlecht erraten. A soll C möglichst irreführend antworten, und Person B, die den Dialog von C und A mithören darf, soll C bei seiner Geschlechtsbestimmungsaufgabe helfen und darf sich hierzu in den Dialog mit Auskünften einschalten. Allerdings soll C über B nicht wissen, ob B wahrheitsgemäß antwortet oder irreführend. C wird (in vielen Runden des Ratespiels) eine bestimmte Trefferquote erzielen. Wenn nun eine Dialogmaschine A' (die übrigens aus kontingenten Gründen ein als digital-technischer Rechner vorstellbarer Computer sein soll) den Platz von A übernimmt, wird sich diese Trefferquote von C dann signifikant ändern? Wenn

---

42 Turing 1950.

43 Turing 1950: 455.

44 Turing 1950: 456.

ja, sei bewiesen, dass A' nicht wirklich, d. h. für Menschen ununterscheidbar von anderen Menschen, denken kann wie ein Mensch.<sup>45</sup> Wenn nein, sei bewiesen, dass A' denken kann wie ein Mensch, jedenfalls nach dem Kriterium der dialogischen Ununterscheidbarkeit. Turing macht im besagten Text einige im Rückblick prophetische Bemerkungen über selbstlernende Computerprogramme,<sup>46</sup> denen via Verstärkungslernen wie Kindern – »child machines« – Weltwissen nach und nach beigebracht werden könnte, und er weist einige Standardeinwände gegen die Möglichkeit zurück, dass Rechenmaschinen menschenverwechselbar denken könnten, wobei Turing erstaunlicherweise an dem bizarrsten Einwand hängenbleibt, es könnte wohl sein, dass menschliches Denken sich als telepathie- und telekinesefähig herausstellt, maschinelles Denken aber nicht.<sup>47</sup> Dann fiele der beharrliche Unterschied zwischen denkenden Menschen und Denkmaschinen in die Parapsychologie, an die Turing scheinbar glaubte.

Turings Test verkürzt Interaktion auf ein Frage-Antwort-Spiel nach Art eines Verhörs, in dem nur Tatsachen infrage stehen können. Wertungsfragen und Normierungsfragen scheiden per definitionem aus, und damit fehlt dem Turing Test Dialog eine im Dialog von Menschen unverzichtbare Dimension, das Spiel des Gebens, Nehmens und Bewertens von Gründen. Doch gerade in dieser Dimension darf man Entscheidendes vermuten, was menschliche Intelligenz auszeichnen könnte.<sup>48</sup>

»The new form of the problem can be described in terms of a game which we call the ›imitation game‹.«<sup>49</sup> Turings Idee des Imitationsspiels in der Mensch-Maschine-Interaktion ist in gewissen Kreisen mindestens so berühmt geworden wie die Intelligenztests der Psychologen. Turings Gedankenexperiment macht den Aufschlag für ein erstes Paradigma von Spiel, in dem die KI-Konstrukteur:innen bis heute ihre größten Fortschritte erzielen: das Nachahmungs-Paradigma. Googles KI-Programm Duplex z. B. hat es in Hinsicht sprachlicher Nachahmung bis zur Ununterscheidbarkeit schon erstaunlich weit gebracht. »Would you be so kind to reserve a table for me and my robot?«<sup>50</sup> Große Erfolge lassen sich derzeit auch bei Übersetzungsprogrammen und Textgeneratoren bestaunen.<sup>51</sup>

45 Turing 1950: 442.

46 Turing 1950: 449; 458.

47 Turing 1950: 453.

48 Apel 1986. Ob IBMs avanciertes KI-Programm »Watson« (<https://www.ibm.com/de-de/watson>) als Begründer- und Kritikerinstanz durchgehen würde, ist eine aktuelle und spannende Frage für die philosophische Digitalisierungsforschung.

49 Turing 1950: 433.

50 Leviathan/Matias 2018.

51 Siehe dazu zum Beispiel den Cool Text Translator und den Google Translator.

Sollten wir Maschinen, die sich im Zeigen bestimmter Intelligenzleistungen mit Menschen messen und sie unter Umständen übertreffen können, die geistige Fähigkeit der Intelligenz zuschreiben? Also situationsübergreifendes Einsichts-, Umsichts- und Mitsichtsvermögen? Keiner hat dem bisher so hartnäckig widersprochen wie der Philosoph John Searle mit seinem Gedankenexperiment des Chinese Room, in dem nach Regeln eines Übersetzungsmaterials eingegebenen Wortsymbolen chinesischer Wörter Wortsymbole englischer Wörter zugeordnet werden, wodurch der Anschein erzeugt wird, das Programm beherrsche Chinesisch bzw. verstehe den Sinn von Sätzen in chinesischer Sprache.<sup>52</sup> Der Chinese Room ist und bleibt aber ein geistloser Raum, auch wenn er für Menschen, die mit ihm interagieren wie mit einem Simultanübersetzer, intelligent wirken mag. Die Geistlosigkeit lässt sich auch nicht durch Vernetzung beheben: *Chinese rooms networks* wären doch immer nur Vernetzungen geistloser Räume. Das Ganze wird nicht geistvoller als seine Teile. So jedenfalls lässt sich Searles Gedankenexperiment als *reductio ad absurdum* von Turings Gedankenexperiment verstehen. Die Diskussion darüber hält an.

Zurück zum sehr realen Imitationsspiel der KI-Bewegung. Dieses wird ethisch fragwürdig dort, wo Ununterscheidbarkeiten erzeugt und genutzt werden, die unmöglich im allgemeinen Interesse liegen dürften (z. B. Fakes, Fake Bots, Deep Fakes). Das führt gesellschaftlich zu unübersehbaren Herausforderungen. Medienpädagogik wird es nicht richten können.

*»Wir müssen lernen, Dinge, die wir sehen, kritisch zu hinterfragen, denn ein Bild ist heutzutage kein verlässlicher Beweis mehr. Wir brauchen deshalb KI-Methoden, die uns dabei helfen, Betrugsfälle aufzudecken, statt es immer einfacher zu machen, täuschend echte Fälschungen zu generieren.«<sup>53</sup>*

Dass unerwünschten Konsequenzen von Technik nur mit mehr Technik beizukommen sei, erinnert fatal an das marktfundamentalistische Credo, bei problematischen Konsequenzen von Märkten sei die einzig probate Lösung mehr Markt.

---

52 Umfassend dazu siehe Cole 2020.

53 Universität Helsinki/Reaktor 2021: Online-Kurs »The Elements of AI«, III. Zusammenfassung. <https://course.elementsofai.com/de/6/3>.

### 3.2 Das Delegationsspiel

Ein weiteres Paradigma der KI-Bewegung lässt sich als Delegationsspiel beschreiben. Schlüsselwörter für Apparaturen, an die Aufgaben delegiert werden können, entweder weil sie uns lästig sind und wir es bequemer haben wollen, oder weil es immer schwieriger wird, Menschen zu finden, die für die betreffenden Aufgaben qualifiziert sind oder sich dafür hergeben, zeigen die entsprechenden Aufgabenbereiche an: Tutor, Anchor, Influencer, Concierge, Sales-Agent, Assistant Advisor. Schaut man sich in der Propaganda ein wenig um, mit denen die kulturelle Normalisierung solcher Apparaturen befördert und ihre Vermarktung vorangetrieben wird, liegt der Eindruck nicht fern, hier sei mindestens der *well-trained English Butler* für jedermann in der Pipeline, und für professionelle Kontexte, der *Guru-Butler*.

Die politische Reaktion auf das Delegationsspiel der KI-Bewegung besteht bislang vor allem in der Definition von Sicherheitsstufen und der Formulierung von Sicherheitsanforderungen.<sup>54</sup> Zur Illustration einige Beispiele in aufsteigender Reihenfolge ihrer »Kritikalität«:

- Ein vernetzter Kühlschrank erkennt automatisch den Lebensmittelverbrauch und ordert neue Waren bei einem Supermarkt mit Lieferservice.
- Ein Scouting-Werkzeug sammelt Daten von Profi-Fußballern, bewertet das Entwicklungspotenzial der Spieler und schätzt deren Marktwert ein.
- Eine Personalmanagement-Software sichtet und sortiert Bewerbungsunterlagen und lädt geeignete Bewerber:innen zum Vorstellungsgespräch ein.
- Im smarten Hörsaal werden Aufmerksamkeit und Lernfortschritt von Studierenden über Tracking-Systeme für eine Gesichtserkennung erfasst, um den Lernprozess individuell anpassen zu können.
- Eine auf dem Handy installierte Tracking-App verfolgt Bewegungsdaten, registriert Kontakte und meldet die Daten an das zuständige Gesundheitsamt.
- Über eine automatisierte Auswertung von Beiträgen in Sozialen Medien bewertet ein Algorithmus die Suizidgefahr und informiert ggf. psychologische Beratungsstellen und Behörden.
- Ein Krebs-Screening-Algorithmus erkennt unauffällige Befunde und sortiert sie automatisch aus.
- Ein Pflege-Roboter unterstützt Demenzkranke bei der Einnahme ihrer Medikamente.

---

54 Auf EU-Ebene siehe das 2020 veröffentlichte Weißbuch zur Künstlichen Intelligenz – ein europäisches Konzept für Exzellenz und Vertrauen (Europäische Kommission 2020), siehe auch die Ethik-Richtlinien für vertrauenswürdige KI, die die »High-Level Expert Group on AI« der EU 2018 vorgelegt (Hochrangige Expertengruppe für künstliche Intelligenz 2019).

- ◆ Ein autonomes Auto (Level 3, Fahrer wird nur bei Bedarf aufgefordert, die Steuerung zu übernehmen) nimmt am Straßenverkehr teil.
- ◆ Ein Triage-Algorithmus ermittelt die Genesungswahrscheinlichkeit von COVID-19-Patienten und legt auf dieser Basis ein Behandlungs-Ranking vor.

Für Maßstäbe der Integrität der Prüfung hat die normative Ethik aufzukommen. Deren Paradigmenpluralismus reicht natürlich auch in die Ethik der Technik und den neuen Spross am Baum angewandter Ethik, die sogenannte KI-Ethik.<sup>55</sup> Allerdings hat die transzendentalpragmatische Diskursethik eine paradigmenergreifende allgemeine Integritätsbedingung begründet.<sup>56</sup> Neue normative Anforderungen N und Veränderungen D(N) in bestehenden normativen Anforderungen – gleich in welcher Form – müssen, als Bedingung der Möglichkeit ihrer moralischen Legitimität, von allen Betroffenen auf Gründe hin befragt und erwogen werden können – Gründe, die N oder D(N) nicht nur für die an der Geltung von N oder D(N) unmittelbar Interessierten akzeptabel machen, sondern für »alle Betroffenen« akzeptabel machen könnten. Betroffen ist, wer wahrzunehmen meint *und belegen kann*, dass mit bestimmten neuen Anforderungen N oder Differenzen D(N) etwas für jemanden in *mindestens einer ausweisbaren Hinsicht normativ Belangvolles* auf dem Spiel steht.<sup>57</sup>

Wenn wir das Delegationsspiel der KI-Bewegung unter Blickpunkten der Ethik problematisieren wollen, wären unter anderem zu fragen, wo Delegation in Substitution übergeht, wer unter welchen Bedingungen an bestimmte Delegations- und Substitutionsschritte interessiert ist, und mit welchen Gründen die an solchen Spielen Beteiligten und Betroffenen ihre Interessen rechtfertigen dürften und könnten. Sind nur die Auftraggeber, Entwickler und Abnehmer von KI-Anwendungen an allen Ecken und Enden der Wertschöpfungsprozesse in der kapitalistischen Marktwirtschaft an der Ersetzung menschlicher Arbeitskraft durch Maschinen interessiert, oder auch viele diejenigen, deren berufliche Existenz dadurch aus der Arbeitswelt verschwindet? Wem ist wirklich damit gedient, dass innerhalb der Rechtsprechung Teilleistungen an KI-Systeme delegiert werden? Entwicklung und Einsatz leistungsfähiger Expertensysteme mögen etwa innerhalb der medizinischen Diagnostik und Operationspraxis ausweisbar im allgemeinen Interesse liegen. Aber wie verhält es sich mit »autonomen« militärischen Killer-Maschinen?

---

55 Coeckelbergh 2020.

56 Apel 2017.

57 Diese Formulierung ist parametrisiert: Steht ein anderer als moralischer Sinn von Legitimität infrage, z. B. politische Legitimität, werden auch andere als nur moralische Hinsichten des normativ Belangvollen relevant, z. B. die Hinsicht geltenden Rechts.



Die wohlfeile normative Formel, stets müsse menschliche Expertise der Maßstab bleiben, so wahr sie auch klingt, ist eher Teil des Problems als schon die Lösung. Man ahnt, es gibt Formen von Entlastung und Delegation, die »zu weit« gehen. Philosophische Ethik, die ihren Namen verdient, hätte aus der Masse mobilisierbare Intuitionen ausweisbare vernünftige Kriterien zu entwickeln. Leistungsfähige Denkmodelle aus Vorläuferdiskursen über »zu weit« gehende Waffentechnologie, Gentechnologie, Kommerzialisierung, Reproduktionsmedizin und andere gäbe es genug.

### 3.3 Das Submissionsspiel

Ein drittes Paradigma der KI-Bewegung möchte ich als Submissions-Spiel charakterisieren. Hier wird die Unterwerfung unter den technischen Fortschritt in seiner neuesten Gestalt, den Produkten der KI-Bewegung, propagiert. Am extremen technophilen Rand wird die durch Technik ermöglichte Ablösung der menschlichen Existenz und ihrer Lebensformen aus den Banden ihrer Endlichkeit als Erlösung gefeiert.

Einige der Entwicklungen, die in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdienen, können an dieser Stelle bloß benannt werden:

- ◆ Sozialkybernetik,<sup>58</sup> die sich in Deutschland schon einmal in den 60er Jahren mit Entwürfen für die Umstellung von politisch basiertem demokratischem Regieren auf technikbasierte Steuerung und Regelung der Gesellschaft warb.<sup>59</sup>
- ◆ KI-basierte Überwachungssysteme und ihre Varianten in demokratischen, autoritären und totalitären Staaten. Auf erstere haben Edward Snowden und Shoshana Zuboff eine politikkritische und eine kapitalismuskritische Perspektive ausgearbeitet.<sup>60</sup> Als totalitärer Staat steht vor allem die Volksrepublik China im Mittelpunkt. Interessant ist zum Beispiel die massenhafte Implementierung eines Sozialkredit-Systems (*Social Scoring System*), das den Gehorsam gegenüber politisch vorprogrammierten Wertorientierungen und Regeln überwacht und eine gleichsam exoskelettale Moral als eine Art von Ersatz für sittliche Vertrauenswürdigkeit verwirklicht.

---

58 Einen guten Einblick in die Spannweite des Programms, sozialwissenschaftlich beschreibbare Phänomene mit Denkmodellen der Kybernetik zu durchdringen, gibt das *Journal of Sociocybernetics*.

59 Steinbuch 1967; Steinbuch 1968.

60 Snowden 2017; Zuboff 2019. Siehe dazu auch den Beitrag von B. Held im vorliegenden Band.

Innerhalb des vielgestaltigen KI-Diskurses sollten wir gewisse Abzweigungen in technofaschistische Zukunftsvisionen nicht übersehen. Hans Moravec, Robotik-Ingenieur, Futurologe und transhumanistischer Hobby-Philosoph, breitete bereits in seinem 80er Jahre Bestseller *Mind Children Visionen vom zukünftigen Fortschritt des Menschengeschlechts* aus, die seinem reißerischen Untertitel *Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*, den man der deutschen Übersetzung beigab, alle Ehre machen:

*»Ich sehe [...] Maschinen als unsere Nachkommen. Im Augenblick glaubt man das kaum, weil sie eben nur so intelligent sind wie Insekten. Aber mit der Zeit werden wir das große Potential erkennen, das in ihnen steckt. Und wir werden unsere neuen Roboterkinder gernhaben, denn sie werden angenehmer sein als Menschen. Man muss ja nicht all die negativen menschlichen Eigenschaften, die es seit der Steinzeit gibt, in diese Maschinen einbauen. Damals waren diese Eigenschaften für den Menschen wichtig. Aggressionen etwa brauchte er, um zu überleben. Heute, in unseren großen zivilisierten Gesellschaften machen diese Instinkte keinen Sinn mehr. Diese Dinge kann man einfach weglassen – genauso wie den Wesenszug der Menschen, dass sie ihr Leben auf Kosten anderer sichern wollen. Ein Roboter hat das alles nicht. Er ist ein reines Geschöpf unserer Kultur und sein Erfolg hängt davon ab, wie diese Kultur sich weiterentwickelt. Er wird sich also sehr viel besser eingliedern als viele Menschen das tun. Wir werden sie also mögen und wir werden uns mit ihnen identifizieren. Wir werden sie als Kinder annehmen – als Kinder, die nicht durch unsere Gene geprägt sind, sondern die wir mit unseren Händen und mit unserem Geist gebaut haben.«<sup>61</sup>*

Moravecs Fortschrittsvision ist die Erlösung der Menschen vom Menschenkörper und die Verwandlung ihres Geistes in die künstliche Intelligenz von Artefakten, die auf uns Heutige zurückblicken würde wie auf eine Welt primitiver Tiere. Noch einmal in Moravecs Worten:

*»Auf die eine oder andere Weise würde die ungeheuerliche Weite des Cyberspace von unmenschlichen supergeistigen Entitäten wimmeln, die mit Dingen beschäftigt sind, die sich zu menschlichen Angelegenheiten wie unsere zu denen von Bakterien verhalten.«<sup>62</sup>*

Die vorausgesagte Unterwerfung der Menschen unter etwas, das größer, mächtiger und weiser ist als sie, erscheint hier nicht als die Selbstdegradierung, die es doch sein würde, sondern als der ersehnte große Sprung unserer Zivilisation. Wenn Selbstaufgabe in Loyalität zur Führung einer glorifizierten, mächtigen neuen Gemeinschaft den ideellen Kern bildet, der die Rutenbündel der

61 Moravec 1990: 139.

62 Moravec 1996: Abschnitt »Der Körper im Cyberspace«.

Faschismen des 20. Jahrhunderts zusammenhält, dann sind Moravecs Visionen Technofaschismus für das 21. Jahrhundert.

Submission ist auch das technologisch-posthumanistische Leitmotiv<sup>63</sup> von Raymond Kurzweil, dem Propheten der um 2045 herum erwarteten »Singularität«. <sup>64</sup> Gemeint ist die durch Fusion von Menschen und Maschinen erreichte explosive Ausdehnung künstlicher Intelligenz. Kurzweil, der auch aufmunternde Jugendbücher<sup>65</sup> über superintelligente Superheldinnen schreibt, denkt sich das so:

*»Artificial Intelligence, or AI, is the single most important technological trend in history. As I explained in my book *The Singularity Is Near* (Viking, 2005), thousands of years of gradually accelerating progress is leading toward a point in time when a computer can provide greater overall intelligence than a human (who is not herself enhanced by AI). I have consistently put that threshold at 2029. – In the 2030s we will merge our neocortex (the outer layer of the brain where we do our thinking) with AI in the Cloud (computation available through wireless communication) thus increasing our intelligence. According to my calculations, we will then multiply our intelligence a billion-fold by 2045, a prospect so transformative that we have borrowed a metaphor from physics and call it the Singularity.«<sup>66</sup>*

#### 4 Demokratie als institutionell organisierte natürliche Intelligenz der Gesellschaft

»Die Demokratie ist mehr als eine Regierungsform; sie ist in erster Linie eine Form des Zusammenlebens der gemeinsam und miteinander geteilten Erfahrung«. <sup>67</sup> In einem öffentlichen Online-Kurs zur KI wird postuliert, wir müssten

*»erreichen, dass alle Teile der Gesellschaft vom technologischen Fortschritt profitieren. KI darf nicht einer kleinen elitären Minderheit vorbehalten sein, die sie ausschließlich zum eigenen Vorteil einsetzt und auf diese Weise ein beispielloses Maß wirtschaftlicher Ungerechtigkeit erzeugt. Hierfür sind umsichtige politische Entscheidungen vonnöten*

---

63 Janina Loh (Loh 2019: 119–121) erkennt im »Singularitarianismus« (Kurzweils Neologismus) die Hauptströmung des technologischen Posthumanismus. Zur reicheren Motivik des nicht KI-fixierten Transhumanismus siehe More/Vita-More 2013.

64 Kurzweil 2005.

65 Kurzweil 2019a.

66 Kurzweil 2019b.

67 Dewey 1964: 121.

(und damit meinen wir politische Grundsatzentscheidungen und nicht, wer wen wählt oder welche Politiker oder Parteien gerade mehr oder minder erfolgreich sind).<sup>68</sup>

Ähnliches postuliert auch Paul Nemitz, der Vorsitzende der Datenethikkommission (DEK), einem wichtigen Gremium der Digitalpolitik, das 2018 eingesetzt wurde und einen umfassenden Bericht mit vielen Empfehlungen erarbeitet hat. Nemitz fordert, der Einsatz von KI müsse demokratischen Grundregeln folgen. Jeder müsse gleiches Mitspracherecht besitzen, wenn es darum geht, in welcher Art von Gesellschaft wir in Zukunft leben wollen. Möglich sei das aber nur dann, wenn das technologische Wissen für alle frei zugänglich wäre. Expertenautorität sei unverzichtbar, müsse aber für die Allgemeinheit der interessierten Staatsbürger:innen so zugänglich sein, dass diese Expertenaussagen ggf. auch hinterfragen können müssten.

Nemitz plädiert für einen Vorrang geschulter Person-Intelligenz gerade dort, wo es um den zentralen normativen Mechanismus demokratisch ausgeübter politischer Herrschaft geht, die Erzeugung allgemein bindenden Rechts durch die ihm Unterworfenen selbst. Metaphorisch kann man zwar sagen, wie die systemfunktionalistische Soziologie, das Rechtsmedium werde »programmiert«. Nur darf der entscheidende Unterschied nicht verkleinert werden, dass normative Systeme, ob nun stark institutionalisiert und formalisiert wie das Recht oder informell und schwach institutionalisiert wie die Allgemeinmoral,<sup>69</sup> auf neue Problemherausforderungen lernend und intelligent reagieren können, aber nicht durch operantes Lernen, wie Tiere und KI-Maschinen, sondern durch iterierte politische Deliberation, deren Grundoperation diskursiv arbeitet,<sup>70</sup> nämlich durch Meinungs- und Willensbildung in diversen politischen Öffentlichkeiten<sup>71</sup> über politische Gründe.<sup>72</sup> Nemitz bringt diesen Unterschied gut auf den Punkt:

»Gesetze werden (im Normalfall) von vernünftigen Menschen erlassen und, im Falle eines Rechtstreits, von vernünftigen Richtern interpretiert. Dieser offene Prozess der Gesetzesfindung und späteren -interpretation geben dem Gesetz die Flexibilität, sich an neue Gegebenheiten anzupassen. Gesetze müssen nicht ständig neu geschrieben werden wie Programmcodes, die von der Version 1.0 an ständig überarbeitet werden müssen« [...]. »Um es klar zu sagen: Von einem Gesetz zu verlangen, es solle so präzise oder so schnell aktualisierbar sein wie ein programmierter Code ist undemokratisch. Diese

68 Universität Helsinki/Reaktor 2021.

69 Zur Allgemeinmoral (»Common Morality«) siehe Gert 2007.

70 Habermas 1996.

71 Gripsrud et al. 2010.

72 Siehe Kettner 2007 zur Frage, was Gründe zu politischen Gründen macht.

*Forderung ignoriert sowohl den Grundsatz der Beratung und des Kompromisses in einer Demokratie als auch die benötigte Zeit für ein ordentliches Verfahren.*«<sup>73</sup>

Einmal mehr finden wir eine ethische Grenze, diesmal im politischen Ethos der Demokratie: Die parlamentarische Tätigkeit, die wirksamer und effizienter werden kann, indem sie sich geeignete KI-Entwicklungen zunutze macht, darf sich nicht(!) für Ideale von Wirksamkeit und Effizienz zugunsten von KI-basierten Prozessen depotenzieren und einer Krypto-Technokratie zuarbeiten, die sich in politisch bedeutsamen Entscheidungssystemen materialisieren könnte. Der ethische Grund hinter diesem Monitum ist ebenso einfach wie schlagend: Ein Institutionensystem, in dem die rechtsstaatliche Demokratie arbeiten kann, ist eine unersetzbar wertvolle Organisationsform der natürlichen Intelligenz der Gesellschaft.

Der philosophische Pragmatist John Dewey hat bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit interessanten Analogieargumenten verglichen,<sup>74</sup> wie sich die natürliche Intelligenz der Gesellschaft einerseits in der Wissenschaftlergemeinschaft verkörpert, die sich um das Leitziel wissenschaftlichen Forschens herum institutionell organisiert, und andererseits in der Staatsbürgerschaft, die sich um das Leitziel der demokratischen Regierung ihres politischen Gemeinwesens herum institutionell organisiert. Zwar ist das erste Ziel ein theoretisches (die Verbesserung überprüfbareren Wissens), das zweite ein praktisches (die Verbesserung der gemeinschaftlichen Selbstbestimmung der Bedingungen, unter denen alle leben, durch eben diejenigen, die unter diesen Bedingungen leben), doch gehört zur Ermöglichung beider eine vergleichsweise unvermachtete Freiheit zur undogmatischen Kommunikation, zum Erfinden, Mitteilen, öffentlich zur Diskussion Stellen, zum Ausprobieren, Begründen und Kritisieren von Meinungen, Vorschlägen und Ideen, sowie gewisse Minima von Anforderungen an Vernünftigkeit, die hinreichend allgemeinverbindlich geteilt werden, so dass diese Rationalitätsanforderungen die Meinungsbildung, Diskussion, Diskurs und letztlich die Willensbildung wirksam regulieren. Der springende Punkt ist die Verbesserbarkeit theoretischen und praktischen Wissens an ihrer gemeinsamen Wurzel, der Urteilskraft<sup>75</sup> im Zusammenhang einer im Prinzip unbegrenzten Menge intelligenter Personen (distribuierte Intelligenz), organisierter Partizipation (dienliche Formen öffentlicher Meinungs- und Willensbildung) und beständiger selbstkritischer Reflexion, Rejustierung, Austarierung von Zielen, Mitteln, Werten, geführt von den umsichtig und mitsichtig registrierten wirklichen Erfahrungen, die

73 Nemitz 2019, im Abschnitt »Trugschluss und Behauptungen«.

74 Westbrook 2000.

75 Krüger 2000.

wir mit ihnen machen (politische Deliberation und Diskurs). Diese Konstellation meint Deweys Rede von sozialer Intelligenz. Was die von »Schwarmintelligenz« Euphorisierten<sup>76</sup> hochhalten, reicht an das mit sozialer Intelligenz Gemeinte nicht im mindestens heran.

John Deweys Plädoyer<sup>77</sup> für das, was wir heute als deliberative Systeme beschreiben würden,<sup>78</sup> rechnet mit einer Mehrheit von mündigen Bürgerinnen, die durch ihre Schulbildung und ihren Medienkonsum einigermaßen Bescheid wissen über die Welt, in der wir leben – eine Demokratie, deren Institutionen dafür sorgen oder zumindest nicht hintertreiben, dass »bei allen an ihr beteiligten Männern und Frauen die Fähigkeit zu eigenständigem Denken, zur Mitwirkung an der Gestaltung und Erprobung von Politik sowie zur Abschätzung der Resultate« entsteht.<sup>79</sup>

Die Diskussion über Chancen<sup>80</sup> und Risiken<sup>81</sup> für demokratische Regierungsformen ist bereits zu vielfältig,<sup>82</sup> um sie an dieser Stelle zusammenzufassen. Aber mit unserem Ausgangspunkt, der Unterscheidung von Intelligenz in Form von technischen Systemen und Intelligenz in Form von demokratischen organisierter Meinungs- und Willensbildung natürlich intelligenter Staatsbürger:innen, haben wir einen fruchtbaren Zugang zum Bezugsproblem dieser Diskussion gewonnen: Den gebotenen Vorrang der natürlichen vor der künstlichen Intelligenz in der Demokratie.

## Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto 1986: Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. In: Bosshardt, Hans G. (Hg.): Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann. Berlin, De Gruyter: 45–86.
- Apel, Karl-Otto 2017: Die Antwort der Diskursethik auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart. Vorlesungen in Louvain-la-Neuve. In: Transzendente Reflexion und Geschichte, herausgegeben von Smail Raptic. Berlin, Suhrkamp: 51–192.

---

76 Pars pro toto Hamann 2019.

77 Dewey 1939.

78 Parkinson/Mansbridge 2013.

79 Putnam 1992: 199.

80 Landemore 2013.

81 Helbing et al. 2015.

82 Borucki et al. 2020; Pilniok 2021.

- Bendel, Oliver 2017: Wir können in der Hängematte liegen. In: National Geographic, Juli 2017: 84–97.
- Borucki, Isabelle/Michels, Dennis/Marschall, Stefan 2020: Die Zukunft digitalisierter Demokratie – Perspektiven für die Forschung. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 30: 359–378.
- Cassell, Justine 2019: Socializing Artificial Intelligence. Issues in Science and Technology 36 (1). <https://issues.org/socializing-artificial-intelligence-cassell-forum/>.
- Coeckelbergh, Mark 2020: AI Ethics. Cambridge (MA), MIT Press.
- Cole, David 2020: The Chinese Room Argument. In: Edward N. Zalta (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Erstveröffentlichung März 2004, substantielle Überarbeitung Februar 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/chinese-room/>.
- Cubek Richard/Ertel, Wolfgang/Palm, Günther 2015: A Critical Review on the Symbol Grounding Problem as an Issue of Autonomous Agents. In: Hölldobler, Steffen/Peñaloza, Rafael/Rudolph, Sebastian (Hg.): KI 2015: Advances in Artificial Intelligence. Lecture Notes in Computer Science, Vol. 9324. Springer, Cham.: 254–264. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-24489-1\\_21](https://doi.org/10.1007/978-3-319-24489-1_21).
- Dewey, John 1939: Creative Democracy – The Task Before Us. In: The Later Works of John Dewey, 1925–1953. Vol. 14, 1939–1941. Boydston, J. Ann (Hg.): 1988. Carbondale (IL), Southern Illinois University Press: 225–228.
- Dewey, John 1964: Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. 3. Aufl. Braunschweig, Westermann.
- Enzensberger, Hans M. 2007: Im Irrgarten der Intelligenz. Frankfurt, Suhrkamp.
- Europäische Kommission 2020: Weißbuch Zur Künstlichen Intelligenz – ein europäisches Konzept für Exzellenz und Vertrauen. Brüssel. URL: [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020\\_de.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_de.pdf).
- Frankish, Keith/Ramsey, William M. (Hg.) 2014: The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gert, Bernard 2007: Common morality. Deciding what to do. Oxford University Press, Oxford.
- Görz, Günther/Schneeberger, Josef/Schmid, Ute (Hg.) 2018: Handbuch der Künstlichen Intelligenz. 5. Aufl. München, Oldenbourg.
- Gottfredson, L. S. 1997: Mainstream science on intelligence: an editorial with 52 signatories, history, and bibliography. Intelligence 24: 13–23.
- Gripsrud, Jostein/Moe, Hallvard/Molander, Anders/Murdock, Graham (Hg.) 2010: The Idea of the Public Sphere. A Reader. Maryland, Rowman & Littlefield.

- Grunwald, Armin 2019: Digitalisierung als Prozess. Ethische Herausforderungen inmitten allmählicher Verschiebungen zwischen Mensch, Technik und Gesellschaft. In: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 20 (2): 121–145.
- Habermas, Jürgen 1996: Drei normative Modelle der Demokratie. In: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt, Suhrkamp: 277–292.
- Hamann, Heiko 2019: Schwarmintelligenz. Berlin, Springer Spektrum.
- Helbing, Dirk/Frey, Bruno S./Gigerenzer, Gerd/Hafen, Ernst/Hagner, Michael/Hofstetter, Yvonne/van den Hoven, Jeroen/Zicari, Roberto V./Zwitter, Andrej 2015: Digitale Demokratie statt Datendiktatur. In: Spectrum der Wissenschaft, 17.12.2015, <https://www.spektrum.de/news/wie-algorithmen-und-big-data-unsere-zukunft-bestimmen/1375933>.
- Henrich, Dieter 2016: Denken und Selbstsein. Berlin, Suhrkamp.
- Herrnstein, Richard J./Murray, Charles 1994: The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life. New York, Free Press.
- Hochrangige Expertengruppe für künstliche Intelligenz 2019: Ethik-Richtlinien für eine vertrauenswürdige KI. Europäische Kommission, Brüssel. [https://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc\\_id=60425](https://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc_id=60425).
- Holekamp, Kay E./Mikkulainen, Risto 2017: The evolution of general intelligence in all animals and machines. In: Behavioral and Brain Sciences 40:e205. <https://doi.org/10.1017/S0140525X16001655>.
- Jaeggi, Rahel 2014: Kritik von Lebensformen. Berlin, Suhrkamp.
- Kettner, Matthias 2007: Deliberative Democracy: From Rational Discourse to Public Debate. In: Goujon, Philippe/Lavelle, Sylvian/Duquenoy, Penny/Kimppa, Kai/Laurent, Véronique (Hg.): The Information Society: Innovation, Legitimacy, Ethics and Democracy. In Honor of Professor Jacques Berleur. Berlin, Springer: 55–66.
- Kettner, Matthias 2008: Kulturreflexion und die Grammatik kultureller Konflikte. In: Baecker, Dirk/Kettner, Matthias/Rustemeyer, Dirk (Hg.): Über Kultur. Theorie und Praxis der Kulturreflexion. Bielefeld, transcript: 17–28.
- Kettner, Matthias 2012: Globalisierung. Vorschlag für einen normativ erweiterten Begriff der Globalisierung. In: Kirloskar-Steinbach, Minou/Dharampal-Frick, Gita/Friele, Minou (Hg.): Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe. München, Alber: 287–297.
- Kettner, Matthias 2018: Editorial. Schwerpunkt Digitalisierung. Zeitschrift für Kulturphilosophie 1: 7–10.
- Kettner, Matthias 2021: Miseren des Krankenhauses, institutionelle Pathologien und klinische Organisationsethik. Ethik in der Medizin. <https://doi.org/10.1007/s00481-021-00628-z>.



- Krug, Wilhelm T. 1827: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte: nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft. Band. 2: F bis M. Leipzig, Brockhaus.
- Krüger, Hans-Peter 2000: Prozesse der öffentlichen Untersuchung. Zum Potential einer zweiten Modernisierung in John Deweys *Logic. The Theory of Inquiry*. In Joas, Hans (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt, Suhrkamp: 194–234.
- Kurzweil, Ray 2005: *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*. New York, Viking Press.
- Kurzweil, Ray 2019a: Danielle. *Chronicles of a Superheroine*. Monument (CO), WordFire Press.
- Kurzweil, Ray 2019b: How You Can Be a Danielle. <https://www.danielleworld.com/how-you-can-be-a-danielle/chapter-16-and-advance-artificial-intelligence-ray-kurzweil-novel>.
- Laclau, Ernesto 2013: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: *Emanzipation und Differenz*. Wien, Turia: 65–78.
- Landmore, Hélène 2013: *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton, Princeton University Press.
- Leviathan, Yaniv/Matias, Yossi 2018: Google Duplex: An AI System for Accomplishing Real-World Tasks Over the Phone. Blog-Beitrag vom 08.05.2018. <https://ai.googleblog.com/2018/05/duplex-ai-system-for-natural-conversation.html>.
- Loh, Janina 2019: *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. 2., überarbeitete Aufl., Hamburg, Junius.
- Mainzer, Klaus (Hg.) 2021: *Philosophisches Handbuch Künstliche Intelligenz*. Wiesbaden, Springer (i. E.)
- McCarthy, John/Minsky, Marvin L./Rochester, Nathaniel/Shannon, Claude 1955: A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. <https://ojs.aaai.org//index.php/aimagazine/article/view/1904>.
- McEwan, Ian. 2019: *Machines like me*. London, Jonathan Cape.
- Moravec, Hans 1990: *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*. Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Moravec, Hans 1996: Szenarien der Entwicklung von intelligenten Robotern und Agenten. <https://www.heise.de/tp/features/Die-Evolution-postbiologischen-Lebens-3445847.html>.
- More, Max/Vita-More, Natascha 2013: *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Oxford, Wiley.
- Morozov, Evgeny 2013: *Smarte neue Welt. Digitale Technik und die Freiheit des Menschen*. München, Blessing.

- Nemitz, Paul 2019: Demokratie im Zeitalter künstlicher Intelligenz. In: Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 10: 33–42. <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/demokratie-im-zeitalter-kuenstlicher-intelligenz-2820/>.
- Ochs, Carsten 2017: Kulturtechnik, Praxis, Programm: Begriffsinventar zur Erforschung der Anthro-Logik der Digitalisierung. In: Koch, Gertraud (Hg.): Digitalisierung. Theorien und Konzepte für die empirische Kulturforschung. Köln, Halem: 21–54.
- Parkinson, John/Mansbridge, Jane J. (Hg.) 2013: Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale. Cambridge, Cambridge University Press.
- Piaget, Jean 1999: The Psychology of Intelligence. 2. rev. Auflage. London, Routledge.
- Pilniok, Arne 2021: Das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz als Herausforderung für die Parlamente. In: Zeitschrift für Parlamentsfragen 52 (1): 59–181.
- Putnam, Hilary 1992: A Reconsideration of Deweyan Democracy. In: Renewing Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press: 180–202.
- Reader, Simon M./Hager, Yfke/Laland, Kevin N. 2011: The evolution of primate general and cultural intelligence. In: Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B, Biological Sciences 366 (1567): 1017–1027. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0342>.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.) 1976: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4: I–K. Basel, Schwabe.
- Siegler, Eric 2017: The Real Problem with Charles Murray and »The Bell Curve«. <https://blogs.scientificamerican.com/voices/the-real-problem-with-charles-murray-and-the-bell-curve/>.
- Snowden, Edward 2017: Permanent Record: Meine Geschichte. Frankfurt, Fischer.
- Stangl, Werner 2020: Stichwort: »Intelligenz«. Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik. <https://lexikon.stangl.eu/394/intelligenz/>.
- Steinbuch, Karl (Hg.) 1967: Information, Computer und künstliche Intelligenz. 12 amerikanische Wissenschaftler zeigen den zukünftigen Einfluss der Computer auf die menschliche Gesellschaft. Frankfurt, Umschau.
- Steinbuch, Karl 1968: Falsch programmiert. Über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und vor der Zukunft und was eigentlich geschehen müsste. Stuttgart, DVA.
- Stern, Wilhelm 1912: Die psychologischen Methoden der Intelligenzprüfung und deren Anwendung an Schulkindern. Leipzig, Johann Ambrosius Barth. [https://openlibrary.org/books/OL24489667M/Die\\_psychologischen\\_Methoden\\_der\\_Intelligenzprüfung\\_und\\_derer\\_Anwendung\\_an\\_Schulkindern](https://openlibrary.org/books/OL24489667M/Die_psychologischen_Methoden_der_Intelligenzprüfung_und_derer_Anwendung_an_Schulkindern).

- Sternberg, Robert J. 2017: It's time to move beyond the »Great Chain of Being«. In: Behavioral and Brain Sciences 40:e219. <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/its-time-to-move-beyond-the-great-chain-of-being/4DCEAA499545702DF4ABD26719EE8136>.
- Stone, Peter et al. 2016: Artificial Intelligence and Life in 2030. One Hundred Year Study on Artificial Intelligence: Report of the 2015–2016 Study Panel. Stanford (CA), Stanford University. <http://ai100.stanford.edu/2016-report>.
- Taylor, Charles 1985: Self-interpreting animals. In: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press: 45–76.
- Taylor, Charles 1989: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Taylor, Charles 2017: Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens. Berlin, Suhrkamp.
- Turing, Alan M. 1950: Computing Machinery and Intelligence. Mind LIX (236): 433–460.
- Universität Helsinki/Reaktor 2021: Online-Kurs »The Elements of AI«. III. Zusammenfassung. <https://course.elementsofai.com/de/6/3>.
- Westbrook, Robert B. 2000: John Dewey und die Logik der Demokratie. In: Joas, Hans (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt, Suhrkamp: 341–361.
- Williams, Bernard 1985: Ethics and the Limits of Philosophy. London, Fontana.
- Willim, Robert 2017: Das unvollständige Imaginäre. In: Koch, Gertraud (Hg.): Digitalisierung. Theorien und Konzepte für die empirische Kulturforschung. Köln, Halem: 55–88.
- Witmer, Lightner 1922: Intelligence – A Definition. In: The Psychological Clinic XIV (3–4): 65–67.
- Zeller, Frauke/Wolling, Jens/Porten-Cheé, Pablo 2010: Framing 0/1. Wie die Medien über die »Digitalisierung der Gesellschaft« berichten. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 58 (4): 503–524.
- Zuboff, Shoshana 2019: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus. Frankfurt, Campus.



# Künstliche Intelligenz, Autonomie und Verantwortung

Erkundungen im maschinen- und roboterethischen Reflexionskontext

Johannes J. Frühbauer

**Hashtags** #Ethik #Anthropologie  
#Steuerung #Hermeneutik #Autonomie  
#Verantwortung #Intelligenz  
#MenschMaschine

**Abstract** Maschinen- und Roboterethik sind als neuere Fortführungen der Technikethik zu sehen, die sich mit moralischen Fragen in der Anwendung von Technik und deren Folgen befasst. Sie befassen sich mit ethischen Fragen, die sich insbesondere aus konkreten KI-Anwendung ergeben. KI ist zu verstehen als vielseitige digitale Programmierung und Steuerung in Alltagsgeräten und insbesondere in maschinellen Systemen, die Roboter sein können und die ein selbstgesteuertes Agieren ermöglichen. KI lässt sich unter anderem in einen so genannten Konnektionismus und in eine verhaltensbasierte Künstliche Intelligenz unterscheiden. Zu den ethischen Kernfragen im Kontext von KI gehören etwa in den Ansätzen der Philosophin-

nen Catrin Misselhorn und Janina Loh vor allem die Frage nach dem moralischen Status von Maschinen beziehungsweise Robotern: Sind sie lediglich moralische Objekte oder lassen sie sich auch als moralische Subjekte qualifizieren, also als moralisch zurechenbare Entscheidungsakteure und Handlungsträger? Diese Zuordnung hängt wesentlich mit der Frage der Zuschreibung von Autonomie an Maschinen und Roboter zusammen. Um sachlich fundiert eine Antwort auf diese Frage formulieren zu können, wird im Rekurs auf die Philosophin Beate Rössler das philosophisch-ethische Verständnis von Autonomie näher beleuchtet und ausdifferenziert. Schlussendlich werden fünf Thesen formuliert, die sich unter anderem mit der Frage nach der Zurechnung von Verantwortung, dem Bedarf einer neuen Ethik und der Perspektiven im Verhältnis von Mensch und Maschine befassen.

## 1 Digitalisierung und Künstliche Intelligenz: Fortführung der Technikethik durch Maschinenethik und Roboterethik

In den Diskurskontext zur Digitalisierung gehört auch alles, was mit Künstlicher Intelligenz<sup>1</sup> zu tun hat.<sup>2</sup> Denn Digitalisierung stellt letztlich die elementare technische Voraussetzung für alle Entwicklungen und Anwendungen von KI dar. In diesen zur eigentlichen Fragestellung hinführenden Überlegungen werde ich alles zur Seite schieben, was ohnehin schon als bekannt vorausgesetzt werden kann, was andernorts zum Teil umfangreich darlegt ist und an dieser Stelle den weiteren Fortgang nur unnötig aufhalten würde. Das heißt ich werde mich hier nicht mit überaus detaillierten begrifflichen Klärungen zu Digitalisierung und allzu vertieft mit KI und ihren Entwicklungs- und Anwendungskontexten befassen. Und ich werde mich auch nicht mit dem immer wieder anzutreffenden skeptischen Einwand auseinandersetzen, ob es so etwas wie KI überhaupt gibt. Im Mittelpunkt steht die ethische Perspektive mit einem klar formulierten Erkenntnisinteresse. Dabei soll es weniger um die bereits seit geraumer Zeit unter ethischen Gesichtspunkten diskutierte anwendungsbezogenen Grundfragen und Problematisierungen gehen, etwa um die moralischen Bewertungen von KI im Einsatz bei autonomen Fahr- oder Waffensystemen oder bei Pflegerobotern,<sup>3</sup> sondern es soll vorrangig um metaethische und moralhermeneutische Klärungen gehen, die sich mit dem Verständnis und der Verwendung des ethischen Grundvokabulars befassen und nach dem moralischen Subjekt, insbesondere aber nach der Angemessenheit des Autonomiebegriffs und der damit verbundenen Verantwortungszuschreibung im Vorfeld und im Kontext von KI-Anwendungen fragen.<sup>4</sup>

Einige sachliche Ausgangspunkte seien hier dennoch kurz notiert: Ich gehe vom Faktum dessen aus, was gemeinhin als KI bezeichnet wird. Dabei schließe ich mich folgendem Grundverständnis von KI in der zunächst weichen Beschreibung von Manuela Lenzen an: Künstliche Intelligenz steht heute für ein weites, interdisziplinäres Gebiet digitaler Technik. Forscher\*innen mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen und Methoden arbeiten in erster Linie daran, technische bzw. maschinelle Systeme zu entwickeln, die in der Lage sind,

---

1 Die Großschreibung von Künstlicher Intelligenz hat sich etabliert; fortan verwende ich im Text die gängige Abkürzung KI.

2 Siehe zur Thematik auch den Beitrag von Matthias Kettner in diesem Band.

3 Vgl. hierzu exemplarisch: Misselhorn 2018: 136–204, zu Waffensystemen vgl. Werkner/Hofheinz 2019.

4 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Thorsten Moos in diesem Band. Der Beitrag von Matthias Kettner in diesem Band hingegen nimmt Paradigmen der KI-Anwendung in den Blick und differenziert diese aus.

Sprache zu verwenden, Begriffe zu bilden, Probleme zu lösen. Etwas flapsig formuliert könnte man sagen: Künstliche Intelligenz zu entwickeln, bedeutet Maschinen zu konstruieren, die das können, was die Maschinen im Science-Fiction-Film bzw. in der Literatur bereits können. Sprachverarbeitung, Darstellung von Wissen in Datenverarbeitungssystemen, automatisches Schlussfolgern, Wahrnehmung und Bildanalyse, Robotik und maschinelles Lernen gehören unter anderem zu den konkreten Anwendungsgebieten der KI.<sup>5</sup> Als Basisdisziplin für KI steht die Informatik im Mittelpunkt. In Alltagsanwendungen begegnet uns KI inzwischen in vielen Bereichen: Sie steckt in Apps, Suchalgorithmen, Robotern, Fahrassistenten oder Smart Watches. Diese digitale Technik wird immer intelligenter – was die einen mit Euphorie gutheißen und andere wiederum mit Sorge betrachten.<sup>6</sup> Die Philosophin Catrin Misselhorn beschreibt in ihren Darlegungen zur KI den KI-Ansatz des *Konnektionismus*. Dieser unternimmt den Versuch mit Mitteln der Informatik ein Analogon der Neuronenverbände, die das menschliche Gehirn ausmachen, mit den Mitteln der Informatik zu konstruieren.<sup>7</sup> Und Misselhorn betont:

»Es wäre allerdings ein Missverständnis davon auszugehen, dass künstliche neuronale Netze Gehirnstrukturen eins zu eins abbilden. Vielmehr handelt es sich um mathematische Modelle für Computerprogramme, die bestimmten Organisationsprinzipien biologischer neuronaler Netze nacheifern. Die computationalen Neurowissenschaften streben zwar an, die Funktionsweise des Gehirns mit Hilfe künstlicher neuronaler Netze zu verstehen und auf dem Computer zu simulieren. Doch für viele KI-Anwendungen kommt es nicht auf die biologischen Details an, sondern darauf, praktikable Lösungen für bestimmte Probleme zu finden.«<sup>8</sup>

Eine gegenüber dem Konnektionismus anders gelagerte Form ist die verhaltensbasierte KI. Diese bezieht nun auch den Körper und seine Umwelt in die Entwicklung und Anwendung von KI mit ein. *Verkörperung* und *Situiertheit der Kognition* lauten hier die zentralen Stichworte. Misselhorn zufolge stehen nicht mehr anspruchsvolle geistige Leistungen im Vordergrund,

»sondern sensomotorische Fähigkeiten, über die auch verhältnismäßig einfache Organismen wie Insekten verfügen. Dieser Ansatz bleibt folgerichtig nicht bei Computermodellen stehen, sondern führt zum Bau von Robotern, die über einen Körper, Sensoren und Aktoren verfügen. Ziel ist es, Systeme zu schaffen, die die Fähigkeit haben, ihre

---

5 Lenzen 2018: 23.

6 Misselhorn 2018: 17.

7 Misselhorn 2018: 22.

8 Misselhorn 2018: 22.

*Umwelt wahrzunehmen, sich in ihr zu bewegen und Objekte zu manipulieren, so dass sie sich erhalten und unter Umständen sogar reproduzieren können.*«<sup>9</sup>

Diese Form der Einbettung einer verhaltensbasierten KI widerfährt jedoch, wie Misselhorn ausführlich, grundlegende Kritik. Denn sie könne der Einbettung der menschlichen Intelligenz in eine Welt, die sich durch bestimmte Sinnstrukturen auszeichnet, nicht gerecht werden. Dieser Kritik zufolge sei menschliche Intelligenz nicht formalisierter, sondern hochgradig kontextabhängig und sie werde auch dadurch geprägt, dass der Mensch über einen Körper verfüge.<sup>10</sup> Nun, Misselhorn zufolge kann man mit Blick auf die praktischen Ergebnisse des verhaltensbasierten KI-Ansatzes jedenfalls festhalten,

*»dass dieser insbesondere im Hinblick auf die Ausstattung von Robotern mit sensorischen Fähigkeiten überzeugt. Betrachtet man hingegen das, was wir für gewöhnlich Denken nennen, als paradigmatischen Fall der Intelligenz, so kann der verhaltensbasierte Ansatz bislang keine überzeugenden Resultate vorweisen, und es bleibt weiterhin schwierig, sich den Weg dorthin auszumalen.*«<sup>11</sup>

Eine weiterführende und vertiefte Auseinandersetzung mit KI müsste sich über die skizzierten Aspekte hinaus mit der Bedeutung von Bewusstsein, Emotionen sowie mit der Frage nach künstlichen Emotionen befassen.<sup>12</sup> An dieser Stelle soll der Hinweis auf diese Begriffe und auf ihre Bedeutung für die ethische Reflexion der Problematik und für entsprechende Schlussfolgerungen genügen.<sup>13</sup> Ganz allgemein lässt sich feststellen, dass die ethische Reflexion bereits seit einigen Jahrzehnten das Themenfeld der KI mit ihren Möglichkeiten, Verheißungen, ihren Risiken und Gefahren im Blick hat. Doch je mehr faktisch bereits möglich ist und in absehbarer Zeit möglich sein wird, desto mehr beschleunigt und intensiviert sich auch der ethische Diskurs und er differenziert sich weiter aus. Das offenbart nicht zuletzt der Blick auf eine ganze Reihe an Publikationen, die gerade in den zurückliegenden Jahren erschienen sind.<sup>14</sup> Offenkundig wirft KI eine Vielzahl an ethischen Fragen auf

9 Misselhorn 2018: 27.

10 Misselhorn 2018: 29.

11 Misselhorn 2018: 29. Vgl. zur Abgrenzung von menschlicher und Künstlicher Intelligenz den Beitrag von Kettner in diesem Band.

12 Vgl. zu dieser Fragestellung: Misselhorn 2021.

13 Vgl. Misselhorn 2019: 35–45. Misselhorn wirft unter anderem die Frage auf, ob sich für »emotionale Maschinen« gewisse moralische Ansprüche ergeben könnten und infolgedessen ihr moralischer Status dem von Tieren vergleichbar wäre. Misselhorn 2019: 45.

14 Vgl. hierzu insbesondere Misselhorn 2018; Loh 2018; Bendel 2019; Woopen/Jannes 2019; Brand 2018; Ramge 2018.



und nötigt zu ethischer Reflexion. Die damit verbundenen Analysen und Reflexionen sind in erster Linie in den Bereich der angewandten Ethik einzuordnen. Aus der Basisdisziplin einer Technikethik, die sich in den 1980er Jahren etabliert hat, haben sich inzwischen verschiedene neue Bereichsethiken entwickelt und ausdifferenziert. Dazu zählen in erster Linie Maschinenethik sowie Roboterethik. Was sie jeweils kennzeichnet, soll im weiteren Fortgang zumindest elementar verdeutlicht werden. Doch zunächst stellt sich die Frage, was eigentlich neu ist an diesen noch jungen Bereichsethiken gegenüber einer seit Jahrzehnten etablierten Technikethik. Die Technikethik setzt bei ihrem Referenzobjekt an. Dabei ist Technik zu verstehen als ein allgemeines Produkt menschlichen Handelns; infolgedessen wird Technik immer auch – ob bewusst oder unbewusst – durch Normen und Werte bestimmt.<sup>15</sup> Angesichts der Herausforderungen einer Technikethik ließ sich vor geraumer Zeit noch folgende Einschätzung formulieren:

*»Sowohl die technisch induzierten Naturbezüge als auch die Nutzenorientierung müssen normativ beurteilt und es muss problematisiert werden, ob sie dem technikimmanenten Prinzip der Sicherung und unseren Vorstellungen von einem guten und rechtfertigbaren Lebensvollzug entsprechen. Denn mit zunehmender Eingriffstiefe und Langfristigkeit der Folgen verändern sich nicht nur die Möglichkeitsräume fortsetzbaren Handelns und wird nicht nur unser Wissen um diese Veränderungen unsicher, sondern auch traditionelle Orientierungen, Welt- und Menschenbilder sehen sich verschwindenden oder neu eröffneten Bezugsbereichen gegenüber.«<sup>16</sup>*

Diese technikethische Charakterisierung hat weiterhin Gültigkeit, hinzu kommen jedoch neue Perspektiven, insofern Maschinen oder Roboter nicht allein mehr als Referenzobjekte ethischer Reflexion mit Fokus auf ihre bloße Instrumentalität für menschliche Weltgestaltung betrachtet werden, sondern aufgrund ihrer spezifischen Akteurseigenschaft die Frage aufkommt, ob und inwiefern diese moralische Subjekte sein können. Dieser Aspekt führt nun unmittelbar zum Selbstverständnis und zur Aufgabenstellung der Maschinenethik bzw. Roboterethik.

---

15 Vgl. Loh 2019b: 9.

16 Hubig 2011: 170 f.

## 2 Grundzüge und Grundfragen der Maschinen- und Roboterethik

Maschinenethik und Roboterethik liegen inhaltlich sehr nahe beieinander und haben weithin dieselben Sachbezüge. Grundsätzlich gilt: Jeder Roboter ist eine Maschine, aber nicht jede Maschine ist ein Roboter. Diese sachlich-technische Unterscheidung markiert letztlich auch eine gewisse Trennlinie zwischen einer Maschinenethik zum einen und einer Roboterethik zum anderen.<sup>17</sup> Dennoch lässt sich beobachten, dass oftmals beide Bezeichnungen nebeneinander oder miteinander gebraucht werden, und es nicht immer eindeutig ersichtlich ist, warum in dem einen Fall von Maschinenethik und im anderen Fall von Roboterethik die Rede ist. In jedem Fall sind beides Typen angewandter Ethik und lassen sich als spezialisierte Fortführung der Technikethik sowie als Subdisziplinen einer digitalen Ethik, die aufgrund der Vielzahl ihrer Themen und Fragestellungen deutlich weiter gefasst ist, verstehen.<sup>18</sup> Der Sachgegenstand der Maschinenethik sind Maschinen, die sich wiederum als technische Apparaturen oder Geräte mit einem wesentlichen Bezug zur Digitalisierung und somit zur Informatik und zur Computertechnologie verstehen lassen. Maschinen herkömmlicher Art – wie sie etwa im Baugewerbe, in der Landwirtschaft, bei Transport und Verkehr zum Einsatz kommen – sind somit nicht im Blick der Maschinenethik. Als Form der angewandten Ethik fragt die Maschinenethik unter anderem, wie es zu bewerten ist, wenn Maschinen mit moralischen Fähigkeiten ausgestattet werden (könnten) und was die technischen Voraussetzungen für eine solche Ausstattung wären. Dabei gilt die Reflexion nicht nur der eigentlichen Maschine, sondern sie besitzt auch eine weiter gefasste gesellschaftliche Dimension, insofern Menschen und Gesellschaften von den Auswirkungen dieser technischen Entwicklungen und Möglichkeiten betroffen sind.<sup>19</sup>

Der Sachgegenstand der Roboterethik sind Roboter. Vermutlich werden unsere alltäglichen Vorstellung von einem Roboter durch deren tatsächliche

17 Vgl. zu den Unterscheidungen: Bendel 2019a; Loh 2019a; Loh 2019b; Misselhorn 2018: 47.

18 Das *Handbuch Angewandte Ethik* aus dem Jahr 2011 kennt bemerkenswerterweise weder die eine noch die andere Disziplin. Einschlägige Fragestellung werden allenfalls unter den Einträgen zur ›Technikethik‹ oder zur ›Informationsethik‹ behandelt. – Vgl. Stoecker et al. 2011: 170–175 bzw. 210–115. Vgl. zu Konzeptionen einer ›Digitalen Ethik‹ unter anderem: Grimm et al. 2019, Spiekermann 2019, Nida-Rümelin/Weidenfeld 2020.

19 Ob man formulieren kann, wie Oliver Bendel dies tut, dass die Maschinenethik ein Gestaltungsprinzip sei und die maschinelle Moral bzw. moralische und unmoralische Maschinen hervorbringe, wage ich doch zu bezweifeln. Überhaupt wirft seine »Grundlegung« der Maschinenethik nicht nur die ein oder andere Frage auf, sondern lässt auch intellektuelles Unbehagen aufgrund fehlender Stringenz und Systematik – etwa im Vergleich zu den systematisch durchkomponierten Darstellungen von Loh oder Misselhorn – aufkommen (Bendel 2019b).

Vielfalt in unserer Zeit übertroffen. Und viele unserer Vorstellungen lehnen sich entweder an ferngesteuerte Spielzeugroboter an, beziehen sich auf elektronische Haushalts- und Gartengeräte (Staubsauger- oder Mähroboter) oder sind geprägt durch filmische Figuren mit humanoiden Erscheinungsformen wie beispielweise in »Westworld« (1973), als der »Terminator« (1984), als »RoboCop« (1987), in »I, Robot« (2004) oder in den im Phänotyp deutlich technischeren Variante wie etwa in »Nummer 5 lebt« (1986), als »Transformers« (2007) oder als »WALL·E« (2008). Doch was genau ist eigentlich gemeint, wenn von »Roboter« die Rede ist? Ein Roboter ist zunächst als technische Einheit bzw. System zu kennzeichnen, das bestimmte Aktionen ausführen kann. Somit lässt sich ein Roboter als Akteur:in kennzeichnen. In einem präzisierten Verständnis ist ein Roboter eine sensomotorische Maschine, die über mindestens drei unterscheidbare Ebenen freier Beweglichkeit verfügt.<sup>20</sup> Das Aussehen eines Roboters kann sich als Humanoid an Statur und Antlitz eines Menschen anlehnen. Sein Aussehen bzw. seine äußere Form kann aber auch sehr maschinenhaft sein, dann etwa wenn Roboter in der Industrieproduktion oder als Haushaltsassistenten eingesetzt werden. Aus ethischer Sicht werden Roboter dann zu einem bedeutsamen Reflexionsgegenstand, wenn sie aufgrund ihrer technischen Ausstattung, ihrer Funktionseigenschaften und den Möglichkeiten der KI weithin selbstständig agieren können und somit als »autonom« handelnde Subjekte bezeichnet werden. Mit Robotern sind ganz allgemein Hoffnungen, Erwartungen, aber auch Befürchtungen verbunden. Nimmt man übergeordnete gesellschaftliche Zwecke in den Blick, so verbindet sich mit Robotern die Erwartung auf eine weitere Humanisierung der Arbeitswelt oder auf Erleichterungen und Entlastungen bei Tätigkeiten im Alltag (z. B. durch Rasenroboter, Staubsaugerroboter). Vieles davon ist bereits Alltagsrealität, nicht immer ist hier jedoch eine ausgetüftelte KI im Spiel. Die angedeuteten allgemeinen Befürchtungen verbinden sich mit Bedrohungs- und Gefährdungspotenzialen, die für den Menschen von KI und von selbstständig agierenden Maschinen oder Robotern ausgehen.

Die Philosophin Janina Loh stellt nun ihre Studien dezidiert unter die Überschrift der Roboterethik. Dabei unterscheidet sie in dieser zwei zentrale Arbeitsfelder: In dem einen Arbeitsfeld geht es um die Frage, inwiefern Roboter selbst als moralische Akteur\*innen und damit als *Subjekte moralischen Handelns* begriffen werden müssen. Mit anderen Worten: Können sie sogenannte *moral agents* sein? In dem anderen Arbeitsfeld geht es darum zu klären, inwieweit sich Roboter als *moral patients* verstehen lassen: Sind sie Wert- oder möglicherweise sogar Rechtsträger, also in einem ganz allgemeinen Sinne *Objekte moralischen Handelns*? Und wenn ihnen ein Wert zukommt: Welche mo-

20 Vgl. diesbezüglich den Beitrag von Thorsten Moos in diesem Band.

ralischen Implikationen können aus dieser Wertzuschreibung hervorgehen? Eine vergleichbare Frage stellt sich beispielsweise mit Blick auf nichtmenschliche Entitäten der Natur bzw. der natürlichen Mitwelt, also etwa hinsichtlich Pflanzen und Tieren. Die Grundeinschränkung lautet, dass diese Entitäten nicht zum moralischen Handeln im herkömmlichen Sinne in der Lage sind. Diese beiden zentralen Arbeitsfelder sind nun nicht exklusiv, sondern komplementär zu verstehen.<sup>21</sup>

Worum geht es im ersten roboterethischen Arbeitsfeld genauer betrachtet? Werden Roboter als potentielle *moral agents* betrachtet, so wird danach gefragt, ob und in welcher Weise sie zu einem eigenständigen moralischen Handeln in der Lage sind und welche Voraussetzungen hierfür erfüllt sein müssen. Über welche Fähigkeiten müssen sie verfügen, damit ihnen die Qualität eines moralischen Subjektes zugeschrieben werden kann? Moralischen Subjekten lassen sich normalerweise Eigenschaften wie Freiheit oder Autonomie als Handlungsbedingung zuschreiben, hinzu kommen kognitive und emotionale Kompetenzen.<sup>22</sup> Es scheint zumindest auf den ersten Blick fragwürdig, ob Robotern solche Eigenschaften zuzuschreiben sind. Doch erst wenn diese Eigenschaften vorhanden und infolgedessen die Voraussetzungen überhaupt erfüllt sind, lässt sich letztlich ein Handeln oder Funktionieren im engeren Sinne moralisch bewerten, erst dann wäre es gerechtfertigt von moralischen Subjekten im Sinne von Handlungsträgern zu sprechen. Wendell Wallach und Colin Allen schlagen zum Beispiel vor, allen Wesen dann Moralfähigkeit zuzuschreiben, wenn es naheliegend oder ersichtlich ist, dass sie in Situationen geraten können, in denen moralische Entscheidungen zu treffen sind.<sup>23</sup> Werden Systeme jedoch gezielt dazu programmiert, in bestimmten Situationen Entscheidungen zu treffen, ist damit noch kein im genuinen Sinne moralisches Handeln gemeint, selbst wenn die Entscheidung moralische Implikationen bzw. Folgen mit moralischer Tragweite mit sich bringt. Wenngleich die Akteursfähigkeit in ihrer moralischen Dimension alles andere als sicher gilt, so geben Szenarien und aus heutiger Sicht zumindest denkbare Möglichkeiten, Anlass genug, um ein ethisches Nachdenken über Roboter als *moral agents* bzw. moralische Subjekte plausibel und nachvollziehbar erscheinen zu lassen,

»ohne dass man sich gleich zu schließen gezwungen fühlen müsste, dass autonome artifizielle Systeme in derselben Weise wie Menschen zu moralischen Handeln befähigt seien, da sie mit den dafür nötigen Kompetenzen ausgerüstet wären.«<sup>24</sup>

---

21 Loh 2019b: 35.

22 Loh 2019b: 35.

23 Vgl. Wallach/Allen 2009.

24 Loh 2019a: 79.

Kennzeichnend ist für den roboterethischen Diskurs, dass Autonomie für zahlreiche Ansätze zur moralischen Akteursfähigkeit von Robotern zentral ist. Loh zufolge könne Autonomie auch negativ definiert werden, insofern die Abwesenheit von äußerem Zwang oder direkter äußerer Kontrolle hervorgehoben werde. Dies sei für manche bereits hinreichend, um bestimmten Maschinen, auf die diese Abwesenheit zutrefte, rudimentäre Freiheit zuschreiben zu können. Lässt sich Autonomie in dieser und in ähnlichen Verständnisweisen als ein graduelles Konzept kennzeichnen? Maschinen bzw. Roboter könnten demzufolge mehr oder weniger »autonom« sein und somit auch in einem mehr oder weniger ausgeprägten Maße handlungsfähig. Im Vergleich zum Menschen als genuin moralischem Akteur\*in wären Maschinen und Roboter als sehr viel schwächere Handlungssubjekte zu begreifen. Um einer weitergehenden Autonomie und moralischer Sensitivität eine Perspektive zu eröffnen, führen Wallach und Allen in diesem Denkkontext den Begriff der *funktionalen Moralität* im Sinne einer graduellen Zuschreibung von Kompetenzen und Fähigkeiten von Maschinen und Robotern ein. Diese funktionale Moralität beruht auf dem Prinzip der funktionalen Äquivalenz:

*»Funktionale Äquivalenz bedeutet, dass spezifische Phänomene verstanden werden ›als ob‹ sie kognitiven, emotionalen oder anderen Kompetenzen und Fähigkeiten entsprechen, und beruht auf der Unterscheidung zwischen starker und schwacher Künstlicher Intelligenz. Starke KI [...] meint Maschinen, die im genuinen Sinne des Wortes mit Intelligenz, Bewusstsein und Autonomie ausgerüstet sind. Schwache KI ist lediglich an der Simulation spezifischer Kompetenzen in artifiziellen Systemen gelegen.«<sup>25</sup>*

Wallach und Allen denken sich den Übergang von operationaler über funktionaler bis hin zu voller Moralzuschreibung grundsätzlich graduell – in Abhängigkeit der tatsächlich vorhandenen »Autonomie« und moralischen Sensitivität. Völlig offen ist und bleibt jedoch die Frage, inwiefern Roboter (oder Maschinen) irgendwann tatsächlich intelligent, bewusst oder »autonom« im Sinne der starken KI-These genannt werden können. Für Loh ist es derzeit schwer vorstellbar, »wie ein artifizielles System ein funktionales Äquivalent zu der menschlichen Fähigkeit, höherstufige Wünsche bilden zu können, entwickeln könnte.«<sup>26</sup> Dies gilt ebenso für die selbstbestimmte Angabe von Entscheidungs- und Handlungsgründen vor dem Hintergrund eines selbstgewählten moralischen Überzeugungssystems. Loh verweist noch auf weitere Differenzierungen, die es in Verbindung mit dem »Autonomie-Begriff« gebe; so unterscheidet der Philosoph Stephen L. Darwall etwa zwischen

25 Loh 2019a: 80.

26 Loh 2019a: 81.

personaler, moralischer, rationaler oder handlungsbezogener »Autonomie«.<sup>27</sup> Dies legt nun unmittelbar die Spur, um im Folgenden den Autonomiebegriff in einer philosophisch-ethischen Perspektive genauer zu beleuchten.

### 3 Die philosophisch-ethische Konzeptualisierung von Autonomie

Wie bereits dargelegt findet die Verwendung des Attributs ›autonom‹ bzw. des Substantivs ›Autonomie‹ in den maschinenethischen und roboterethischen Diskursen eine regelmäßige und, wie ich kritisch anmerken möchte, oftmals eine allzu selbstverständliche Verwendung, die sich offenkundig etabliert hat. Da ich gerade diese Selbstverständlichkeit aufgrund semantisch-konzeptioneller Bedenken infragestellen und schlussendlich diese Verwendung des Autonomiebegriffs zurückweisen möchte, auch und gerade wegen der weiteren ethischen Implikationen wie etwa die Anbindung eines Verantwortungskonzeptes an den Begriff der Autonomie, werde ich mich in diesem Abschnitt mit einer systematischen Konzeptualisierung von Autonomie befassen. Dabei geht es mir vor allem um ein gehaltvolles normatives Verständnis von Autonomie. In den nachfolgenden Ausführungen hierzu werde ich mich in erster Linie auf die instruktiv-systematische Darstellung des ethischen Konzepts von Autonomie beziehen, wie es die Philosophin Beate Rössler in einer ihrer neueren Schriften fundiert und differenzierend ausgearbeitet hat.<sup>28</sup>

Im Rahmen ihrer begrifflichen Klärung betont Rössler, dass Autonomie für uns Menschen deshalb Bedeutung hat,

»weil wir für unser Leben und für einzelne Handlungen nur Verantwortung übernehmen können, wenn wir sie – zumeist – selbst bestimmt haben und es tatsächlich in einem emphatischen Sinne die eigenen Handlungen sind, die wir vollziehen, die eigenen Pläne, die wir verfolgen, und Vorhaben, die wir umzusetzen trachten. Würden wir manipuliert oder gezwungen, dann könnten wir nicht aus eigenen Gründen handeln, wären es nicht unsere eigenen Werte und Überzeugungen, die den Rahmen unserer Handlungen und Vorhaben darstellen. Mehr noch, wir könnten uns nicht als verantwortlich verstehen für unser Leben als unser eigenes, und wir fühlten uns gegebenenfalls entfremdet von uns selbst.«<sup>29</sup>

27 Vgl. Loh 2019a: 81.

28 Rössler 2019.

29 Rössler 2019: 29 f.

Rössler nimmt bereits hier vorweg, worauf ihre Studie unter anderem hinausläuft: Nämlich auf die logisch-korrespondierende Verbindung zwischen Autonomie zum einen und Verantwortung zum anderen. Autonomie ist eine notwendige Voraussetzung für die Zurechnung bzw. Übernahme moralischer Verantwortung. Einem Individuum kann in einem moralischen Sinne nur Verantwortung zukommen, wenn es in seinem Entscheiden und Handeln in einem ethisch normativen Sinne autonom ist. Bevor jedoch die Frage nach der moralischen Verantwortung noch etwas genauer in den Blick genommen wird, gilt unsere Aufmerksamkeit zunächst dem grundlegenden Verständnis von Autonomie.

Ganz elementar lässt sich Autonomie als individuelle Selbstbestimmung beschreiben. Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung ist insbesondere deshalb von Wert und Bedeutung für uns, weil sie sich konstitutiv erweist sowohl für die Selbst- als auch für die Weltaneignung. Zu dieser Selbstbestimmung gehört, »dass wir darüber nachdenken können, was wir wirklich wollen im Leben, dass wir uns reflektierend zu unseren Wünschen und Überzeugungen verhalten können.«<sup>30</sup> Die individuelle Selbstbestimmung wichtiger Dimensionen des Lebens ist die leitende Idee für ein ethisches Verständnis von Autonomie.<sup>31</sup> Diese ist als normatives Ideal nicht nur konstitutiv für unser eigenes Selbstverständnis, sondern – zumindest im Kontext westlich-liberaler Gesellschaften – auch für unsere grundlegende Vorstellung von Recht und Politik.<sup>32</sup> Und nur wenn wir eine klare Vorstellung von Selbstbestimmung haben, können wir auch das Misslingen und Scheitern von Selbstbestimmung beschreiben: »Nur in ihrem Kontrast zur normativen Idee von Autonomie können Kontingenzen, Verpflichtungen, psychologische Unfähigkeit und strukturelle Hindernisse als solche beschrieben werden.«<sup>33</sup> Die Möglichkeit zu einem autonomen Leben schließt nicht aus, dass es Situationen in unserem Leben gibt, die wir gerade nicht gewählt haben und die von Schicksal, Zufall oder Unvorsichtigkeit geprägt sind.<sup>34</sup> Rössler betont zudem, dass »Ambivalenzen, Selbstentfremdung, Intransparenz des eigenen Selbst, autonomieerschwerende oder -verhindernde Strukturen« zu unserem autonom gelebten Alltag dazugehören und uns mit Spannungen konfrontieren.<sup>35</sup> Die Konfrontation mit den Kontingenzen und sozialen Komplikationen des eigenen Lebens kann letztlich

---

30 Rössler 2019: 21, 15.

31 Rössler 2019: 21.

32 Rössler 2019: 13, 21.

33 Rössler 2019: 21.

34 Rössler 2019: 14.

35 Rössler 2019: 21.

soweit führen, dass Zweifel an dessen Bestimmbarkeit aufkommen können.<sup>36</sup> Ein autonomes, selbstbestimmtes Leben bildet Rössler zufolge die Voraussetzung zu einem gelingenden Leben. Ein heteronomes, fremdbestimmtes Leben könnte niemals zu einem gelungenem, guten Leben führen.<sup>37</sup>

In ihrer begrifflichen Ermittlung und konzeptionellen Entwicklung des Autonomiebegriffs geht Rössler auf verschiedene Theorieansätze im Autonomiediskurs ein. Sie unterscheidet dabei zwischen einer prozeduralen, internalistischen, historischen und relationalen Theorie der Autonomie im Rekurs auf unterschiedliche philosophische Autor:innen. Überdies sind weitere Unterscheidungen festzuhalten und mit Hinweischarakter kurz zu notieren: Nämlich die Unterscheidung zwischen einem lokalen und globalen Begriff von Autonomie, zwischen einer kategorischen und graduellen Zuschreibung von Autonomie sowie zwischen moralischer und personaler Autonomie. Das sind zumindest Fährten, die es sich im Kontext der Roboterethik bzw. Maschinenethik weiterzuerfolgen lohnen könnte. Aus der Konzeption des Autonomiebegriffs bei Rössler lassen sich meines Erachtens die folgenden Voraussetzungen, die für einen ethisch gehaltvollen Autonomiebegriff gegeben sein müssen, herausgreifen: Im Anschluss an Immanuel Kant die Zuschreibung von Würde und Vernunft an das moralische Subjekt, sodann die Fähigkeit einen eigenen Willen auszubilden, das Selbstverständnis sich als autonom zu begreifen, die Fähigkeit Gründe für autonomes Entscheiden und Handeln anzugeben und eine selbstevaluative Haltung einzunehmen sowie dialogisch-kontextuell moralische Überzeugungen zu konstituieren. Diese Merkmale lassen sich noch erweitern und ergänzen durch Begriffe wie Selbstachtung, Authentizität, Rationalität und Kohärenz sowie durch die Fähigkeit zur Planung von Projekten und Vorhaben.<sup>38</sup> Für Rössler ist autonomes Handeln stets ein Handeln auf der Basis von Gründen und nicht einfach nur auf der Basis von wie auch immer entstandenen Wünschen bzw. Wahloptionen.<sup>39</sup>

Mit Blick auf Maschinen und Roboter lässt sich meines Erachtens kein authentisch selbstbestimmtes Entscheiden und Handeln im Sinne von Rösslers Autonomiekonzeption erkennen – entgegen aller klugen und weitsichtigen Reflexionen, die es zu dieser zumindest denkbaren Möglichkeit gibt. Was wir bei Robotern und Maschinen bis in die Gegenwart hinein antreffen, ist kein selbstbestimmtes Handeln, sondern letztlich ein programmiertes und damit manipuliertes »Entscheiden«, »Wählen« und »Agieren«. Kommen wir zu abschließenden Überlegungen.

---

36 Rössler 2019: 20.

37 Rössler 2019: 13.

38 Rössler 2019: 43–57.

39 Rössler 2019: 50.



#### 4 Künstliche Intelligenz und die Notwendigkeit einer neuen Ethik? – Ein Fazit in fünf Thesen

Wie deutlich geworden sein dürfte, werden mit großer Selbstverständlichkeit in den Diskursen sowohl der Maschinenethik als auch der Roboterethik ethische Kernbegriffe wie Moral, Verantwortung, Freiheit oder Autonomie verwendet. Die vorausgehenden Ausführungen haben sich vor diesem Hintergrund in besonderer Weise mit dem Autonomiebegriff und damit verbunden auch andeutungsweise mit der Konzeption moralischer Verantwortung befasst. In den folgenden fünf Thesen werde ich versuchen, sowohl ein Fazit als auch Perspektiven für die weitere Auseinandersetzung zu formulieren.

*These 1:* Die Verwendung des Begriffs ›autonom‹ in der Rede von KI-gesteuerten Systemen, die gemeinhin als Maschinen oder Roboter bezeichnet werden, ist aus philosophischer Perspektive inadäquat und damit irreführend.<sup>40</sup> Der Begriff suggeriert ein moralisch-qualitatives selbstbestimmtes Handeln, das zu weiteren ethischen Implikationen wie etwa der Zuschreibung moralischer Verantwortung führt, das de facto aber nicht gegeben ist.<sup>41</sup> Problematisch ist, dass sich diese Verwendung von ›autonom‹ bzw. ›Autonomie‹ fest etabliert hat und zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Offenkundig besteht hier ein semantischer Dissens. Angezeigt wäre etwa gut begründet der Rede von »hochautomatisierten autoregulativen« Systemen zu folgen, wie dies in der jüngst erschienen EKD-Denkschrift »Freiheit digital« in bewusst-kritischer Abgrenzung zum Begriff »autonom« praktiziert wird.<sup>42</sup>

*These 2:* Mit der Relevanz eines ethisch gehaltvollem Autonomieverständnis steht und fällt die Bedeutung bzw. Zuschreibung von Verantwortung – auch und insbesondere der Ausdifferenzierungen in Konzeptionen der Verantwortung wie Zuschreibbarkeit und Zurechnungsfähigkeit. Erst wenn ein moralisches Subjekt wirklich autonom entscheidet und handelt, erst und nur dann, ist es für sein Entscheiden und Tun wirklich moralisch verantwortlich.

*These 3:* Auch bei nicht vorhandener Autonomie von Maschinen und Robotern, macht es Sinn über differenzierende Verantwortungskonzeptionen nachzudenken und Perspektiven zu entwickeln, da für die Aktionswirkungen von

---

40 Arkin, der für »autonome« Waffensysteme plädiert, betont, dass er sein Autonomieverständnis der Robotik entnommen habe und nicht auf dessen philosophisch-ethischer Bedeutung abhebe. Arkin 2014, 11 Fn. 1.

41 Vgl. hierzu Rössler 2019: 387 ff.

42 Evangelische Kirche in Deutschland 2021: 133 f.

Maschinen und Robotern letztlich von einem bestimmbareren Verantwortungssubjekt, das zu wirklichen, moralisch qualifizierbaren Handlungen in der Lage ist, moralische Verantwortung übernommen werden muss. Interessant und zu weiterer Reflexion einladend ist der Gedanke, Verantwortungnetzwerke zu entwickeln, die den Beteiligten je nach Grad ihrer Mitwirkung graduell Verantwortung zuschreiben lassen.<sup>43</sup>

*These 4:* Wie sich zeigt, ist es nicht erforderlich eine »neue Ethik«, die eine Zäsur zur bisherigen Prinzipien- und angewandten Ethik darstellen würde, zu etablieren. Was jedoch erkennbar geworden sein dürfte, ist, dass technische Entwicklungen nach wie vor zu neuen Herausforderungen für Mensch und Gesellschaft führen, die nach ethischen Erkundungen, Klärungen und letztlich Orientierungen verlangen. Offenkundig bedarf es grundsätzlich bei moralischen Herausforderungen durch neue Techniken in der Auseinandersetzung und Reflexion einer hohen Aufmerksamkeit für die Semantik ethischer Begriffe und ihrer präzisen Verwendung, um Missverständnisse, Ungenauigkeiten und ungewollte Folgeprobleme zu vermeiden. Die ethischen Erkundungen und Reflexionen der Gegenwart beziehen auch zukünftig Denkbare und Mögliches mit ein; das ist keine überflüssige Übung, sondern von wichtigem heuristischen und prospektiven Wert, vergleichbar mit dem Denken in Extremen.

*These 5:* Über die konkreten ethischen Herausforderungen und metaethischen Klärungen im Kontext von Maschinenethik und Roboterethik hinaus, rückt eine Frage immer mehr in den Mittelpunkt, nämlich das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine – hier ist ein grundlegender und vielseitiger interdisziplinärer Diskurs gefordert, der allenfalls am Anfang steht. Kaum verwunderlich daher, dass der Deutsche Ethikrat erst jüngst eine Arbeitsgruppe unter diesem Titel eingerichtet hat. Auf deren Erkenntnisse und Ergebnisse darf man schon jetzt gespannt sein.<sup>44</sup> Dies soll jedoch keinesfalls zur Passivität und zum Abwarten einladen. Vielmehr ist Mit- und Vordenken gefordert.

---

<sup>43</sup> Loh 2019a: 88.

<sup>44</sup> Siehe: <https://www.ethikrat.org/anhoerungen/kuenstliche-intelligenz-und-mensch-maschine-schnittstellen/>.

## Literaturverzeichnis

- Arkin, Ronald C. 2014: Vollautonome Waffensysteme und Kollateralsoffer. In: Ethik und Militär. Kontroversen der Militäretik und Sicherheitskultur, hg. v. Bock, Veronika u. a. 2014/1, 3–12.
- Bendel, Oliver 2019a: Einleitung. In: Bendel, Oliver (Hg.): Handbuch Maschinen Ethik. Wiesbaden, Springer VS: 1–10.
- Bendel, Oliver 2019b: Wozu brauchen wir die Maschinenethik? In: Bendel, Oliver (Hg.): Handbuch Maschinen Ethik. Wiesbaden, Springer VS: 13–32.
- Brand, Lukas 2018: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteurin. Regensburg, Pustet.
- Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) 2021: Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig, EVA. <https://www.ekd.de/freiheit-digital-63984.htm> (aufgerufen am 30.06.2021).
- Grimm, Petra/Keber Tobias O./Zöllner, Oliver 2019: Digitale Ethik. Leben in vernetzten Welten. Stuttgart, Reclam.
- Hubig, Christoph 2011: Technikethik. In: Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise (Hg.) 2011: Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart, Metzler: 170–175.
- Lenzen, Manuela 2018: Künstliche Intelligenz. Was sie kann & Was uns erwartet. München, Beck.
- Lenzen, Manuela 2020: Künstliche Intelligenz. Fakten, Chancen, Risiken. München, Beck.
- Loh, Janina 2019a: Maschinenethik und Roboterethik. In: Bendel, Oliver (Hg.): Handbuch Maschinen Ethik. Wiesbaden, Springer VS: 1–10. 75–93.
- Loh, Janina 2019b: Roboterethik. Eine Einführung. Berlin, Suhrkamp.
- Mainzer, Klaus 2019: Künstliche Intelligenz – Wann übernehmen die Maschinen? 2. Aufl. Wiesbaden, Springer VS.
- McEwan, Ian 2019: Maschinen wie ich. Zürich, Diogenes.
- Misselhorn, Katrin 2018: Grundfragen der Maschinenethik. 2. Aufl. Stuttgart, Reclam.
- Misselhorn, Katrin 2021: Künstliche Intelligenz und Empathie. Vom Leben mit Emotionserkennung, Sexrobotern und Co. Stuttgart, Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld Nathalie 2020: Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München, Piper.
- Precht, Richard David 2020: Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens. München, Goldmann.
- Ramge, Thomas 2018: Mensch und Maschine. Wie Künstliche Intelligenz und Roboter unser Leben verändern. Stuttgart, Reclam.

- Rössler, Beate 2019: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin, Suhrkamp.
- Simanowski, Roberto 2020: *Todesalgorithmus. Das Dilemma der künstlichen Intelligenz*. Wien, Passagen.
- Spiekermann, Sarah 2019: *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert*. München, Droemer.
- Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise (Hg.) 2011: *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart, Metzler.
- Wallach, Wendell/Allen, Colin 2009: *Moral machines. Teaching robots right from wrong*. New York/Oxford, University Press.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Hofheinz, Marco (Hg.) 2019: *Unbemannte Waffen und ihre ethische Legitimierung*. Wiesbaden, Springer VS.
- Woopan, Christiane/Jannes, Mark (Hg.) 2019: *Roboter in der Gesellschaft. Technische Möglichkeiten und menschliche Verantwortung*. Wiesbaden, Springer VS.

# Digitaler Animismus

## Theologische Bemerkungen zu einer Ethik der Digitalisierung<sup>1</sup>

Thorsten Moos

**Hashtags** #Ethik #Theologie  
#Anthropologie #Wahrnehmung  
#Animismus #Subjekt #Mensch/Maschine

**Abstract** Der Aufsatz entfaltet eine Ethik der Digitalisierung unter der Perspektive eines digitalen Animismus. Ausgangspunkt ist die Beobachtung lebensweltlichen wie theoretischen Zuschreibung von Subjektqualitäten an digitale Technologien. In einer kulturtheoretischen Skizze des Animismusbegriffs wird diese Beschreibung zugespitzt auf Praktiken der Subjektivierung und Desubjektivierung in Interaktionen. Auf dieser

praxistheoretischen Grundlage werden Elemente einer Ethik der Digitalisierung entfaltet. Ihr zentrales Kriterium ist, dass Praktiken in der Interaktion von Mensch und Maschine nicht entwürdigen und mithin nicht die Subjektqualität des Menschen beeinträchtigen dürfen. Dieses wird an den Anwendungsbeispielen autonomen Fahrens, professioneller Expertensysteme und antropomorpher Roboter entfaltet. Der Beitrag schließt mit der theologischen Einordnung einer nicht-animistischen Ethik auf der Grundlage eines christlichen Person- und Freiheitsbegriffs.

---

1 Grundlage für diesen Beitrag ist eine im Jahr 2020 gehaltene Probevorlesung. Der Vortragstil ist weitgehend beibehalten.

## 1 Problemexposition

»Amazon Echo ist magisch: Es ist dabei, mein Kind in ein Arschloch zu verwandeln.« Unter diesen rüden Titel berichtet ein Vater in seinem Blog, der Sprachassistent, der auf den Namen »Alexa« hört und stets freundlich zu Diensten ist, habe seiner Tochter beigebracht, dass sie auf Befehl alles bekomme, was sie wolle. Sie müsse nicht Bitte und Danke sagen, sie müsse ihren Willen nur *deutlich artikulieren*. So agiere seine Tochter nun auch gegenüber dem Rest der Familie. Sein Vorschlag zur Rettung der Familienmoral: ein Kindermodus, bei dem das Gerät nicht schon auf »Alexa«, sondern erst auf »Alexa, bitte ...« reagiert.<sup>2</sup>

»Amazon Echo ist magisch«: Entgegen Max Webers klassischer Diagnose von der Entzauberung der Welt in der technisch-rationalen Moderne scheint sich unsere Welt durch Technik wieder zu verzaubern. Sie füllt sich mit eigenartigen Apparaten, die offenbar nicht bloße Dinge sind, die sich »- im Prinzip – durch Berechnen beherrschen«<sup>3</sup> ließen, sondern die *Subjektqualitäten* aufzuweisen scheinen. Sie treten uns gegenüber, reagieren, kommunizieren und entscheiden vermeintlich selbstständig, verfolgen scheinbar Ziele und gehen emotionale Bindungen ein. Sie scheinen also Subjekte des Denkens, Fühlens und Handelns zu sein oder wenigstens in Richtung darauf zu stehen, dies eines Tages zu werden. Das ist ethisch relevant, wie ich an drei Beispielen zeigen will.

(1.) *Autonomes Fahren*: Wenn Autos künftig nicht nur durch Fahrassistenzsysteme die FahrerIn unterstützen, sondern (unter bestimmten Bedingungen oder generell) ohne menschlichen Eingriff und Überwachung fahren, kann es sein, dass sie in kritische Situationen geraten. Angenommen, ein tödlicher Unfall ist nicht mehr zu vermeiden, und die Steuerelektronik könnte nur noch bestimmen, ob die junge Familie oder der ältere Herr neben ihr getötet wird, wie soll sie entscheiden? Und wie bei einer jungen Frau versus zwei älteren Herren, oder versus drei Hunden? Das Auto müsse, heißt es, mit einem Ethikmodul ausgestattet sein, das im Falle eines solchen sogenannten *Trolley-Problems* eine moralisch angemessene Entscheidung trifft.<sup>4</sup>

2 »You see, the prompt command to activate the Echo is ›Alexa...‹ not ›Alexa, please.‹ And Alexa doesn't require a ›thank you‹ before it's ready to perform another task. Learning at a young age is often about repetitive norms and cause/effect. Cognitively I'm not sure a kid gets why you can boss Alexa around but not a person. At the very least, it creates patterns and reinforcement that so long as your diction is good, you can get what you want without niceties.« (Walk 2016).

3 Weber 1994: 9.

4 Vgl. Joachim Damasky, in: Deutscher Ethikrat 2017: 48–51; Kappel et al. 2019; Dabrock 2017.

(2.) *Expertensysteme zur Unterstützung professioneller Entscheidungen*: Ein medizinisches Expertensystem kennt alle weltweit dokumentierten Behandlungsverläufe zu einer bestimmten Erkrankung und macht daraus einen Behandlungsvorschlag. Welche Kriterien werden dabei angelegt? Ähnliche Systeme übernehmen die Vorauswahl von Bewerber:innen für einen Arbeitsplatz oder geben in einer Versicherung Empfehlungen zur Entscheidung über Schadensfälle. Wie bringt man solchen technischen Systemen menschliche Moral bei?

(3.) *Anthropomorphe Roboter*: Diese interagieren, mindestens im Versuchsstadium, bereits mit Menschen: beispielsweise als hilfreiche Hand für Menschen mit Unterstützungsbedarf (*Care-o-bot*),<sup>5</sup> oder, in der Bildschirmversion, zur Erleichterung der Mensch-Maschine-Kommunikation für Menschen mit kognitiven Einschränkungen (*BILLIE*).<sup>6</sup> Wie können sie angemessen auftreten, wie offensiv oder wie zurückhaltend sollen sie etwa auf menschliche Gefühlsäußerungen eingehen? Auch das ist eine ethisch relevante Frage.

Es bedarf also einer Ethik des Digitalen. Doch wo ist diese anzusetzen? Der katholische Theologe Lukas Brand unterscheidet in seinem Buch »Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure« drei Formen solcher Ethik. Unter *Technikethik* versteht er eine Ethik menschlichen, durch Technik erweiterten Handelns – also eine Ethik menschlicher Subjekte im herkömmlichen Sinne. Unter *Ingenieursethik* versteht er hingegen eine in Algorithmen übersetzte, also einprogrammierte Ethik für vorhersehbare Situationen. Als Beispiel dient ein Rasenmäherroboter, der mithilfe von Sensoren die Verletzung spielender Kinder vermeidet. Darüber hinaus plädiert Brand für eine *Maschinenethik*, die den Roboter auch in unvorhergesehenen Situationen zum moralischen Akteur macht. Eine solche könne nur etabliert werden durch moralisches Erfahrungslernen des Roboters, in Form einer künstlichen Tugendbildung des selbstlernenden Systems. Wenn die Maschine zum handelnden Akteur geworden ist, muss sie konsequenterweise auch zum *moralischen Akteur* werden.<sup>7</sup>

Das klingt nach Science-Fiction; es grüßt der Doktor bei *Star Trek*, das Hologramm mit den ethischen Subroutinen. Da es jedoch ernst gemeint ist, schleicht sich Unbehagen ein. Eine solche Betrachtung verdankt sich Julian Nida-Rümelin und Nathalie Weidenfeld zufolge einem Kategorienfehler. Menschen können Gründe abwägen und damit ethische Entscheidungen treffen; Maschinen, ganz gleich wie komplex sie konstruiert sind, können allenfalls

5 Vgl. Friele et al. 2018; Manzeschke 2018a.

6 Vgl. Birgit Graf, in: Deutscher Ethikrat 2017: 70–74; Dietrich et al. 2018; Dietz 2014; Henne 2019: 279–300; Manzeschke 2019.

7 Vgl. Brand 2018.

mechanisch kalkulieren und insofern Intelligenz wie Moral lediglich simulieren. Nur Menschen sind Subjekte; das Unternehmen einer Maschinenethik ist mithin gegenstandslos.<sup>8</sup>

Doch auch solche Debattenhygiene *ex cathedra* vermag kaum zu überzeugen. Sie kann die Beharrlichkeit der Frage, inwieweit ein digitales System nicht doch ein Subjekt ist – *Wie soll das Auto denn nun entscheiden?* – nicht rekonstruieren. Eine Ethik des Digitalen hat demgegenüber zweierlei zu tun: Sie hat zu analysieren, was es mit der zugeschriebenen Subjektqualität digitaler Systeme auf sich hat, und sie hat zu entfalten, was das ethisch bedeutet. Sie muss mithin klären, was der angemessene Ort und was die richtigen Fragen einer digitalen Ethik hinsichtlich möglicher digitaler Subjekte sind.<sup>9</sup>

Dazu will ich im Folgenden ein paar Überlegungen vorstellen. Zunächst skizziere ich einen theoretischen Rahmen für die Beschreibung des Phänomens unter dem Stichwort des digitalen Animismus (2.). Anschließend entfalte ich eine Ethik, die sich auf animistische Praktiken fruchtbar beziehen kann. Das muss, so meine zentrale These, eine selbst nicht-animistische Ethik sein (3.). Diese prüfe ich an den bereits genannten Anwendungsbeispielen (4.). Ich schließe mit einigen Bemerkungen, die den theologischen Charakter des Unternehmens offenlegen (5.).

## 2 Kulturtheoretische Analyse: Digitaler Animismus

Der Terminus »Animismus« hat die typische Begriffsgeschichte einer kulturwissenschaftlichen Vokabel. Er kommt aus der Ethnologie des späten 19. Jahrhunderts: Der britische Ethnologe und Religionswissenschaftler Edward Burnett Tylor bezeichnet damit eine niedrige Stufe der religiösen Evolution, wie sie sich bei »primitiven« Völkern finde: den Glauben an die Beseeltheit der Natur.<sup>10</sup> Diese Theorie hat ihre Kritik nicht überlebt.<sup>11</sup> Erst im späten 20. Jahrhundert wurde der Terminus des Animismus unter postkolonialen Bedingungen reanimiert. So bemüht sich der französische Anthropologe und

---

8 Vgl. Nida-Rümelin/Weidenfeld 2018. Auf dieser Linie auch Weber 2019. Weiter dazu Thimm/Bächle 2019: 82, die den problematischen Charakter solcher Zuschreibungen konstatieren, aber die Verwendung des Terminus Autonomie und Moralität an dieser Stelle nicht rundheraus ablehnen. Hubig 2019 differenziert zwischen operationaler, strategischer und moralischer Autonomie.

9 Selbstverständlich gibt es eine Vielzahl weiterer Themen einer theologischen Ethik der Digitalisierung. Prominent ist hier etwa das Thema der Medienethik behandelt worden; vgl. Ulshöfer/Wilhelm 2019.

10 Vgl. Tylor 1871.

11 Vgl. Lanczkowski 1984.



Levi-Strauss-Schüler Philippe Descola um eine nicht-denunziatorische Wahrnehmung von Ontologien, die eben nicht wie der Westen dualistisch trennten zwischen menschlichen und nichtmenschlichen, intentionalen und mechanischen, handlungsfähigen und handlungsunfähigen Entitäten.<sup>12</sup>

Doch auch im »Westen« hat man Animismus ausgemacht. Zunächst geschah das wiederum in einem Evolutionsschema: Der Entwicklungspsychologe Jean Piaget hat damit eine Stufe der kognitiven Entwicklung von Kleinkindern bezeichnet, in der diese auch der Dingwelt Bewusstsein zusprechen.<sup>13</sup> Kulturwissenschaftlich interessant wurde der Begriff dann als Exponent der These, auch für westliche Menschen seien viele natürliche und technische Dinge mehr als bloßes *Zeug* mit lediglich funktionaler Bedeutung.<sup>14</sup> Gerade hochstufige technische Artefakte wie Autos oder Smartphones hätten für die, die mit ihnen umgehen, eigendynamische, subjekthafte Qualitäten. Teils erschienen sie als Erweiterungen des eigenen Leibes – »Personen-Dinge«<sup>15</sup> –, teils als geliebte und begehrte Gegenüber,<sup>16</sup> zuweilen geradezu mit magischer oder quasi-göttlicher Qualität.<sup>17</sup> »Techno-Animismus« hat man das genannt.<sup>18</sup>

Im Hintergrund stehen dabei soziologische und philosophische Großtheorien wie die Aktor-Netzwerk-Theorie,<sup>19</sup> der Neue Materialismus<sup>20</sup> oder zuwei-

12 Vgl. Descola 2013.

13 Piaget 1926. Hans Zullinger entfaltet das am Beispiel eines Kindes, das mit einem Holzscheit spielt: »Das mit dem Scheit spielende Kind hält das, was wir als sein ›Spielzeug‹ auffassen, für ein lebendiges Kind, das es pflegt. Nur dann, wenn wir dies begriffen haben, können wir uns in das ›spielende‹ Kind einfühlen und eindenken und verstehen, daß es um sein Scheit Tränen der bittersten Trauer weint, höchste Freuden und tiefstes Herzeleid empfinden kann.« (Zullinger 1967: 14 f.)

14 Vgl. etwa für die Literaturwissenschaften Böhme 2016 und für die Medien- und Designwissenschaften Dörrenbächer/Plüm 2016. »Es gibt keine animistischen und nicht-animistischen Gesellschaften, und es kann sie auch nicht geben. Es gibt nur verschiedene Arten der Organisation von Differenzen und des Umgangs mit Grenzen, die wiederum verschiedene Arten der Kanalisierung des Animismus und des Umgangs mit dem Ausgeschlossenen und nicht Äußerungsberechtigten nach sich ziehen.« (Franke 2011: 26, zitiert nach Dörrenbächer 2016: 14)

15 Vgl. Böhme 2016. Zur Verschmelzung von Mensch und Maschine vgl. auch Haraway 1995; Irrgang 2005.

16 Die Designwissenschaftlerin Judith Dörrenbächer fasst zusammen: »Insbesondere vor dem Hintergrund der aktuellen technologischen Entwicklung fällt auf, dass den Dingen doch etwas Unsichtbares aber Aktives – etwas Seelenähnliches – inne wohnt. [...] Die zunehmende Lern- und Entscheidungsfähigkeit von technologischen Artefakten irritiert auf einer weiteren Ebene die Grenzen zwischen beseletem Menschen und unbeseletem Ding. [...] Nicht nur die einzelnen technologischen Dinge, sondern auch die gegenwärtigen technoökologischen Infrastrukturen irritieren die alte Vorstellung einer passiven Dingwelt.« (Dörrenbächer 2016: 10 f.) Vgl. auch Gabriel 2017: 27.

17 Vgl. Roland Barthes über den Citroën DS und dazu Böhme 2016.

18 Davis 2015.

19 Vgl. Latour 2007.

20 Vgl. Barad 2012.

len auch ein starker Naturalismus.<sup>21</sup> Sie richten sich bei aller Verschiedenheit gegen einen gemeinsamen Feind: René Descartes' dualistische Metaphysik, die ihre scharfe Unterscheidung zwischen einer denkenden, subjektfähigen und einer ausgedehnten, dinglich-maschinellen, zum Objekt verurteilten Substanz dem modernen westlichen Denken aufgeprägt habe. Das entpuppe sich aber als Selbsttäuschung. »Wir sind«, so heißt es bei Bruno Latour, in Wahrheit »nie modern gewesen.«<sup>22</sup> So gelte es, die Vernetzung und Verschränkung, kurz: die Relationalität alles Seienden wie auch den eigenständigen und handlungsmächtigen Charakter von Naturdingen wie technischen Artefakten anzuerkennen. In diesen Theoriewelten kommt es zu interessanten Koalitionen von kapitalismuskritischen, feministischen, ökologischen und postkolonialen Impulsen einerseits mit technikeuphorischen bis transhumanistischen Impulsen andererseits.

Mir geht es im Folgenden nicht um die weltanschauliche Frage »Wie hältst Du's mit Descartes?«, sondern um die Wahrnehmung von Phänomenen, die sich mit dem Animismusbegriff beschreiben lassen. Dafür leistet der Begriff zweierlei. Erstens kommt mit seiner Hilfe nicht allein die subjekthafte Qualität von (insbesondere technischen) Dingen in den Blick, sondern die Korrelation zwischen dem Status der Maschine und dem Status des Menschen. Wer über ›subjekthafte‹ Technik spricht, spricht gleichzeitig auch über das Subjektsein des Menschen. Digitaler Animismus ist eine mindestens implizite Anthropologie.<sup>23</sup>

Und zweitens geht es in vielen Beschreibungen trotz aller ontologisierenden Redeweise prominent um Praktiken. So betont die Designwissenschaftlerin Betti Marenko, Beseeltheit komme nicht Dingen an sich zu, sondern entstehe in der Interaktion.<sup>24</sup> Der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme weist darauf hin, dass der magische Charakter durch Aktionen immer wieder neu ins Werk gesetzt werden müsse.<sup>25</sup> In dieser Perspektive ist es weniger interessant, ob ein selbstfahrendes Auto oder ein lernender Roboter ›tatsächlich‹ Subjekte sind und entscheiden. Vielmehr sind die sozialen Praktiken interessant, in denen sie als Subjekte – oder als bloße Dinge oder als etwas dazwischen<sup>26</sup> – behandelt werden.<sup>27</sup> Der Blick richtet sich damit auf Praktiken der

---

21 Vgl. Kneer 2016.

22 Latour 2019.

23 Zum Begriff der impliziten Anthropologie vgl. Stoellger 2019: 5.

24 Vgl. Marenko 2014, nach Dörrenbächer 2016: 15.

25 Vgl. Böhme 2016 und dazu Dörrenbächer 2016: 17.

26 Solche Zwischenentitäten haben unterschiedlichste Bezeichnungen erhalten: Hybride, Mischwesen, Quasi-Objekte, Monstren, Cyborgs etc.; dazu vgl. Latour 2019: 64 f.; 70.

27 Zu sozialen Praktiken vgl. Reckwitz 2003; zur Subjektivierung Alkemeyer 2013.

Subjektivierung und Desubjektivierung technischer Artefakte, und, zusammen mit der ersten Einsicht, zugleich auf Praktiken der Subjektivierung und Desubjektivierung von Menschen, die mit ihnen umgehen. Denn auch bei menschlichen Individuen ist keineswegs klar, ob sie in bestimmten Situationen tatsächlich als Subjekte ins Werk gesetzt sind oder nicht. Das ist das an Autoren wie Andreas Reckwitz und Thomas Alkemeyer geschulte Analyseinstrument, das ich im ethischen Interesse vorschlage: das Studium der Praktiken der Hervorbringung (und Aberkennung) von Subjektqualität<sup>28</sup> bei Dingen und Menschen im Umgang mit digitalen Systemen. Eben das soll hier unter digitalem Animismus verstanden sein.

Für die einleitend genannten drei Beispiele kommen damit insbesondere folgende Aspekte in den Blick:

(1.) Im Fall von anthropomorphen Pflegerobotern gilt es zu eruieren, ob und in welcher Weise diese von Gepflegten als Subjekte behandelt werden. Werden sie über unmittelbar Funktionales hinaus angedredet? In welchen Kategorien wird über den Roboter gesprochen? Hat er einen Namen, ein Geschlecht? Entsprechend wäre zu ermitteln, ob es auf Seiten der Gepflegten zu einer Stärkung von Subjektqualitäten kommt, etwa indem der Handlungsspielraum erweitert und Selbstmächtigkeit erfahren wird, oder zu einer Schwächung, etwa in der Erfahrung von Bevormundung.

(2.) Für Expertensysteme im Arbeitsumfeld wäre zu fragen, ob und wie sich die Stellung des professionellen Subjekts (der Anwältin, des Arztes, der Facharbeiterin) in den beruflichen Alltagspraktiken infolge der Einbeziehung technischer Systeme verändert. Inwieweit geht etwa eine Steigerung technischer mit einem Verlust an professioneller Handlungsmacht einher? Hier spielen Ökonomie und Recht eine wesentliche Rolle: so, wenn die menschliche Akteurin sich schon deswegen an die technisch ermittelten Vorschläge hält, um später nicht für Misserfolge haftbar zu sein.<sup>29</sup>

(3.) Beim selbstfahrenden Auto ist es von Belang, ob und von wem dieses als Subjekt mit eigenen Entscheidungen behandelt wird: von der menschlichen Fahrerin (die sich möglicherweise nicht mehr in der Verantwortung fühlt), von den übrigen Insassen, vom Rechtssystem, das das Auto vielleicht eines Ta-

---

28 Dabei sind nicht nur Praktiken der Selbstkonstitution als Subjekt, sondern auch der Fremdkonstitution (»von außen«) im Blick. Daher wäre es auch möglich, nicht von Subjektivierungs-, sondern von Personalisierungspraktiken zu sprechen. Im Folgenden wird jedoch der Subjektivierungsbegriff verwendet, weil dieser eingeführter ist.

29 Vgl. Friele et al. 2018: 57.

ges als »E-Person« behandeln wird,<sup>30</sup> oder auch von einer Ethik, die kritische Fahr Situationen als moralische Dilemmata rekonstruiert. Auch solche rechtlichen und ethischen Zuschreibungen sind potentielle Subjektivierungspraktiken: Das Auto wird zur rechtlichen Person oder zum moralischen Subjekt. Während im Recht aber die Handhabung eines auf seine juristisch-technische Geltung limitierten Personbegriffs durch den Begriff der juristischen Person eingeübt ist und daher als weithin geklärt gelten kann,<sup>31</sup> ist das für die Ethik offenkundig nicht der Fall. Insbesondere sie muss sich Rechenschaft darüber geben, inwieweit sie eine lebensweltliche Subjektivierung technischer Systeme mitvollziehen will. Dazu komme ich jetzt.

### 3 Praxistheoretische Grundlegung der Ethik

Inwieweit sind solche animistischen Praktiken ethisch relevant? Dies zu klären, bedarf es einer praxistheoretisch angelegten Ethik des Digitalen. Ihre Kernfrage lautet: Welche soziotechnischen Praktiken, also welche routinisierten Vollzüge zwischen Mensch und Maschine, sind angemessen und welche nicht? Konkretisiert für den ›animistischen‹ Kontext heißt die Frage dann: Welche Praktiken der Subjektivierung und Desubjektivierung von Mensch und Maschine sind angemessen?<sup>32</sup>

Zur Behandlung dieser Frage wären zwei Kriterien unzureichend. Das ist zum einen das Kriterium eines bestmöglichen Resultates einer Mensch-Maschine-Praktik (etwa einer pflegerischen Versorgung). Denn kein nach welchen Maßstäben auch immer bestes Resultat könnte eine Praxis rechtfertigen, die für ein beteiligtes Individuum *entwürdigend* war. Ebenso unzureichend wäre es zu fordern, einer Praxis sollte ein möglichst großer Umfang menschlicher Entscheidung und Steuerung eingeschrieben sein. Menschen geben aus guten

30 Dazu vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 38–40; Gaede 2019. Allgemein zur Bedeutung des Rechts in der Unterscheidung zwischen Personen und Dingen vgl. Latour 2019: 68.

31 Anders dürfte sich das in den konkreten Organisationen und diskursiven Praktiken der Legislative und Judikative verhalten, in denen neben juristischen Fragen immer auch moralische und anthropologische Fragen mitverhandelt werden.

32 In diesem ethischen Ansatz geht es mithin nicht um Technik selbst, sondern um die Praktiken, in denen sie eingebettet ist. Das impliziert eine Antwort auf die alte Frage, ob Technik ethisch neutral sei oder nicht. Ethisch geht es nicht um das technische Artefakt, sondern um seine praktische Einbettung. Gleichwohl präformiert jedes Artefakt die Menge der mit ihm möglichen Praktiken. (In einem animistischen Sprachduktus formuliert: »Wir hantieren nicht mit passivem Werkzeug. Von allen Dingen geht auch eine formative Macht aus. Dinge bestimmen Haltungen, Vorstellungen, Gebrauchsweisen oder Gewohnheiten. Sie tun etwas, während man etwas mit ihnen tut, auch wenn wir als Gestalter ihnen ihre Aktivität selten zugestehen.« Dörrenbacher 2016: 16) Einem Pflegeroboter kann man eben nicht sein Leid klagen. In diesem Sinne ist Technik generell ethisch nicht neutral – aber oftmals ambivalent, was etwas anderes ist.

Gründen die Kontrolle vielfach an technische Systeme ab, ohne das entwürdigend zu finden. Wenn ein Auto heute »selbständig« bisherige menschliche Aufgaben wie das Einschalten der Scheinwerfer oder des Scheibenwischers ausführt, dürfte das kaum als Missachtung menschlicher Subjektqualität erlebt werden.

Diesem Gedankengang unterliegt bereits ein drittes Kriterium, das ich im Folgenden als notwendiges, ausnahmslos geltendes Kriterium voraussetze: Soziotechnische Praktiken dürfen für daran Beteiligte nicht entwürdigend sein. Unter Würde verstehe ich ganz traditionell mit Immanuel Kant den Achtungsanspruch der freien Selbstbestimmung. Wer prinzipiell ein freies, vernünftiger Selbstbestimmung fähiges Subjekt ist, hat Anspruch auf Achtung dieser Subjektqualität.

Wenn dieses Kriterium gilt, ergeben sich unmittelbar zwei Anschlussfragen. (1.) Für welche Beteiligten kann eine Praxis überhaupt entwürdigend sein? Gerade wenn auch technische Systeme als Subjekte behandelt werden, ist diese Frage zu klären. (2.) Wie sind Praktiken verfasst, die für die an ihnen Beteiligten entwürdigend sind?

Zur ersten Frage sei eine Setzung vorgenommen: Künstliche Intelligenzen, autonome Systeme, Roboter sind keine moralischen Subjekte. Sie haben keine Würde, also können sie auch nicht entwürdigt werden. Um diese Setzung plausibel zu machen, gibt es verschiedene Ansätze.<sup>33</sup> Ich halte den phänomenologischen Ansatz für am überzeugendsten: Wir menschlichen Subjekte behandeln sie nicht als würdebehaftet im Vollsinn.<sup>34</sup> Sollten sie eines Tages so auftreten, dass wir Ihnen diese Anerkennung nicht versagen können, dürften wir solche Fragen nicht mehr allein *unter uns*, sondern müssten sie *mit ihnen* diskutieren.<sup>35</sup> Aber dafür spricht nach allem, was in der technischen Pipeline

---

33 Julian Nida-Rümelin stützt sich an dieser Stelle unter anderem auf den Gödel'schen Unvollständigkeitssatz in seiner Interpretation durch Roger Penrose. Dieser entstammt aus der mathematischen Beweistheorie und sagt, dass es in jeder hinreichend komplexen Theorie Sätze gibt, die dadurch nicht beweisbar sind, obwohl sie wahr sind. Übertragen auf ein algorithmisches System heißt das: Ein Algorithmus kann menschliche Kognition niemals erschöpfend simulieren – auch ein lernendes System nicht, weil es nichts anderes als ein Algorithmus ist. Selbst wenn dieser Schluss haltbar sein sollte, dürfte doch zweifelhaft sein, ob das auch für Roboter gilt, in denen Kognition wesentlich motorisch-sensorisch vermittelt ist, also für »embodied cognition«.

Zur nicht vorliegenden moralischen Verantwortung bei technischen Systemen vgl. auch Hubig 2019; Gräß-Schmidt 2018; Weber 2019; Brieger 2019. Thimm/Bächle 2019 beschreiben Autonomie in diesem Sinne als Metapher.

34 Noch der Chat mit einem technischen System trägt entweder den Kitzel des Als-ob, nämlich sofern er bewusst durchgeführt wird, oder es handelt sich um eine volle, aber irrtümliche Subjektzuschreibung, die durch die Information, dass es sich bei dem Gegenüber sich in Wahrheit um einen Bot handelt, sofort dahinziele.

35 Als Kriterium – gleichsam als moralischer Turing-Test – mag die Empfindung der Scham gelten. Wenn ich mich erstmals vor einer KI schäme, erkenne ich sie als denjenigen Anderen an, unter dessen Blick ich lebe.

zu erahnen ist, nichts.<sup>36</sup> Wir bleiben bis auf Weiteres moralisch unter uns, unabhängig davon, wie animistisch aufgeladen sich unsere technischen Umgebungen entwickeln. Gerade weil es digitalen Animismus auf lebensweltlicher Ebene gibt, muss Ethik selbst nicht-animistisch bleiben. Das lässt sich als metaethischer Grundsatz formulieren, im Stile Kants als Imperativ formuliert: Treibe Ethik so, dass Du ein technisches System niemals als Zweck an sich, sondern immer nur als Mittel begreifst.<sup>37</sup>

Zur zweiten Frage, wie entwürdigende Praktiken zu charakterisieren sind, lässt sich im Anschluss an Kant formulieren: Praktiken sind dann entwürdigend, wenn sie dem Selbstverständnis eines an ihnen Beteiligten, grundsätzlich ein freies und selbstbestimmtes Subjekt zu sein, fundamental zuwiderlaufen.<sup>38</sup> Im vorliegenden Kontext ist daher zu fragen: Ist digitaler Animismus – Praktiken, in denen Maschinen als ›handlungsmächtig‹ auftreten – für mindestens ein beteiligtes menschliches Individuum entwürdigend, also mit seinem Selbstverständnis als grundsätzlich freies und selbstbestimmtes Subjekt inkompatibel? Das ist nicht mehr generell zu entscheiden.<sup>39</sup> Es bedarf einer Phänomenologie der Entwürdigung, und diese bedarf wiederum eines genauen Studiums der Praktiken.<sup>40</sup> Hier öffnet sich ein breiter Raum für die Rezeption empirischer Einsichten etwa der Techniksoziologie, der Arbeitspsychologie, der vergleichenden Kulturwissenschaften, der Designtheorie oder der Informatik.

---

36 Dieses Problem überbrücken Transhumanisten mit Rekurs auf die »Singularität« (vgl. dazu Dahlmann 2017: 175).

37 In dieser Setzung verbirgt sich auch die theologische Kernpointe; dazu siehe unten 5.

38 Dabei ist ein Fokus auf das Thema der Autonomie bzw. Selbstbestimmung gelegt. Präziser wäre das Kriterium auch auf andere Formen der Entwürdigung durch Missachtung anderer Aspekte der Subjektqualität zu erweitern (vgl. dazu Moos 2018: 348–374).

39 Hier dürften im konkreten Fall unterschiedliche kulturelle Prägungen eingehen: »Asienforscher und Religionswissenschaftler sagen: Da in Asien nicht nur Menschen oder Tiere be-seelt sind, sondern auch andere Dinge, ist die Beziehung zu einem Roboter als eine seelische Beziehung unproblematischer als bei uns, die wir einen kategorischen Unterschied zwischen Menschen, Tieren und Maschinen machen. Das könnte als Erklärung dazu beitragen, warum dort solche Maschinen eine größere Akzeptanz erfahren.« (Arne Manzeschke, in: Deutscher Ethikrat 2017: 92). Solche kulturellen Prägungen, wenn sie denn tatsächlich so verfasst sind, bilden den Kontext sozialer Praktiken und sind insofern mit zu berücksichtigen. Hingegen können individuelle Dispositionen unbeachtet bleiben. Vielmehr soll Entwürdigung von einem typischen unbeteiligten Beobachter als solche diagnostiziert gelten. Diese anspruchsvolle Figur ist dadurch zu rechtfertigen, dass ein solcher typischer unbeteiligter Beobachter (bzw. die Verallgemeinerbarkeit seiner Beobachtungen) in der Kommunikation über Würde vorausgesetzt wird (»Menschheit«).

40 Hierzu gehören unter anderem Ablösungs-, Entfremdungs-, Entmündigungs- und Substitutionspraktiken zwischen Mensch und Maschine. Freiheitsabträglich dürfte es jedenfalls sein, wenn Menschen Maschinen als moralische Agenten behandeln (und also Verantwortung an sie abtreten). Vgl. zu solchen Zuschreibungen Weber 2019: 205 f., der darin das eigentliche Problem einer (ansonsten sinnlosen) »Maschinenethik« sieht.

Eine nicht-animistische Ethik animistischer Praktiken hat also zwei wesentliche Elemente. Sie hat einen metaethischen Grundsatz: Treibe Ethik so, dass Du ein technisches System niemals als Zweck an sich, sondern immer nur als Mittel begreifst. Und sie hat ein normatives Kriterium: Soziotechnische Praktiken dürfen für menschliche Individuen nicht entwürdigend sein.

Bevor ich das auf die vorgenannten Beispiele anwende, will ich den Vorschlag noch präzisieren. Ich halte es für unabdingbar, zwei Begriffe des Subjekts nebeneinander- und auseinanderzuhalten. Das nicht zu tun, ist eine wesentliche Ursache des Elends vieler Digialethiken. Auf der einen Seite steht der kantische Begriff des Subjekts als Träger von Würde. Dieses Subjekt 1 ist gegeben vor aller Erfahrung. Es entsteht nicht, sondern wird vorausgesetzt. Es ist die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit: ein transzendentes Subjekt. Auf der anderen Seite steht der praxistheoretische Subjektbegriff. Subjekte kommen in Praktiken nur dann vor, wenn die Praktiken auch Subjektpositionen vorsehen.<sup>41</sup> So werde ich etwa dann, wenn mich eine Ärztin explizit um Einwilligung in eine Behandlung bittet, als selbstbestimmtes Subjekt ins Werk gesetzt. Legt sie mir kurz vor der Operation einen Fragebogen vor und bemerkt lapidar, ich müsse das noch unterschreiben, das sei Routine, sieht diese Praxis für mich allenfalls eine sehr reduzierte Subjektqualität vor. Ich müsste mich schon sehr aufplustern und diese Praxis sprengen, um mich als wirkliches Subjekt zu inszenieren. Subjekt 2 besteht also nicht *a priori*, sondern *a posteriori*; es ist problematisch, graduell und in seinen Formen historisch bzw. kulturell kontingent.

Eine nichtanimistische Ethik animistischer Praktiken benötigt beide Subjektbegriffe. Sie braucht den transzendentalen Subjektbegriff (Subjekt 1), um das Kriterium der Entwürdigung zu formulieren; und sie braucht den praxistheoretischen Subjektbegriff (Subjekt 2), um sensibel für die Wirklichkeit von Mensch-Maschine-Praktiken zu sein. Ethikgeschichtlich eingeordnet ist hiermit der Weg von Kant zu Hegel beschrritten, wenn auch unter heutigen Bedingungen.<sup>42</sup> Sozial wirklich ist Freiheit nicht bei Subjekt 1, sondern wird sie erst bei Subjekt 2. Mit der Frage nach der sozialen Wirklichkeit der Freiheit werden die ethischen Fragen komplizierter, aber reichhaltiger. In gebotener Kürze will ich das an den genannten Beispielen zeigen.<sup>43</sup>

41 Im menschlichen Alltag dominiert Routineverhalten in relativ unproblematischen Umgebungen (vgl. Brooks 1991: 2). Emphatische Subjektivierungen (etwa als planendes, entscheidendes Subjekt) sind eher selten.

42 D. h.: ohne Hegels metaphysische Gelingensverbürgung für das Wirklichwerden der Freiheit vorauszusetzen.

43 Umgekehrt kann eine Ethik, die sich für die Wirklichkeit der Freiheit bzw. Subjektwerdung interessiert, gerade nicht nur von einem starken Subjektbegriff ausgehen (also nicht von Anfang an Handlung und Verantwortung ins Zentrum stellen). Sie muss eine praxistheoretische Ethik sein (mit ggf. auch subjektlosen Praktiken), um dann nach der Angemessenheit die-

## 4 Anwendungsbeispiele

(1.) »Autonomes Fahren«: Wir betrachten die kritische Situation, in der entweder Personengruppe A oder Personengruppe B getötet werden wird. Wird das Auto ethisch nicht als Subjekt betrachtet, gibt es hier auch kein Dilemma.<sup>44</sup> Ein solches entstünde lediglich dann, wenn ein moralisches Subjekt in der Abwägung zwischen dem Leben bestimmter Individuen zu einer Entscheidung kommen müsste. Das Auto entscheidet aber nicht, sondern folgt einem Algorithmus, der lange vorher erstellt worden ist. Für die Programmiererin (bzw. für die sie bindende Gesetzgebung) ist die Situation wiederum deswegen kein Dilemma, da sie (im Vorfeld) nicht zwischen konkreten Individuen »mit Gesicht und Namen« abwägt, sondern nur das allgemeine Risiko modifiziert, dass Menschen durch den Autoverkehr getötet werden. Das ist, dem Juristen Reinhard Merkel zufolge, eine Risikosituation, keine Verletzungssituation.<sup>45</sup> Die ethische (und rechtliche) Bewertung einer Risikosituation folgt einer anderen Logik, nämlich der der Schadensminimierung und der Frage, ob es sich hier noch um ein »erlaubtes Risiko« handelt, das ja auch beim nicht automatisierten Straßenverkehr in Kauf genommen wird.<sup>46</sup> Die Regel wäre demnach schlicht, möglichst wenige Personen (unabhängig von deren Eigenschaften) zu töten, um das allgemeine Sterberisiko zu minimieren.<sup>47</sup> Dabei ist noch ein-

---

ser Praktiken fragen zu können. Selbstverständlich bleibt aber der transzendente Kern des Freiheitsbegriffs: Wenn es um die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit geht, ist Freiheit immer selbstkonstituiert.

44 So auch Weber 2019: 203. Die Ethikkommission des Verkehrsministeriums spricht in ihren Empfehlungen hingegen dezidiert von Dilemmasituationen. »Die automatisierte und vernetzte Technik sollte Unfälle so gut wie praktisch möglich vermeiden. Die Technik muss nach ihrem jeweiligen Stand so ausgelegt sein, dass kritische Situationen gar nicht erst entstehen, dazu gehören auch Dilemma-Situationen, also eine Lage, in der ein automatisiertes Fahrzeug vor der ›Entscheidung‹ steht, eines von zwei nicht abwägungsfähigen Übeln notwendig verwirklichen zu müssen« (BMVI 2017: 10). Das ist eine unzutreffende Beschreibung: Es handelt sich nicht um eine Entscheidung und damit auch nicht um ein Dilemma.

45 Vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 68.

46 »Wir brauchen also zwei Voraussetzungen: dass die Opfer mit face and name nicht bekannt sind und dass das Risiko sehr gering ist. Dann ist es ein erlaubtes Risiko.« (Reinhard Merkel, in: Deutscher Ethikrat 2017: 56).

47 Falls eine gleiche Personenzahl vorliegt, kämen andere kalkulatorische Risikominderungen hinzu, etwa die der Antizipierbarkeit (vgl. Deutscher Ethikrat 2017: 67). Was sich verbietet, ist der Zufall, so mit Recht Ohly 2019: 294. Bei näherem Hinsehen wird die Kriterienfrage möglicherweise noch komplizierter: Soll es eine Kompensation für im Straßenverkehr mit besonders hohem Risiko behaftete Gruppen geben, und sollen Personen bevorzugt geschützt werden, die sich beruflich der Steigerung von Verkehrssicherheit verschrieben haben und daher besonderen Risiken ausgesetzt sind, etwa Verkehrspolizisten? Dieses ethische Problem ist mit dem der Triage bei knappen medizinischen Ressourcen verwandt, wie es im Kontext der Covid-19-Pandemie wieder intensiv diskutiert wird (vgl. etwa Lewandowski/Schmidt 2020). Bei der Triage oder auch bei der Allokation von Spenderorganen wird allerdings eine menschliche Entscheidung algorithmisiert und damit desubjektiviert – um des Schutzes der beteilig-



mal zu betonen: Für moralische Subjekte in einer konkreten Situation verbietet sich ein solches Kalkül ethisch wie rechtlich, wie das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zum Luftsicherheitsgesetz klargestellt hat.

Nun kann man das Beispiel modifizieren und fragen, was das für ein selbstlernendes System heißen würde, also eines, das die Parameter seiner Kalkulation aufgrund früherer Episoden beständig ändert, sodass selbst für die einstige Programmiererin nicht mehr nachvollziehbar ist, wie dieses Auto sich verhalten wird. Vielleicht ist es ja, wie Microsofts berühmter Chatbot Tay, zum Rassisten geworden und überfährt bevorzugt Menschen mit einer bestimmten Hautfarbe. Das aber hat die Programmiererin nicht intendiert. Geht dann nicht doch Verantwortung auf das Auto über? Auch das wird eine nicht-animistische Ethik des Digitalen verneinen. Es geht im Kern um die angemessene Beschreibung des ethischen Problems. Nur weil anstelle eines menschlichen Fahrers ein Algorithmus das Fahrzeug steuert, ist die Beschreibung, damit sei auch die Subjektqualität des Fahrers auf das Fahrzeug übergegangen, noch längst nicht adäquat. Der Gegenstand der Ethik ist nicht das »Entscheiden« oder »Handeln« eines Autos, sondern das menschengemachte Verkehrssystem insgesamt. Und hier lässt sich mit guten Gründen bezweifeln, ob es ein Verkehrssystem mit separat lernenden Steueralgorithmen geben darf.<sup>48</sup> Der Wechsel der Beschreibung ändert – wie so oft in der Ethik – die ethische Frage.

Doch nicht nur das metaethische, sondern auch das materialetische Kriterium ist für Verkehrssysteme relevant. Eine Entwürdigung wäre etwa dann zu konstatieren, wenn eine Fußgängerin einen Sender bei sich tragen müsste, um für die vernetzten selbstfahrenden Fahrzeuge überhaupt sichtbar zu sein und in deren Schutzkalkül aufgenommen zu werden. In diesem Fall wäre sie im Verkehr nur mit Sender in der Tasche *Person*; die Anerkennung der menschlichen Person wäre selbst unter technische Bedingungen gestellt.

(2.) Kommen wir auf Situationen, in denen nicht ein Algorithmus allein steuert, sondern in denen algorithmische Steuerung und menschliches Handeln in derselben Praktik zusammenkommen. Das gilt für die schon genannten Expertensysteme im professionellen, etwa im ärztlichen Bereich. Die ani-

---

ten Subjekte willen, denen diese Entscheidung nicht als individuell-moralisch zu fällende und damit zu verantwortende auferlegt werden soll: eine »würdeschonende« klinische Desubjektivierungspraxis.

48 Auch bei nicht separat lernenden Algorithmen (also: derselbe Algorithmus in allen Fahrzeugen) ist die Vorhersagbarkeit begrenzt, aber der ingenieursethische Eingriff nach wie vor korrigierend möglich. Und generell völlig unvorhersehbar ist die Fahrweise eines selbstfahrenden Autos nicht (gegen Ohly 2019), da die Parameter der Optimierung im Selbstlernen ja vorgegeben werden.

mistische Intuition sagt: Hier wird menschliche Handlungsmacht (also Entscheidungsspielraum, Urteilskraft, Vertrauen auf die Kontrollierbarkeit und Tatherrschaft) mindestens partiell an die Maschine abgegeben. Solche Ablösungsfiguren sind in der Digitalisierungsdebatte von jeher von großem Interesse.<sup>49</sup> So unterscheidet man bei ›autonomen‹ Systemen, ob ein menschlicher Akteur noch *in the loop* ist, also letztentscheidend selbst handelt, ob er *on the loop* ist, also nur noch überwacht, oder ob er schließlich ganz *out of the loop* ist und als Akteur nicht mehr vorkommt.<sup>50</sup> Je mehr technische, desto weniger menschliche Handlungsmacht, so die implizite Erzählung.

Eine nicht-animistische Ethik wird wiederum die Beschreibung einer Übertragung von Handlungsmacht (als einer wesentlichen Subjektqualität) verweigern. Noch der komplexeste OP-Roboter, der die Daten aller bereits durchgeführten Operationen zu einer Indikation bereithielt und auswerte, schneidet daraufhin nicht selbst, weil er kein Selbst hat oder ist. Aber eine nicht-animistische Ethik blickt konkret auf die Praktiken zwischen Mensch und Maschine. Sie fragt etwa, wie sich das Praxiswissen der mit einem Expertensystem arbeitenden Chirurgin ausnimmt: Behandelt sie das System instrumentell als Werkzeug (etwa als Medium der Verfügbarmachung medizinischen Wissens) oder animistisch als Roboter-Kollegen? Und wie positioniert sie sich selbst: als Rädchen im Getriebe, als letztverantwortliches Subjekt oder als irgendetwas dazwischen? Wenn man ethisch das Ablösungsnarrativ verloren gibt, ist Differenzierung in der Situationsbeschreibung gewonnen. Vielleicht lassen sich beim Studium der Praktiken tatsächlich geschwächte menschliche Subjektpositionen identifizieren, was es dann professionsethisch zu beurteilen gilt. Kommt es hier zu einer Verantwortungsdiffusion in einem professionellen Kernbereich? Kommt es zur Deprofessionalisierung, gar zur Entwürdigung des Arztspektrums (durch Verlust an Selbst- oder Patientenvertrauen) oder auch des Patientenspektrums (weil die Ärztin den Patienten nun wie ihre Maschine sieht: als Datenhaufen)?<sup>51</sup> Möglicherweise lassen sich aber auch gestärkte menschliche Subjektpositionen ausmachen, und auch das wäre ethisch zu beurteilen: dann etwa, wenn die Ärztin sich von bestimmten technischen Rechercheaufgaben entlastet und dadurch befähigt sieht, sich verstärkt dem Patienten in der Individualität seiner Lage zuzuwenden. Festzuhalten ist jedenfalls, dass Subjektqualität, anders als es das Ablösungsnarrativ nahelegt, kein Null-

---

49 Das ist schon in die Definition von Robotern eingegangen: »Demgegenüber bezeichnen Roboter heutzutage nicht-menschliche Systeme, die auf technischem Wege in die Lage versetzt werden, menschliche Tätigkeiten zu übernehmen.« (Manzeschke 2019: 3) Zur Geschichte dieser Ablösungsnarrative vgl. Ellul 1954; Haff 2014; Böhme 2016; Heßler 2019.

50 Vgl. Dahlmann 2017: 172.

51 Vgl. Friele et al. 2018: 55 f.

summenspiel darstellt. Sie wird nicht gleichsam substanzhaft auf digitale Systeme übertragen. Auch in animistischen Praktiken muss menschliche Subjektqualität nicht weniger werden, wenn die der Maschine zugeschriebene mehr wird.

(3.) Das gilt auch für das dritte Paradigma, die technischen Unterstützungssysteme in der Pflege. Untersuchungen zeigen, dass technische Systeme, sei es als Körperteil, sei es als quasipersonales Gegenüber, erfolgreich als Assistenz in eigene Selbstbestimmungspraktiken aufgenommen werden können.<sup>52</sup> Es gilt genau zu klären, unter welchen Bedingungen dies erfolgreich ist und unter welchen Bedingungen dies scheitert und zu gesteigerten Ohnmachtserfahrungen auf der Seite der Gepflegten oder auch des Personals führt. Interessanterweise hat man sich im Falle des emotionssensiblen Assistenzsystems BILLIE dafür entschieden, diesen Assistenten emotional zurückhaltend agieren zu lassen, um nicht allzu starke emotionale Bindungen der Unterstützten an den Bildschirmhelfer herbeizuführen.<sup>53</sup> Es könnte sein, dass eine solche animistische Askese sinnvoll ist, um einer dauerhaften Desubjektivierung und damit Entwürdigung von Menschen mit Unterstützungsbedarf vorzubeugen.<sup>54</sup>

An dieser Stelle gilt es zu betonen, dass das Entwürdigungskriterium nicht an das Vorhandensein kognitiver Fähigkeiten gebunden ist. Auch etwa Menschen mit hochgradiger Demenz können entwürdigt werden. Das ist dann der Fall wenn die mit ihnen umgehenden Betreuungskräfte ihre Behandlung als entwürdigend empfinden und sich dadurch selbst als entwürdigt erfahren.<sup>55</sup> Die Pointe der Menschenwürde ist, dass nicht in einer Praxis die Würde einiger Beteiligter unbeschädigt bleiben kann, wenn die Würde eines beteiligten Individuums beschädigt wird. Es gibt nur eine Würde.<sup>56</sup>

Das wäre nun jeweils konkreter auszuführen und vor allem weitergehend empirisch zu untersuchen. Die Pointe meines Vorschlages ist die: Menschliches Subjektsein wird in Zukunft noch mehr als jetzt unter den Bedingungen

---

52 Vgl. Caspar et al. 2015; Straßmann et al. 2016.

53 Vgl. Henne 2019: 284.

54 Bei anthropomorphen Robotern ist vermutet worden, dass besonders menschenunähnliche und besonders menschenähnliche Roboter von Menschen positiv angenommen werden, während Roboter einer mittleren Ähnlichkeitsstufe Unbehagen auslösen (zum *uncanny valley* vgl. Mori/MacDorman/Kageki 2012). Hybridität als Phänomen, so diese Hypothese, ist potentiell unbehaglich. Das Interesse an der Einhegung der (Zahl der) Hybride teilt auch Bruno Latour 2019: 67; 189 f.

55 Ob etwa der Einsatz emotionaler Roboter wie der Robbe Paro (vgl. dazu Dietz 2014) entwürdigend ist oder nicht, hängt von den Praktiken seines Eingesetztwerdens ab.

56 Insgesamt wird in der Debatte um Assistenztechnologien in der Pflege die Gefahr einer Dehumanisierung von Pflege überhaupt verhandelt: Wenn Pflege durch einen Roboter ersetzbar ist, war sie schon vorher dehumanisiert.

ihrer Einbettung in technische Infrastrukturen stehen.<sup>57</sup> Das gilt es ethisch aufmerksam zu begleiten. Hier öffnet die Verweigerung des digitalen Animismus auf *ethischer* Ebene die Tür zu einer differenzierten Beschreibung und dann auch ethischen Beurteilung digitaler Animismen auf *lebensweltlicher* Ebene.<sup>58</sup>

## 5 Zum theologischen Charakter einer nicht-animistischen Ethik

Abschließend sollen die theologischen Voraussetzungen der skizzierten nicht-animistischen Ethik des Digitalen aufgezeigt werden. Das Thema des Animismus, die Frage nach der Wirklichkeit menschlicher Subjektivität zwischen Subjektivierung und Desubjektivierung, berührt urtheologische Anliegen. Schon die ursprünglich religionswissenschaftliche Verortung des Animismusbegriffs weist darauf hin, dass Subjektqualität eine religiöse Valenz hat: Mittlere Transzendenz nennt Thomas Luckmann sie.<sup>59</sup> Religionen fungieren als Kulturen der Subjektivierung und Desubjektivierung. Sie kennen eine Vielzahl von Subjekten: Götter, Engel, Dämonen, Ahnen, Geister, Menschen etc. Manchen dieser Subjekte zollen sie Anerkennung und pflegen sie, andere drängen sie zurück, halten sie in Schach oder negieren sie sogar. Religionen konstellieren und balancieren die »Mächte«.<sup>60</sup>

Das Christentum hat nun eine spezifische Pointe darin – jetzt nutze ich den Personbegriff, der im theologischen Zusammenhang eingeführter ist –, den Menschen als Person in Unterscheidung und Beziehung zu Gott als Person zu denken. Diese Figur birgt tiefe Einsichten zu der Frage, was es heißt, eine menschliche Person, ein Subjekt, zu sein. Ich halte es für die eigentliche Pointe

---

57 Vgl. den Hinweis von Benjamin Lipp mit Referenz auf einen ungenannten IT-Wissenschaftler: »Wenn wir Roboter bauen«, sagte er »bauen wir keine einzelnen Maschinen, sondern eine ganze Infrastruktur, um den Roboter zum Laufen zu bringen.« (Lipp 2017).

58 Die Verweigerung des ethischen Animismus impliziert auch den Verzicht auf eine massiv anthropomorphe Redeweise über KI im ethischen Kontext, wie sie etwa Gräß-Schmidt 2018 und Manzeschke 2018b verwenden. Zu einer Ethik der Digitalisierung gehört auch die Entdramatisierung »Künstlicher Intelligenz« und »Autonomer Systeme«.

59 Vgl. Luckmann 1991. Die religiöse Valenz des Themas ist immer wieder auch von Philosophen namhaft gemacht worden. Markus Gabriel bezeichnet in einer Randbemerkung den (digitalen) Animismus als eine Form »religiösen Aberwitzes« (Süddeutsche Zeitung, 25. 10. 2019). Auch Julian Nida-Rümelin spricht in diesem Zusammenhang von einer »Form der säkularisierten Religion« (Deutscher Ethikrat 2017: 35).

60 Für das Christentum ist insbesondere das Motiv, dass Christus der Herr aller Gewalten ist, einschlägig: Mt 28,18 (»alle Gewalt«); Phil 2,9 f. (»Namen über alle Namen«); Kol 2,10.15 (»Haupt aller Reiche und Gewalten«) u. ö. Vgl auch die Exorzismen »im Namen Jesu Christi« (Apg 3,6.16 u. ö.).

theologischer Ethik, dass ethische Grundfragen dergestalt im Rekurs auf Gestalten theologischer Rationalität (Vorstellungen, Begriffe, Lehrtopoi, Narrative, Poeme, Bilder, Symbole, Metaphern etc.) erschlossen werden können.

So ist das Zentrum reformatorischer Theologie, die Rechtfertigungslehre, die christliche Theorie der Wirklichkeit der Freiheit. Die Freiheit des Subjekts realisiert sich nicht als vollendet moralische Selbstbestimmung, sondern regelmäßig als Verfehlung ihrer selbst, als Selbstverstrickung und Scheitern, kurz: Sünde. Und die Befreiung solcherart beschädigter Freiheit kommt nicht aus ihr selbst, sondern von außen: aus dem Vertrauen auf das unbedingte Anerkanntsein unabhängig von aller Fähigkeit und Leistung, kurz: Gnade. Unterhalb dieser Spannung ist endliche Freiheit nicht zu denken. Es wäre ein hochinteressantes Projekt, das christliche Personalisierungswissen für eine Phänomenologie von Animismus und Autonomie, für eine Phänomenologie der Würdigung und der Entwürdigung und damit für eine Ethik des Digitalen nutzbar zu machen.

Die theologische Pointe lässt sich dann so formulieren: *Wir können keine sündhaften Maschinen wollen. Wir wollen perfekte Regelbindung, animistisch gesprochen: perfekte Moralität. Diese, so wird implizit im Diskurs über maschinelles Morallernen gesagt, ist möglich.*<sup>61</sup> Die implizite Anthropologie maschineller Subjekthaftigkeit ist also eine *anthropologia gloriae*, eine Theorie gnadenloser Freiheit. Gnadenlose Freiheit ist aber keine Freiheit. Daher muss eine Ethik des Digitalen nichtanimistisch sein.<sup>62</sup>

Anders gesagt: Die Würde von Subjekt 1 ist nicht nur ein philosophisches Konzept, sondern eine auf den Begriff gebrachte Glaubenserfahrung: einen Menschen in seiner realen und damit immer auch beschädigten Freiheit als Kind Gottes sehen zu können. Das gelingt bei digitalen Systemen nicht.

Und wenn es eines Tages doch gelingt? Berichtet nicht etwa die Theologin und Informatikerin Anne Foerst von spirituellen Erlebnissen im Umgang mit

---

61 Auch wenn wir zugestehen, dass eine Maschine Fehler machen kann, werden wir diese Fehler zu reparieren anstreben und sie nicht als Selbstverfehlungen von Freiheit der eigenen und jedenfalls der göttlichen Vergebung anempfehlen.

62 Eine Variante dieses Arguments bildet die Forderung nach einer Transparenz der Technik (Arne Manzeschke, in: Deutscher Ethikrat 2017: 84). Das wesentliche Entzogenheitsmoment der Person ist bei technischen Systemen unstatthaft. Anspruchsvoller sind die für den militärischen Bereich entwickelten Kriterien für eine *meaningful human control*, Vorhersehbarkeit, Verlässlichkeit und Transparenz der Technik und Verständnis des menschlichen Nutzers (vgl. Dahlmann 2017: 177). Sie können als erweiterte Bestimmungen des Werkzeugcharakters von Technik gelten. Gegen ihre Verallgemeinerung wendet sich allerdings Martina Heßler mit Langdon Winner und Peter Haffs Kritik der Kontrollillusion des Menschen (vgl. Heßler 2019). Die Transparenzforderung ist demgegenüber das schwächere, aber bereits ausreichende Kriterium, um eine Personzuschreibung an technische Systeme zu verhindern. Die hier vorgetragene Ethik der Digitalisierung bedient mithin keine naive Kontrollphantasie des Menschen gegenüber ihrer technischen Umwelt. Kontrolle ist nur ein möglicher Grund dafür, sich in einer konkreten soziotechnischen Praktik nicht entwürdigt zu erfahren.

dem Roboter »Kismet«?<sup>63</sup> Was, wenn in einer unabsehbaren Zukunft der Umgang mit artifizienten Subjekten im Vollsinn zur allgemeinen und dann auch religiös valenten Erfahrung wird? Nun, dann erzählen wir Ihnen von Jesus Christus und taufen sie. Bis dahin sollten wir technische Systeme als bestenfalls nützliche Werkzeuge behandeln. Und dort, wo sie lebensweltlich zu sehr Subjektqualität annehmen – und dadurch, mit Paul Tillich, potentiell dämonisch werden<sup>64</sup> –, mag der theologische Beitrag zur Ethik des Digitalen die Form eines kräftigen Exorzismus annehmen.<sup>65</sup> Alexa, halt's Maul.

## Literaturverzeichnis

- acatech (Hg.) 2017: Fachforum autonome Systeme. Chancen und Risiken für Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft. Abschlussbericht – Langversion. Berlin.
- Albers, Irene/Franke, Anselm (Hg.) 2016: Animismus: Revisionen der Moderne. Neuauflage. Zürich, diaphanes.
- Albers, Irene/Franke, Anselm (Hg.) 2017: Nach dem Animismus, Berlin, kadmos.
- Alkemeyer, Thomas 2013: Subjektivierung in sozialen Praktiken, in: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld, transcript: 33–68.
- Barad, Karen 2012: Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken. Berlin, Suhrkamp.
- BMVI (Hg.) 2017: Ethik-Kommission Automatisiertes und Vernetztes Fahren. Eingesetzt durch den Bundesminister für Verkehr und digitale Infrastruktur. Bericht Juni 2017. Berlin.
- Böhme, Hartmut 2016: Agency, Performativität und Magie der Dinge, in: Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge. Bielefeld, transcript: 25–49.

---

63 »Ich persönlich denke, dass es eine spirituelle Dimension hat, wenn ich mit Kismet interagiere und emotional reagiere. Es ist ein Augenblick, in dem wir unsere Fähigkeit, uns zu binden, feiern.« (Foerst 2008: 156)

64 »Das Maschinelle setzt dort ein, wo ein Werkzeug nicht mehr gehandhabt, sondern beidient und gelenkt wird. [...] Sie ist eine eigene Gestalt [...]. Sie hat ein relatives Eigenleben, das jeden, der mit ihr umgeht, zwingt, sich in sie einzufühlen, auf sie zu horchen. Sie hat – und je komplizierter sie ist, desto mehr – einen individuellen Charakter, der nicht ganz zu berechnen ist, der unheimlich, ja dämonisch wirken kann. Und nicht selten ergibt sich zwischen der Maschine und ihrem Lenker ein Verhältnis, das verwandt ist dem Verhältnis zu einem lebendigen Wesen. Hier ist der Technik das Höchste gelungen: die reine Zweckgestalt ist wieder zu einer, wenn auch bedingten, Eigengestalt geworden.« (Tillich 1927: 301 f.).

65 Zum Exorzismus gegenüber der Technik vgl. Weber 1968.

- Brand, Lukas 2018: Künstliche Tugend. Roboter als moralische Akteure. Regensburg, Friedrich Pustet.
- Brieger, Julchen 2019: Über die Unmöglichkeit einer kantisch handelnden Maschine. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme. Wiesbaden, Springer VS: 107–119.
- Brooks, Rodney 1991: Intelligence without Reason. A. I. Memo 1293. MIT Artificial Intelligence Lab. Boston, Massachusetts Institute of Technology.
- Caspar, Emilie A. et al. 2015: New frontiers in the rubber hand experiment: when a robotic hand becomes one's own. Behaviour research methods 47: 744–744.
- Dabrock, Peter 2017: Wenn Autos Menschen fahren. Warum die wirklichen ethischen Herausforderungen des autonomen Fahrens jenseits der Trolley-Probleme lauern. Zeitschrift für Evangelische Ethik 61: 83–88.
- Dahlmann, Anja 2017: Militärische Robotik als Herausforderung für das Verhältnis von menschlicher Kontrolle und maschineller Autonomie. Zeitschrift für Evangelische Ethik 61: 171–183.
- Davis, Erik 2015 [1994]: TechGnosis. Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information. Berkeley, North Atlantic Books.
- Descola, Philippe 2013: Jenseits von Natur und Kultur. Berlin, Suhrkamp.
- Deutscher Ethikrat (Hg.) 2017: Autonome Systeme. Wie intelligente Maschinen uns verändern (Dokumentation der Jahrestagung). Berlin.
- Dietrich, Alexander 2018: Feinfühlig interaktive Roboter in Krankenhaus und Pflege: Wo stehen wir und wohin geht die Reise? Zeitschrift für medizinische Ethik 64: 307–355.
- Dietz, Alexander 2014: Roboter in der Altenpflege? Pastoraltheologie 103: 496–517.
- Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin (Hg.) 2016: Beseelte Dinge, Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript.
- Dörrenbächer, Judith 2016: Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus. Zur Einführung. In: Dörrenbacher, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge, Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript: 9–23.
- Ellul, Jaques 1954: La Technique ou l'enjeu du siècle. Paris, Colin.
- Foerst, Anne 2008: Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existentielle Dimension des Lebens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Franke, Anselm 2011: Jenseits der Wiederkehr des Verdrängten. In: Folie, Sabine/Franke, Anselm (Hg.): Animismus. Moderne hinter den Spiegeln. Bielefeld, transcript.
- Friele, Minou et al. 2018: Algorithmen in der digitalen Gesundheitsversorgung. Eine interdisziplinäre Analyse (Bertelsmann-Stiftung). Gütersloh.

- Gabriel, Sonja 2017: Pokemon Go – How Religious Can an Augmented Reality Hunt Be? In: online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet 12: 18–31.
- Gaede, Karsten 2019: Künstliche Intelligenz – Rechte und Strafen für Roboter? Plädoyer für eine Regulierung künstlicher Intelligenz jenseits ihrer reinen Anwendung. Baden-Baden, Nomos.
- Gräß-Schmidt, Elisabeth 2017: Autonome Systeme. Autonomie im Spiegel menschlicher Freiheit und ihrer technischen Errungenschaften. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 61 (3): 163–170.
- Gräß-Schmidt, Elisabeth 2018: Zwischen System und Verantwortung. Ethische Überlegungen zum Begriff der Autonomie angesichts der Entwicklung autonomer Systeme (Konrad Adenauer Stiftung Analysen und Argumente 319). Berlin.
- Haff, Peter 2014: Humans and technology in the Anthropocene: Six rules. The Anthropocene Review 1: 126–136.
- Haraway, Donna Jeanne 1995: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/M., Campus.
- Henne, Melissa 2019: Technik, die begeistert!? Ethische Reflexion technischer Unterstützung in der Diakonie ausgehend vom Capability Approach nach Martha Nussbaum. Baden-Baden, Nomos.
- Heßler, Martina 2019: Technik und Autonomie. Kulturhistorische Bemerkungen zu einem komplexen Verhältnis. In: Hirsch-Kreinsen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): Autonome Systeme und Arbeit. Bielefeld, transcript: 247–274.
- Hubig, Christoph 2019: Haben autonome Maschinen Verantwortung? In: Hirsch-Kreinsen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): Autonome Systeme und Arbeit. Bielefeld, transcript: 275–298.
- Irrgang, Bernhard 2005: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen; Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert. Stuttgart, Franz Steiner.
- Kappel, Marcel/Krone, Edgar/Waldburger, Martin/Wilsch, Benjamin 2019: Die Rolle der KI beim automatisierten Fahren. In: Wittpahl, Volker (Hg.): Künstliche Intelligenz. Technologie – Anwendung – Gesellschaft. Berlin/Heidelberg, Springer VS: 176–193.
- Khurana, Thomas 2017: Das Leben der Freiheit. Frankfurt/M., Suhrkamp: 21–28.
- Kneer, Georg 2016: Beseelte Gegenstände oder intentionale Systeme? Ein Beitrag zur Handlungsfähigkeit der Dinge. In: Dörrenbächer, Judith/Plüm, Kerstin: Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus. Bielefeld, transcript: 135–151.



- Lanczkowski, Günter 1984: Art. Gott I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 13: 601–608.
- Latour, Bruno 1991: Wir sind nie modern gewesen. 7. Aufl. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Latour, Bruno 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/M., Suhrkamp
- Latour, Bruno 2019: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Lewandowski, Klaus/Schmidt, Kurt W. 2020: Beatmung, Triage und Scoring – Anmerkungen zur Situation in Europa zu Beginn der COVID-19-Pandemie. In: Woesler, Martin/Sass, Hans-Martin (Hg.): Medizin und Ethik in Zeiten von Corona. Münster, LIT: 35–52.
- Lipp, Benjamin 2017: Wenn Roboter die Pflege übernehmen ..., PC-Welt, 12. 07. 2017. <https://www.pcwelt.de/ratgeber/Mensch-Maschine-Interaktion-Roboter-pflegen-10017711.html> (aufgerufen am 01. 02. 2021).
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Manzeschke, Arne 2018a: Auswirkungen neuer Technisierung auf das Arzt-Patient-Verhältnis am Beispiel digitaler Operationstechniken. In: Klinke, Sebastian/Kadmon, Martina (Hg.): Ärztliche Tätigkeit im 21. Jahrhundert. Profession oder Dienstleistung. Berlin, Springer: 289–310.
- Manzeschke, Arne 2018b: Ethik und KI: Die Zeit drängt – wir müssen handeln. In: <https://www.pcwelt.de/a/ethik-und-ki-die-zeit-draengt-wir-muessen-handeln.3451885> (aufgerufen am 10. 01. 2020).
- Manzeschke, Arne 2019: Roboter in der Pflege. In: EthikJournal 1 (5).
- Manzeschke, Arne/Karsch, Fabian (Hg.) 2016: Roboter – Computer – Hybride. Was ereignet sich zwischen Menschen und Maschinen? Baden-Baden, Nomos.
- Marenko, Betti 2014: Neo-Animism and Design. A New Pradigm in Object Theory. Design and Culture 6: 219–241.
- Moos, Thorsten 2018: Krankheitserfahrung und Religion. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Mori, Masahiro/MacDorman, Karl F./Kageki, Norri 2012: The Uncanny Valley [From the Field], IEEE Robotics & Automation Magazine 12: 98–100.
- Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Nathalie 2018: Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der künstlichen Intelligenz. München, Piper.
- Ohly, Lukas 2019: Was heißt hier autonom? Über die moralische Autorenschaft selbstfahrender Autos. Zeitschrift für Evangelische Ethik 63: 294–300.
- Piaget, Jean 1926: La représentation du monde chez l'enfant. Paris, PUF.
- Reckwitz, Andreas 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. Zeitschrift für Soziologie 32: 282–301.

- Stoellger, Philipp 2019: Konfigurationen der Anthropologie zwischen Anthropozentrik und Anthropophobie. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann: 1–30.
- Straßmann, Carolin/Rosenthal-von der Pütten, Astrid/Yaghoubzadeh, Ramin/Kaminski, Raffael/Krämer, Nicole 2016: The effect of an intelligent virtual agent's nonverbal behavior with regard to dominance and cooperativity. In: Traum, David/Swartout, William/Khooshabeh, Peter/Kopp, Stefan/Scherer, Stefan/Leuski, Anton (Hg.): *Intelligent Virtual Agents*. Cham, Springer VS: 15–28.
- Thimm, Caja/Bächle, Thomas Christian 2019: Autonomie der Technologie und autonome Systeme als ethische Herausforderung. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*. Wiesbaden, Springer VS: 73–87.
- Tillich, Paul 1927: *Logos und Mythos der Technik*. In: Albrecht, Renate (Hg.) 1968: *Gesammelte Werke*. Bd. IX. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk: 297–306.
- Tylor, Edward Burnett 1871: *Primitive Culture*. 2 Bde. London, Cambridge University Press.
- Ulshöfer, Gotlind/Wilhelm, Monika (Hg.) 2019: *Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Walk, Hunter 2016: Amazon Echo Is Magical. It's Also Turning My Kid Into an Asshole. 02.04.2016. <https://hunterwalk.com/2016/04/06/amazon-echo-is-magical-its-also-turning-my-kid-into-an-asshole/> (aufgerufen am 30.01.2021).
- Weber, Hans-Ruedi 1968: Praktische Theologie, Exorzismus und der Sieg Christi über die Mächte und Gewalten. In: *Wort und Gemeinde*. Festschrift Eberhard Thurneysen. Zürich, UTB: 313–324.
- Weber, Karsten 2019: Autonomie und Moralität als Zuschreibung. Über die begriffliche und inhaltliche Sinnlosigkeit einer Maschinenethik. In: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*. Wiesbaden, Springer VS: 193–208.
- Weber, Max 1994: Wissenschaft als Beruf. In: *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) Studienausgabe 1/17*. Tübingen, Mohr Siebeck: 1–23.
- Zulliger, Hans 1967: *Heilende Kräfte im kindlichen Spiel*. Stuttgart, Fischer-TB.

# Digitalisierung und die Frage nach dem guten Leben

## Das biblische Menschen- und Weltbild als Orientierungsrahmen

Volker Jung

**Hashtags** #Theologie #Ethik  
#Wahrnehmung #Freiheit  
#Wirklichkeitserweiterung #GutesLeben

**Abstract** Es wird von der These ausgegangen, dass die Digitalisierung viele phantastische Möglichkeiten bietet, diese aber einer Gestaltung bedürfen. Gestaltung wiederum setzt voraus, sich klar zu machen, was menschliches Leben ausmacht und was gutes menschliches Leben und Zusammenleben ist. Dazu kann das biblische Menschen- und Weltbild Orientierung geben. Dabei wird dazu zunächst aus zwei Richtungen auf die Digitalisierung geschaut, die helfen sollen zu verstehen, was Digitalisierung für uns als Menschen bedeutet. Für die Blickrichtungen stehen zwei Thesen: 1. Der Mensch erlebt eine Erweiterung seiner Wirklichkeit. 2. Der Mensch erlebt eine Infragestellung seiner selbst. Vor

dem Hintergrund dieser Thesen wird schließlich skizziert, warum für die Gestaltung der Digitalisierung das Verständnis davon, was (»gutes«) menschliches Leben ausmacht zentral ist und welche Rolle und Funktion das biblische Menschen- und Weltbild einnehmen (können). Zentrale Punkte sind, dass das Leben endlich ist, es unvollkommen ist und bleibt und es seinen besonderen Wert darin hat, dass Menschen dies für sich selbst bejahen können und so zugleich aneinander Anteil nehmen und füreinander da sind. Dies steht im Zentrum des biblischen Welt- und Menschenbildes: Es sieht diese Welt und das Leben in der Einzigartigkeit und Begrenztheit als Gabe und Aufgabe und stellt es zugleich in den Horizont der Ewigkeit Gottes. Darin sind menschliche Würde und Freiheit und der Auftrag zur verantwortlichen Lebensgestaltung verbunden.

## 1 Einleitung

Lange wurde Digitalisierung von vielen als eine Erweiterung der technischen Möglichkeiten des Menschen verstanden. Und Technik hat immer dazu beigetragen, dass sich nach und nach auch Lebensverhältnisse verändern. Das ist nichts Neues. Vieles spricht allerdings dafür, dass Digitalisierung mehr ist als ein technikbestimmter, allmählicher Veränderungsprozess. Die Nutzung digitaler Technologie durchdringt nahezu alle Lebensbereiche. Digitalisierung verändert tiefgreifend und die Reichweite der Veränderung ist nicht überschaubar. Die Corona-Krise hat die Digitalisierung noch einmal beschleunigt. Video-Konferenzen, Home-Office, digitale Lehr- und Fortbildungsveranstaltungen zum Beispiel werden auch über die Krise hinaus selbstverständlich zum Alltag gehören. Es ist gut möglich, dass die Zeit, in der wir jetzt leben, im Rückblick einmal als Epochenwende beurteilt wird. Dabei wird dann sicher gefragt, ob es gelungen ist, die neuen technischen Möglichkeiten zu nutzen, um Lebensverhältnisse zu verbessern oder ob die mit der Technik freigesetzte Gestaltungskraft eine Dynamik entfaltet hat, die verhängnisvolle Entwicklungen angestoßen hat. In der Menschheitsgeschichte haben grundlegende Veränderungen oft zu gewaltvollen Auseinandersetzungen geführt. Auch jetzt ist es keineswegs so, wie von manchen Euphorikern der Digitalisierung behauptet wird, dass die Welt mit jedem Tag besser wird. Allerdings ist die Digitalisierung auch nicht zwangsläufig ein von der Menschheit selbst generiertes apokalyptisches Verhängnis, das den Untergang alles Menschlichen und vielleicht sogar der Menschheit selbst bedeutet.

Meine These: Digitalisierung bietet viele phantastische Möglichkeiten. Es ist aber nötig, Digitalisierung bewusst zu gestalten. Gestaltung wiederum setzt voraus, sich klar zu machen, was menschliches Leben ausmacht und was gutes menschliches Leben und Zusammenleben ist. Dazu kann das biblische Menschen- und Weltbild Orientierung geben.

Bevor ich dies in einer Skizze erläutere, möchte ich aus zwei Richtungen auf die Digitalisierung schauen. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit ist es ein Versuch zu verstehen, was Digitalisierung für uns als Menschen bedeutet. Für die Blickrichtungen stehen zwei Thesen: 1. Der Mensch erlebt eine Erweiterung seiner Wirklichkeit. 2. Der Mensch erlebt eine Infragestellung seiner selbst.

## 2 These 1: Der Mensch erlebt eine Erweiterung seiner Wirklichkeit

Erweiterung der Wirklichkeit bedeutet nicht, dass mit der Digitalisierung in einem ontologischen Sinn die Wirklichkeit an sich erweitert würde. Das geht nicht. Erweiterung der Wirklichkeit bedeutet: Die subjektiv erlebte Wirklichkeit ist erweitert. Mit der Digitalisierung werden neue Wirklichkeitsräume erschlossen.

An erster Stelle steht dabei die Erweiterung der kommunikativen Möglichkeiten. Durch das Internet ist ein weltumspannender Kommunikationsraum entstanden, der Menschen in der ganzen Welt direkt miteinander verbindet. Der Zugang dazu wurde mit der Erfindung der Smartphones popularisiert. Ein Projekt wie »Starlink« von Elon Musk strebt an, mittels Satellitenverbindung den Zugang zum Netz für alle von allen Orten dieser Welt aus möglich zu machen.<sup>1</sup> Die Erweiterung des Kommunikationsraumes bedeutet auch, dass Informationen und Wissen in einer bisher nie gekannten Weise prinzipiell allen Menschen weltweit zur Verfügung stehen. Die Kommunikation im Netz ist dabei keinesfalls eine bloß virtuelle, wie manchmal begrifflich falsch formuliert wird, sondern reale Kommunikation. Zu der Erweiterung gehört auch, dass der Kommunikationsraum nicht auf die Kommunikation zwischen Menschen beschränkt ist. In die Kommunikation können die umgebenden Dinge einbezogen werden (Internet der Dinge). Im Smart Home ist Kommunikation mit Haushaltsgeräten möglich. Diese können auch so eingesetzt werden, dass wir dadurch unsere Wirklichkeit durch Imagination ergänzen (*augmented reality*) – wenn etwa die Spiegel im Badezimmer zu Bildschirmen werden und genutzt werden, um interaktiv Varianten des äußeren Erscheinungsbildes durchzuspielen. Über die bloße Ergänzung der Wirklichkeit geht die virtuelle Realität (*virtual reality*) hinaus. Mit einer Datenbrille wird etwa der Strandspaziergang imaginiert, während ich zuhause im Wohnzimmer sitze. Imaginierte Wirklichkeit als solche ist nicht das Neue. Auch Literatur kann in eine imaginierte Welt hineinführen. Neu ist, dass die Imagination sinnlich erlebbar gemacht und Interaktion eröffnet wird – wie etwa in der Welt der Computerspiele. Damit wird die imaginierte Wirklichkeit zu einer neuen Form erlebter Wirklichkeit, die mit dem »analogen« Leben vielfältig verbunden ist.

Von erweiterter Wirklichkeit lässt sich meines Erachtens auch im Blick auf die Möglichkeiten sprechen, sich selbst digital zu erweitern. Menschen profitieren längst davon, dass körperliche Defizite durch die Verbindung mit Technik ausgeglichen werden können (zum Beispiel Herzschrittmacher oder Cochlea-Implantate). Für manche Menschen sind Computer die entscheiden-

---

1 Mannweiler/Heeg 2020.

de Hilfe, um kommunizieren und arbeiten zu können. Man denke hier nur an Stephen Hawking. Angesichts schwerer Krankheiten, die motorische Fähigkeiten mitunter völlig einschränken, ist es naheliegend, eine direkte Verbindung zwischen dem menschlichen Hirn und einem Computer herzustellen. Die Firma Neuralink – auch von Elon Musk – etwa arbeitet daran.<sup>2</sup> Wenn eine direkte Verbindung von Gehirn und Maschine möglich ist, kann weiter gefragt werden: Ist es vielleicht sogar möglich, die eigene Person und Persönlichkeit in ein digitales System zu kopieren und so Unsterblichkeit zu erlangen? Yuval Noah Harari hält dies für ein realistisches Szenario: »Die gesamte Geschichte hindurch sprach man den meisten Göttern nicht Omnipotenz, sondern eher ganz bestimmte übermenschliche Fähigkeiten zu: etwa Lebewesen zu formen und zu schaffen, den eigenen Körper zu verändern, die Umwelt und das Wetter zu steuern, Gedanken zu lesen und aus der Ferne zu kommunizieren, mit hoher Geschwindigkeit unterwegs zu sein und natürlich dem Tod zu entgehen und ewig zu leben. Die Menschen sind gerade eifrig dabei, diese Fähigkeiten zu erlangen und noch ein paar mehr.«<sup>3</sup> Harari nimmt hier Prognosen von Ray Kurzweil auf, der von einem möglichen Übergang in eine »nichtbiologische Existenz« spricht<sup>4</sup>. Dies wird allerdings vielfach als unrealistisch eingeschätzt und in den Bereich der Science Fiction verwiesen.<sup>5</sup> Auch wer diese Einschätzung teilt, kommt nicht umhin, in der digitalen Technologie eine revolutionäre Erweiterung menschlicher Möglichkeiten zu sehen. Die Erweiterung hat allerdings auch eine andere Seite: Der Mensch erlebt eine Infragestellung seiner selbst.

### 3 These 2: Der Mensch erlebt eine Infragestellung seiner selbst

Eine Infragestellung des Menschen durch Technik gibt es natürlich längst. Die Industrialisierung war dadurch geprägt, dass Maschinen gebaut wurden, um sehr viel effektiver als Menschen mechanische Tätigkeiten auszuführen. Das hat zu enormen Produktivitätssteigerungen geführt. Menschliche Arbeit wurde durch Maschinen ersetzt. Das war Erleichterung und Verlust zugleich. Manches Handwerk und das damit verbundene Selbstwertgefühl sind verschwunden. In der Landwirtschaft haben Maschinen nach und nach zu einem kompletten Wandel der Agrarkultur geführt. Auch hier war die Entlastung von schwerer körperlicher Arbeit zugleich Verlusterfahrung für die eige-

---

2 Lindner 2019.

3 Harari 2017: 69 f.

4 Kurzweil 2014: 329–331.

5 Z. B. Eberl 2016: 361–362.

ne Schaffenskraft und den unmittelbaren Zusammenhang von Arbeit und Erfolg – bis hin zu dem Verlust einer von älteren Menschen bis heute betrauten Dorfkultur. Digitalisierung lässt Menschen diese Ambivalenzen von Erleichterung versus Kränkung sowie kulturelle Neuerung versus kultureller Verlust erfahren. Einerseits gibt es ganz viele neue Möglichkeiten, die das Leben erleichtern. Andererseits erfahren Menschen, dass die Maschinen leistungsfähiger sind als sie selbst. Als der IBM-Computer Deep Blue 1996 den amtierenden Schachweltmeister Garri Kasparow schlug, wurde das von diesem als große Kränkung erlebt. Durch gestiegene Rechnerkapazitäten, die in der Lage sind riesige Datenmengen zu verarbeiten, kommen Systeme zum Einsatz, die mit sogenannter Künstlicher Intelligenz gesteuert werden. Das bedeutet: Immer mehr Tätigkeiten können an Maschinen übertragen werden. Das bleibt nicht beschränkt auf mechanische Tätigkeiten, sondern es erstreckt sich auch auf intellektuelle Leistungen: Vertragswerke werden geprüft, Texte werden übersetzt, ja sogar Musikstücke werden komponiert. Das sind alles Tätigkeiten, von denen bisher angenommen wurde, dass nur Menschen sie ausführen können, weil sie so komplex sind. Wenn Maschinen Menschen ersetzen, bedeutet das in der Regel, dass Arbeitsplätze verschwinden. Auch wenn andere neu entstehen, bringt dies Verwerfungen mit sich. Strukturwandel ist nicht nur eine ökonomische Frage, er hat auch sozialpsychologische und sozialetische Implikationen. Zurzeit ist erkennbar, dass die digitale Entwicklung die Konzentration wirtschaftlicher Macht in den Händen von wenigen Tech-Giganten begünstigt. Unabhängig von den damit verbundenen ökonomischen und politischen Fragen reiht sich die fortschreitende Digitalisierung als »digitale Kränkung« in die »Kränkungen« des Menschen ein.<sup>6</sup> Bei den »Kränkungen« geht es jeweils darum, dass mit neuer Erkenntnis dem Menschen auch die eigene Begrenztheit vor Augen geführt wird. Und die Digitalisierung gehört in den großen Zusammenhang der Fragen, wie in Veränderungsprozessen gesellschaftlicher Zusammenhalt gestaltet und sozialer Frieden gewahrt werden kann.

Der Bogen lässt sich auch hier noch weiter spannen: Werden Menschen die digitale Technologie einsetzen, um das eigene Leben zu verbessern? Oder wird die entwickelte digitale Intelligenz den Menschen irgendwann so sehr überragen, dass sie den Menschen ersetzt oder gar abschafft? Manche halten auch das für »Science Fiction«, andere halten es für realistisch – nicht sofort, aber doch in absehbarer Zeit. Ray Kurzweil, der große Protagonist des Transhumanismus, denkt, dass 2045 der Punkt erreicht ist, an dem nicht mehr vor-

---

6 Mit der von Sigmund Freud geprägten Begrifflichkeit folgt nach der kosmologischen (Kopernikus), der biologischen (Darwin) und der psychologischen (Freud) Kränkung nun also die »digitale Kränkung« (Vgl. Lobo 2014).

hersehbar ist, wie »Künstliche Intelligenz« die Welt weiter entwickeln wird.<sup>7</sup> Das Stichwort heißt hier »technologische Singularität«. Dies könnte bedeuten, dass die Menschen mit der digitalen Entwicklung Systeme kreieren, die Menschen überwinden. Manche Vertreter einer sogenannten »Starken Künstlichen Intelligenz«, wie Jürgen Schmidhuber, sehen das als eine weitere Stufe der Evolution.<sup>8</sup> Diese Sichtweise wird keineswegs von allen KI-Forschenden geteilt. Andere sind überzeugt, dass es immer nur eine »Schwache Künstliche Intelligenz« geben wird. Ihre Position: KI-Systeme werden niemals so sein, dass sie etwas haben, das menschlichem Bewusstsein oder menschlicher Lebendigkeit vergleichbar ist. Maschinen bleiben Maschinen, Menschen bleiben Menschen.<sup>9</sup>

#### 4 Wer gestalten will, braucht eine Vorstellung vom guten Leben

Die digitale Transformation findet statt. Wir stehen längst nicht mehr vor der Entscheidung, ob Digitalisierung das Leben verändern soll oder nicht. Es geht um die Frage, wie Digitalisierung das Leben verändert und ob es gelingt, die Veränderung bewusst zu gestalten. Diese Frage stellt sich für die Menschen als Einzelne und sie stellt sich als Frage für das Zusammenleben in der Gesellschaft. Mit den neuen Möglichkeiten und auch der neuen Infragestellung ist die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen gestellt und danach, wie wir als Menschen leben wollen. In meiner Ausgangsthese habe ich gesagt, dass das biblische Welt- und Menschenbild ein Orientierungsrahmen sein kann. Warum das so ist, soll hier skizziert werden.

Harari entwirft in seinem Buch »Homo Deus« ein großes Zukunftsszenario, in dem mit der Digitalisierung drei menschliche Sehnsüchte erfüllt werden. Die Menschen werden glücklich, die Menschen werden unsterblich, die Menschen werden zu Göttern.<sup>10</sup> Wenngleich seine Darstellung an vielen Stellen geradezu deterministisch klingt, will er dies auch als Provokation verstan-

7 Kurzweil 2014: 135.

8 Jürgen Schmidhuber: »Die Erde wird künstlichen Intelligenzen eng erscheinen, und sie werden ins All streben, wo unendlich viel Energie lockt. Wir Menschen sind für die KI so interessant wie Ochsenfrösche für uns.« (nach Schnabel 2018).

9 Hertzberg 2018.

10 »Nachdem wir ein beispielloses Maß an Wohlstand, Gesundheit und Harmonie erreicht haben und angesichts unserer vergangenen Bilanz und unserer gegenwärtigen Werte werden die nächsten Ziele der Menschheit wahrscheinlich Unsterblichkeit, Glück und Göttlichkeit sein. [...] Und nachdem wir die Menschheit über die animalische Ebene des Überlebenskampfes hinausgehoben haben, werden wir nun danach streben, Menschen in Götter zu verwandeln und aus dem *Homo sapiens* den *Homo deus* zu machen.« (Harari 2017: 34).



den wissen, sich mit der Entwicklung auseinanderzusetzen und sie auch zu beeinflussen. Die religiöse Tradition, welcher Religion auch immer, hält er angesichts der digitalen Entwicklung allerdings für nicht aussagekräftig.<sup>11</sup> Dies ist diskutabel, wenn religiöse Traditionen als zeitlose, direktive Lebensanweisungen verstanden werden. Es verkennt aber völlig, dass es etwa in der biblischen Tradition um viel mehr geht als um ethische und moralische Orientierung durch göttliche Gebote. Es geht um das Grundverständnis menschlichen Lebens im Horizont der Wirklichkeit Gottes.

Gott ist der Urgrund, Ursprung und Schöpfer allen Seins und damit auch des Menschen und der Welt. Natürlich ist dieses Verständnis Glauben und nicht Wissen. Mit diesem Glauben aber ist die Einsicht verbunden, dass der Mensch keineswegs nur Gutes hervorbringt. Der Mensch ist fähig zum Guten, zu dem, was dem Leben dient, aber auch zum Bösen, zu dem, was Leben zerstört. So ist es eine entscheidende Grundaussage der biblischen Tradition, dass die Gefahr dort für Menschen am größten ist, wo sie sich mit einem eigenen Allmachtsanspruch an Gottes Stelle setzen.

Für die Digitalisierung ist damit ein Reflexionshorizont geöffnet, der angesichts des von Harari entworfenen Szenarios nicht nur die Göttlichkeitssehnsucht kritisch befragt. Es muss auch gefragt werden: Wird es diesem Leben gerecht, einen permanenten Glückszustand zu erstreben? Und: Was bedeutet es, Unsterblichkeit als endlose Verlängerung dieses Lebens? In der biblischen Tradition werden die Gemeinschaft mit Gott, die ewige Glückseligkeit und das ewige Leben von Gott erhofft. Das heißt: Sie werden gerade nicht in die Hände der Menschen gelegt. Damit wird aber nicht schlicht auf das Jenseits vertröstet und darauf verzichtet, dieses Leben zum Guten zu gestalten. Es geht gerade darum, dass Menschen ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen erkennen und so verantwortlich handeln, um zu einem guten, gerechten und friedlichen Zusammenleben zu finden. Die Beziehung zu Gott ist dafür Kraftquelle und auch der Ort, wo Menschen sich selbst prüfen, um zu erkennen, was nicht lebensdienlich ist.

Dem liegt zugrunde, dass der Mensch als ein Wesen verstanden wird, das einerseits ganz an die Materie gebunden ist, andererseits aber eine Lebendigkeit in sich trägt, die mehr ist als Materie. Der klassische Text, der dieses Verständnis ausdrückt, steht in der zweiten, nicht-priesterlichen Schöpfungsgeschichte: »Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.« (1. Mose 2,7).<sup>12</sup> Dieser Text drückt im Bild der Schöpfung aus, dass es ein Geheimnis des Lebens gibt, das den Menschen und andere Lebewe-

11 Harari 2017: 365.

12 Gertz 2018: 100–107.

sen von der unbelebten Materie unterscheidet. Es ist nicht möglich, mit der Weiterentwicklung Künstlicher Intelligenz so etwas wie »lebendige« Roboterwesen herzustellen. Dafür gibt es auch in einer nicht am christlichen Gottesverständnis orientierten philosophischen Argumentation gute Gründe, und zwar in der Beschreibung des »Bewusstseins«. Menschliches Bewusstsein entsteht nicht allein durch die Addition kognitiver Prozesse, sondern es integriert kognitive, emotionale und soziale Wahrnehmungen. Es wird geradezu durch seine synthetische Funktion konstituiert.<sup>13</sup> Diese ist nicht einfach naturalistisch-neurowissenschaftlich rekonstruierbar.<sup>14</sup>

Mit dem biblischen Menschenbild ist verbunden, dass Menschen in der Lage sind, Gutes und Böses zu erkennen. Darin liegen Begabung und Fehlbarkeit des Menschen. Wie bereits gesagt, liegt die Aufgabe, sich zu orientieren, nicht einfach darin, Geboten und Verboten zu folgen. Es geht vielmehr immer darum, in den jeweiligen Herausforderungen, das zu erkennen und zu tun, was dem Leben in einem umfassenden Sinn dient. Ein Schlüsseltext ist der folgende: »Welches ist das höchste Gebot von allen? Jesus antwortete: Das höchste Gebot ist das: ›Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit all deiner Kraft‹ (5. Mose 6,4–5). Das andre ist dies: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹ (3. Mose 19,18). Es ist kein anderes Gebot größer als diese.« (Mk 12, 28–31) Jesus zitiert Gebote aus dem Alten Testament. Mit dieser Zusammenstellung der Gebote werden Menschen, die nach Orientierung fragen, in einen Reflexionsraum hineingezogen, der sich so beschreiben lässt: Die Reflexion setzt voraus, dass Menschen sich selbst und die eigenen Bedürfnisse wahrnehmen. Diese sind Grundlage für die empathische Wahrnehmung anderer Menschen. Die Begegnung und das Miteinander von Menschen werden dabei zugleich in den Horizont der Gottesliebe gestellt – als Zuwendung zu Gott, dem alle Menschen das Leben und die Welt als Lebensraum verdanken. Wird das damit beschriebene Dreieck als Reflexionsraum verstanden, dann lassen sich daraus folgende Fragen ableiten, die meines Erachtens auch sehr gut geeignet sind, um sich in der Gestaltung der Digitalisierung zu orientieren: 1. Was geschieht mit mir und meinen Bedürfnissen? 2. Was geschieht im Miteinander von Menschen? Werden wir damit einander gerecht? 3. Wo sind Grenzen, deren Überschreitung uns und dieser Welt nicht gut tun?

Mit diesen Fragen wäre etwa bei der Bewertung der kommunikativen Möglichkeiten zu fragen: 1. Im Blick auf mich selbst: Welche und wieviel digitale Kommunikation tut mir gut? 2. Im Blick auf andere: Dient digitale Kommuni-

---

13 Hampe 1998.

14 Mutschler 2018: 237–240.

kation dazu, Beziehungen zu anderen Menschen zu stärken oder führt sie dazu, dass Menschen sich voneinander abgrenzen oder gegeneinander agieren. 3. Als Frage nach Grenzen: Wann werden die digitalen Kommunikationsmöglichkeiten so eingesetzt, dass Menschen kontrolliert und beherrscht werden? In anderen Zusammenhängen kann – wiederum in der Orientierung an den Fragen nach den eigenen Bedürfnissen, dem menschlichen Miteinander und den Grenzen – gefragt werden: 1. Werden Menschen in ihrer Teilhabe am Leben gestärkt? 2. Fördert die Digitalisierung das gerechte und friedliche Miteinander? 3. Wo werden Menschen exkludiert oder neue Abhängigkeiten erzeugt? Natürlich sind die Fragen weiter zu differenzieren. Mir geht es hier zunächst einmal darum, eine Struktur zur ethischen Orientierung vorzuschlagen.

Dabei gehe ich davon aus, dass die Digitalisierung ein machtvoller Prozess ist. Sie ist machtvoll darin, dass viele Entwicklungen für Menschen nützlich sind. Das ist Antriebskraft in der Entwicklung und Motivation dafür, das neu Entwickelte auch zu nutzen. Weil sie so nützlich sind, wurden und werden Smartphones global genutzt. Sie haben damit zugleich das alltägliche Leben vieler Menschen tiefgreifend verändert. Nach und nach wird entdeckt, dass nicht alles, was nützlich ist, auch gut ist, weil es Menschen in ihrem individuellen Leben und in ihrem Zusammenleben mit anderen stärkt. Wie Smartphones sinnvoll und gut genutzt werden können ist ein großer Lernprozess, der noch nicht abgeschlossen ist. Paradigmatisch ist daran zu erkennen, dass das Nützliche nicht immer das Gute ist. Diese Einsicht braucht es, um die digitale Entwicklung als Gestaltungsaufgabe zu erkennen. Ansonsten geschieht Digitalisierung und es besteht die Gefahr, dass nicht Freiheit gewonnen, sondern neue Abhängigkeit erzeugt wird. Um Digitalisierung zu gestalten, braucht es vor allem eine Vorstellung, was menschliches Leben ist und was nicht. Gute Gestaltung ist meines Erachtens möglich, wenn Menschen erkennen: Das Leben ist endlich, es ist und bleibt unvollkommen und es hat seinen besonderen Wert darin, dass Menschen dies für sich selbst bejahen können und so zugleich aneinander Anteil nehmen und füreinander da sind.

Dies steht im Zentrum des biblischen Welt- und Menschenbildes. Es sieht diese Welt und das Leben in der Einzigartigkeit und Begrenztheit als Gabe und Aufgabe und stellt es zugleich in den Horizont der Ewigkeit Gottes. Darin sind menschliche Würde und Freiheit und der Auftrag zur verantwortlichen Lebensgestaltung verbunden.

## Literaturverzeichnis

- Eberl, Ulrich 2016: *Smarte Maschinen. Wie Künstliche Intelligenz unser Leben verändert*. München, Hanser.
- Gertz, Jan Christian 2018: *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD. Neues Göttinger Bibelwerk. Bd. 1*. Göttingen, Vandenhoeck.
- Hampe, Michael 1998: Artikel »Bewußtsein. III. Philosophisch«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1: 1398–1399
- Harari, Yuval Noah 2017: *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. München, Beck.
- Hertzberg, Joachim 2018: *Künstliche Intelligenz – Was Maschinen (derzeit) können und was nicht*. In: *epd-dokumentation* 12: 10–18.
- Kurzweil, Ray 2014: *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*. 2. durchges. Aufl. Berlin, Lola Books. (Titel der englischen Originalausgabe 2005: *The singularity is near: when humans transcend biology*).
- Lindner, Robert 2019: *Elon Musk will Gehirne mit Computern verbinden*. In: *F.A.Z.* vom 17. Juli 2019. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/digitec/elon-musk-will-mit-neuralink-gehirne-zu-computern-machen-16289626.html#void> (aufgerufen 16. 01. 2021).
- Lobo, Sascha 2014: *Die digitale Kränkung des Menschen*, *F.A.Z.* aktualisiert vom 11. 01. 2014. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/abschied-von-der-utopie-die-digitale-kranekung-des-menschen-12747258.html> (aufgerufen 15. 10. 2020)
- Mannweiler, Antonia/Heeg, Thiemo 2020: *Glänzende Geschäfte im Weltraum*. In: *F.A.Z.* vom 17. Dezember 2020: 22.
- Mutschler, Hans-Dieter 2018: *Bewusstsein. Was ist das?* Leipzig, EVA.
- Schnabel, Ulrich 2018: *Künstliche Intelligenz. Was macht uns künftig noch einzigartig?* In: *Die Zeit* vom 28. März 2018. [https://www.zeit.de/2018/14/kuenstliche-intelligenz-menschen-maschine-verhaeltnis?utm\\_referrer](https://www.zeit.de/2018/14/kuenstliche-intelligenz-menschen-maschine-verhaeltnis?utm_referrer) (aufgerufen 09. 01. 2021).

## **Autor:innenverzeichnis**

**Johannes J. Frühbauer**, Dr. theol., studierte Katholische Theologie, Politikwissenschaften und Romanistik in Tübingen und Paris. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich »Frieden« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Derzeit vertritt er die Professur für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Ethik, Friedensethik, Gerechtigkeitstheorien, Weltethos und Ethik der Religionen sowie Religion und Politik.

**Benjamin Held**, Dr. rer. pol., Dipl.-Volkswirt, leitet den Arbeitsbereich »Nachhaltige Entwicklung« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Entwicklung und Anwendung von Wohlfahrtsmaßen und Nachhaltigkeitsindikatoren auf verschiedenen räumlichen Ebenen, der Berechnung von externen (Umwelt-)Kosten des Konsums und der Konzeption von Instrumenten zu deren sozialverträglichen Internalisierung sowie in der Beschäftigung mit den Auswirkungen der Digitalisierung auf eine sozial-ökologische Transformation.

**Volker Jung**, Dr. theol. Dr. h. c., ist evangelischer Pfarrer und seit 2009 Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). Er ist seit 2015 Mitglied im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und begleitet in dieser Funktion unter anderem den Digitalisierungsprozess in der EKD.

**Matthias Kettner**, Prof. Dr. phil. und Dipl.-Psych., lehrt seit 2002 Praktische Philosophie an der Universität Witten/Herdecke, bis 2019 in der Fakultät für

Kulturreflexion, seit 2020 in der Fakultät für Wirtschaft und Gesellschaft, Department für Philosophie, Politik und Ökonomik. Nach einem Doppelstudium der Philosophie und Psychologie an der Johann-Wolfgang-Goethe Universität 1987 Promotion bei K.-O. Apel und J. Habermas über Hegel, 1999 Habilitation über Diskursethik. 2014 organisierte er drei vom BMBF geförderte Diskurskonferenzen »Digitalisierung als Kulturprozess. Macht, Wissen, Subjektivität«. Seit 2019 Leiter der AG »Philosophische Digitalisierungsforschung« am Bochumer Center for Advanced Internet Studies (CAIS). Sein langfristiges Forschungsinteresse ist die Aktualisierung der Kritischen Theorie.

**Thomas Lange**, Dr. rer. pol., Politikwissenschaftler (M. A.) und Dipl.-Volkswirt, Professor für Public Management und Studiengangsleiter Fernstudium an der IU – Internationale Hochschule. Zuvor war er Projektleiter für International Health Governance an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Arbeitsschwerpunkte: International Health Governance/Global Health, Wohlfahrtsverbände und Dritter Sektor.

**Thorsten Moos**, Prof. Dr. theol., war bis September 2021 Inhaber des Lehrstuhls für Diakoniewissenschaft und Systematische Theologie/Ethik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Direktor des Instituts für Diakoniewissenschaft und Diakoniewirtschaft (IDM); seit Oktober 2021 hat er den Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg inne. Er forscht zu verschiedenen Feldern angewandter Ethik, zur theologischen Anthropologie und zum Begriff der Krankheit, zur Systematischen Theologie im Kontext empirischer Wissenschaften sowie zum Sozialen Protestantismus und zur politischen Ethik in historischer und systematisch-theologischer Perspektive.

**Frederike van Oorschot**, PD Dr. theol., Studium der Evangelischen Theologie, leitet den Arbeitsbereich »Religion, Recht und Kultur« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Ihre Forschungsschwerpunkte sind öffentliche Theologie, digitale Theologie und theologische Hermeneutik. Sie ist Privatdozentin für Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Mitherausgeberin des theologischen Onlinejournals »Cursor\_Zeitschrift für explorative Theologie« (<https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/cursor>) und Mitglied im Leitungsteam des interdisziplinären Forschungsverbands »TheoLab. Forschungsverbund Digitale Theologie Heidelberg« (<https://theolab.hypotheses.org/>).

**Magnus Schlette**, PD Dr. phil., hat Philosophie und Soziologie studiert, ist Referent für Philosophie und Leiter des Arbeitsbereichs »Theologie und Naturwis-

senschaft« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) sowie Privatdozent für Philosophie an der Ruprecht Karls-Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Philosophie der Freiheit, die Philosophie der Verkörperung, die Theorie der Geisteswissenschaften und die Transzendenz-Immanenz-Dichotomie.

**Philipp Stoellger**, Prof. Dr. theol. habil., seit 2015 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Studium der evangelischen Theologie und Philosophie, promoviert mit der Arbeit »Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont«, habilitiert mit der Arbeit »Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata«. 2007 bis 2015 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, Gründer des Instituts für Bildtheorie (ifi) der Universität Rostock, Gründungssprecher des DFG-Graduiertenkollegs 1887 »Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten«; seit 2020 Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Forschungsschwerpunkte: Christologie und Anthropologie; Hermeneutik, Phänomenologie und Religionsphilosophie; Bild- und Medientheorie.

**Hendrik Stoppel**, Dr. theol., Studium der Evangelischen Theologie, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Ökumene und Dogmatik an der Ruhr-Universität Bochum und im Arbeitsbereich »Theologie und Naturwissenschaft« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Er ist Habilitand in der Systematischen Theologie an der Universität Heidelberg.

**Klaus Tanner**, Prof. em. Dr. theol., war von 2008 bis 2020 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Ethik) an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Von 2012 bis 2019 war er wissenschaftlicher Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Seine Forschungsschwerpunkte bilden Grundlegungs- und Anwendungsfragen der Ethik, Kulturhermeneutik, sowie ethische Herausforderungen und soziale Konfliktpotentiale der modernen Biotechnologien.





## Über die FEST

Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) ist ein interdisziplinäres Forschungsinstitut, seit 1958 mit Sitz in Heidelberg, dessen Grundfinanzierung durch die Mitglieder des Trägervereins – die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Landeskirchen der EKD, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und die Evangelischen Akademien – getragen wird und das darüber hinaus Forschungs- und Beratungsarbeiten durch Drittmittel finanziert. Die FEST ist in vier Arbeitsbereiche gegliedert: Religion, Recht & Kultur, Nachhaltige Entwicklung, Theologie & Naturwissenschaft sowie Frieden. Zum satzungsgemäßen Auftrag gehört die Aufgabe, wissenschaftliche Arbeiten anzuregen und zu fördern, die dazu bestimmt sind, die Grundlagen der Wissenschaft in der Begegnung mit dem Evangelium zu klären, und die Kirche bei ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit – auch durch Untersuchungen und Gutachten für die Mitgliedskirchen – zu unterstützen.



Neue Technik – neue Ethik? Der vorliegende Band, der im interdisziplinären Dialog an der FEST entstanden ist, fragt vor diesem Hintergrund in unterschiedlichen Wissenschafts- und Handlungsfeldern nach dem „Neuen“ in und durch digitale Technologien: Was ist das wirklich Neue? Entstehen neuartige Gegenstände, Werkzeuge, Wahrnehmungsformen, Erkenntnismittel, Fragestellungen, Akteure und / oder Kommunikationsformen? Ist überhaupt „Neues“ erkennbar oder setzen sich bestehende Fragestellungen in anderen Medien fort?

Zwischen den Beiträgen zeigen sich dabei vernetzende Linien, die – ähnlich wie Hashtags – einzelne Aussagen zu Fäden (Threads) miteinander verweben und so eine netzförmig verbundene Kartierung einer Debatte um Begriffe oder Phänomene ermöglichen. Dabei haben sich insbesondere drei thematische Verdichtungen herauskristallisiert:

- #Berechenbarkeit #Überwachung #Steuerung #Freiheit #Demokratie
- #Medienwandel #Wahrnehmung #Hermeneutik
- #Anthropologie #Ethik #Theologie

Der Band stellt einen Beitrag zur notwendigen Debatte um die Gestaltung der digitalen Transformation dar und soll zum weiteren Nachdenken, Forschen und Diskutieren über neue Techniken und neue ethische Fragestellungen im Kontext der Digitalisierung anregen.

