Byung-Chul Han

BYUNG-CHUL HAN

UN DINGE

UMBRÜCHE DER LEBENSWELT

ullstein

Der Autor



Byung-Chul Han, geboren 1959, studierte in Freiburg im Breisgau und in München Philosophie, deutsche Literatur und katholische Theologie. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher, darunter »Müdigkeitsgesellschaft«, »Transparenzgesellschaft« , »Die Errettung des Schönen«, »Psychopolitik« und »Die Austreibung des Anderen«.

Das Buch

Minima Moralia der Informationsgesellschaft
Heute bewohnen wir nicht mehr Erde und Himmel, sondern Google Earth und Cloud. Informationen beherrschen unsere Lebenswelt. Wir berauschen uns regelrecht an Kommunikation. Byung-Chul Hans Kritik der Informationsgesellschaft klärt uns über die Folgen unseres Informations- und Kommunikationsrausches auf.

Schon vor Jahrzehnten stellte der Medientheoretiker Vilém Flusser fest: »Undinge dringen gegenwärtig von allen Seiten in unsere Umwelt, und sie verdrängen die Dinge. Man nennt diese Undinge Informationen.« Die Dinge rücken heute immer mehr in den Hintergrund der Aufmerksamkeit. Die Welt als Infosphäre überlagert die Welt als Dingsphäre. Der Übergang vom Ding zum Unding verändert massiv unsere Wahrnehmung und Weltbeziehung. Byung-Chul Hans neuer Essay kreist um Dinge und Undinge. Er entwickelt sowohl eine Philosophie des Smartphones als auch eine Kritik der Künstlichen Intelligenz aus ungewohnter Perspektive. Gleichzeitig wendet er sich der Magie der Dinge zu und reflektiert über die Stille, die im Informationslärm verlorengeht.

Byung-Chul Han

Undinge

Umbrüche der Lebenswelt

Ullstein

Besuchen Sie uns im Internet:
www.ullstein.de

Ullstein ist ein Verlag der Ullstein Buchverlage GmbH

© 2021 by Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Rudolf Linn
Autorenbild: © privat
E-Book powered by pepyrus.com

ISBN 978-3-8437-2539-2

Emojis werden bereitgestellt von openmoji.org unter der Lizenz CC BY-SA 4.0.

Auf einigen Lesegeräten erzeugt das Öffnen dieses E-Books in der aktuellen Formatversion EPUB3 einen Warnhinweis, der auf ein nicht unterstütztes Dateiformat hinweist und vor Darstellungs- und Systemfehlern warnt. Das Öffnen dieses E-Books stellt demgegenüber auf sämtlichen Lesegeräten keine Gefahr dar und ist unbedenklich. Bitte ignorieren Sie etwaige Warnhinweise und wenden sich bei Fragen vertrauensvoll an unseren Verlag! Wir wünschen viel Lesevergnügen.

Hinweis zu Urheberrechten
Sämtliche Inhalte dieses E-Books sind urheberrechtlich geschützt. Der Käufer erwirbt lediglich eine Lizenz für den persönlichen Gebrauch auf eigenen Endgeräten. Urheberrechtsverstöße schaden den Autoren und ihren Werken, deshalb ist die Weiterverbreitung, Vervielfältigung oder öffentliche Wiedergabe ausdrücklich untersagt und kann zivil- und/oder strafrechtliche Folgen haben.
In diesem E-Book befinden sich Verlinkungen zu Webseiten Dritter. Bitte haben Sie Verständnis dafür, dass sich die Ullstein Buchverlage GmbH die Inhalte Dritter nicht zu eigen macht, für die Inhalte nicht verantwortlich ist und keine Haftung übernimmt.

Inhalt

Der Autor / Das Buch

Titelseite

Impressum

Vom Ding zum Unding

Vom Besitz zum Erlebnis

Smartphone

Selfies

Künstliche Intelligenz

Ansichten der Dinge

- Tücken der Dinge
- Rücken der Dinge
- Gespenster
- Magie der Dinge
- Dingvergessenheit in der Kunst
- Heideggers Hand
- Herzensdinge

Stille

Ein Exkurs zur Jukebox

Anmerkungen

Social Media

Vorablesen.de

1. Cover

2. Titelseite

3. Inhalt

4. Vom Ding zum Unding

Vom Ding zum Unding

Die terrane Ordnung, die Ordnung der Erde, besteht aus Dingen, die eine dauerhafte Form annehmen und eine stabile Umgebung für das Wohnen bilden. Sie sind jene »Weltdinge« im Sinne von Hannah Arendt, denen die Aufgabe zukommt, »menschliches Leben zu stabilisieren«.1 Sie geben ihm einen Halt. Die terrane Ordnung wird heute durch die digitale Ordnung abgelöst. Die digitale Ordnung *entdinglicht* die Welt, indem sie sie *informatisiert*. Schon vor Jahrzehnten bemerkte der Medientheoretiker Vilém Flusser: »Undinge dringen gegenwärtig von allen Seiten in unsere Umwelt, und sie verdrängen die Dinge. Man nennt diese Undinge Informationen.«2 Wir befinden uns heute im Übergang vom Zeitalter der Dinge zum Zeitalter der Undinge. Nicht Dinge, sondern Informationen bestimmen die Lebenswelt. Wir bewohnen nicht mehr Erde und Himmel, sondern Google Earth und Cloud. Die Welt wird zusehends unfassbarer, wolkiger und gespenstischer. Nichts ist hand- und dingfest.

Die Dinge stabilisieren insofern menschliches Leben, als sie ihm eine Kontinuität verleihen, die »sich daraus herleitet, dass der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen«.3 Dinge sind Ruhepole des Lebens. Sie sind heute gänzlich von Informationen überlagert. Informationen sind alles andere als Ruhepole des Lebens. Es ist nicht möglich, bei Informationen zu verweilen. Sie haben eine sehr schmale Aktualitätsspanne. Sie leben vom Reiz der Überraschung. Schon aufgrund ihrer Flüchtigkeit destabilisieren sie das Leben. Unsere Aufmerksamkeit wird heute von ihnen permanent in Anspruch genommen. Der Tsunami der Information versetzt das kognitive System selbst in Unruhe. Informationen sind keine stabile Einheit. Ihnen fehlt die Festigkeit des Seins. Niklas Luhmann charakterisiert die Information wie folgt: »Ihre Kosmologie ist eine Kosmologie nicht des Seins, sondern der Kontingenz.«4

Die Dinge rücken heute immer mehr in den Hintergrund der Aufmerksamkeit.5 Die gegenwärtige Hyperinflation der Dinge, die zu deren explosiver Vermehrung führt, deutet gerade auf die zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen

hin. Unsere Obsession gilt nicht mehr den Dingen, sondern Informationen und Daten. Wir produzieren und konsumieren inzwischen mehr Informationen als Dinge. Wir berauschen uns regelrecht an Kommunikation. Libidinöse Energien wenden sich von den Dingen ab und besetzen Undinge. Infomanie ist die Folge. Wir sind inzwischen alle infoman. Vorbei ist es wohl mit dem Dingfetischismus. Wir werden zu Informations- und Datenfetischisten. Inzwischen ist sogar von »Datasexuals« die Rede.

Die industrielle Revolution verfestigt und erweitert die Dingsphäre. Sie entfernt uns nur von Natur und Handwerk. Erst die Digitalisierung beendet das Ding-Paradigma. Sie unterwirft die Dinge den Informationen. Hardwares sind devote Unterlagen der Softwares. Sie sind sekundär gegenüber Informationen. Ihre Miniaturisierung lässt sie immer weiter schrumpfen. Das Internet der Dinge macht diese zu Informationsterminals. Der 3D-Drucker entwertet die Dinge in ihrem Sein. Sie werden zu materiellen Derivaten der Information degradiert.

Was wird aus Dingen, wenn sie von Informationen durchdrungen werden? Die Informatisierung der Welt macht aus Dingen Infomate, nämlich informationsverarbeitende Akteure. Das Auto der Zukunft wird kein Ding mehr sein, mit dem sich Phantasmen von Macht und Besitz verbinden, sondern ein mobiles »Verteilungszentrum von Informationen«, eben ein Infomat, das mit uns kommuniziert: »Das Auto spricht zu Ihnen, informiert Sie ›spontan‹ über seinen allgemeinen Zustand – und über den Ihren (vielleicht weigert es sich, zu funktionieren, falls Sie nicht gut funktionieren), es erteilt Ratschläge und trifft Entscheidungen, es ist Partner in einer umfassenden Verhandlung darüber, wie zu leben sei [...].«[6]

Heideggers Daseinsanalyse von Sein und Zeit bedarf einer Revision, die der Informatisierung der Welt Rechnung trägt. Heideggers »In-der-Welt-sein« vollzieht sich als »hantierender Umgang« mit den Dingen, die entweder »vorhanden« oder »zuhanden« sind. Die Hand stellt eine zentrale Figur der Heideggerschen Daseinsanalyse dar. Heideggers »Dasein« (die ontologische Bezeichnung für Mensch) erschließt sich die Umwelt mittels der Hand. Seine Welt ist eine Dingsphäre. Wir leben aber heute in einer Infosphäre. Wir hantieren nicht an den Dingen, die passiv vorliegen, sondern wir kommunizieren und interagieren mit den Infomaten, die selbst als Akteure agieren und reagieren. Der Mensch ist

nun kein »Dasein«, sondern ein »Inforg«[7], der kommuniziert und Informationen austauscht.

Im Smarthome werden wir von Infomaten umsorgt. Sie erledigen für uns jede Besorgung. Sein Bewohner ist ganz ohne Sorge. Das Telos der digitalen Ordnung ist wohl die Überwindung der Sorge, die Heidegger als Wesenszug der menschlichen Existenz begreift. Dasein ist Sorge. Künstliche Intelligenz ist heute dabei, die menschliche Existenz ganz zu ent-sorgen, indem sie eine Optimierung des Lebens vornimmt und die Zukunft als Quelle der Sorge abschafft, das heißt die Kontingenz der Zukunft überwindet. Die berechenbare Zukunft als optimierte Gegenwart bereitet uns keine Sorge.

Kategorien der Heideggerschen Daseinsanalyse wie »Geschichte«, »Geworfenheit« oder »Faktizität« gehören alle zur terranen Ordnung. Informationen sind additiv und nicht narrativ. Sie sind zählbar, aber nicht erzählbar. Als diskontinuierliche Einheiten mit kurzer Aktualitätsspanne fügen sie sich nicht zu einer Geschichte zusammen. Auch unser Gedächtnisraum gleicht immer mehr einem Speicher, der mit Massen von allen möglichen Informationen vollgestopft ist. Addition und Kumulation verdrängen Narrationen. Die sich über weite Zeiträume erstreckende narrative Kontinuität zeichnet Geschichte und Erinnerung aus. Erst Narrationen stiften Sinn und Zusammenhang. Die digitale, das heißt numerische Ordnung ist ohne Geschichte und Erinnerung. So fragmentiert sie das Leben.

Der Mensch als sich optimierendes, sich neu erfindendes Projekt erhebt sich über die »Geworfenheit«. Heideggers Idee der »Faktizität« besteht darin, dass die menschliche Existenz auf dem Unverfügbaren gründet. Heideggers »Sein« ist ein anderer Name für das Unverfügbare. »Geworfenheit« und »Faktizität« gehören zur terranen Ordnung. Die digitale Ordnung defaktizifiert die menschliche Existenz. Sie akzeptiert keinen unverfügbaren Seinsgrund. Ihre Devise lautet: Sein ist Information. Das Sein ist somit ganz verfüg- und steuerbar. Heideggers Ding verkörpert hingegen die Be-Dingtheit, die Faktizität der menschlichen Existenz. Das Ding ist die Chiffre für die terrane Ordnung.

Die Infosphäre ist janusköpfig. Sie verhilft uns zwar zu mehr Freiheit, aber sie setzt uns gleichzeitig einer zunehmenden Überwachung und Steuerung aus. Google präsentiert das vernetzte Smarthome der Zukunft als »elektronisches Orchester«.

Sein Bewohner ist ein »Dirigent«.8 Die Verfasser dieser digitalen Utopie beschreiben aber in Wirklichkeit ein smartes Gefängnis. Im Smarthome sind wir kein autonomer Dirigent. Vielmehr werden wir von unterschiedlichen Akteuren, ja unsichtbaren Taktgebern dirigiert. Wir setzen uns einem panoptischen Blick aus. Smart Bed mit diversen Sensoren setzt die Überwachung auch während des Schlafes fort. Die Überwachung schleicht sich in Form von Convenience immer mehr in den Alltag ein. Die Infomate, die uns viel Arbeit abnehmen, erweisen sich als effiziente Informanten, die uns überwachen und steuern. So werden wir in die Infosphäre verknastet.

In der algorithmisch gesteuerten Welt büßt der Mensch zunehmend seine Handlungsmacht, seine Autonomie ein. Er sieht sich einer Welt gegenüber, die seinem Verständnis entgleitet. Er befolgt algorithmische Entscheidungen, die er aber nicht nachvollziehen kann. Algorithmen werden zu Blackboxen. Die Welt verliert sich in den Tiefenschichten neuronaler Netzwerke, zu denen der Mensch keinen Zugang hat.

Informationen allein erhellen die Welt nicht. Sie können sie sogar verdunkeln. Ab einem bestimmten Punkt sind Informationen nicht informativ, sondern deformativ. Dieser kritische Punkt ist längst überschritten. Die rapide steigende informationelle Entropie, das heißt das informationelle Chaos, stürzt uns in eine postfaktische Gesellschaft. Nivelliert wird die Unterscheidung von wahr und falsch. Informationen zirkulieren nun ohne jeden Realitätsbezug in einem hyperrealen Raum. Fake News sind eben auch Informationen, die womöglich wirksamer sind als Tatsachen. Was zählt, ist die kurzfristige Wirkung. Wirksamkeit ersetzt Wahrheit.

Hannah Arendt hält wie Heidegger an der terranen Ordnung fest. So beschwört sie oft Halt und Dauer. Nicht nur Weltdinge, sondern auch die Wahrheit haben menschliches Leben zu stabilisieren. Im Gegensatz zur Information besitzt die Wahrheit eine Festigkeit des Seins. Dauer und Beständigkeit zeichnen sie aus. Wahrheit ist Faktizität. Sie leistet jeder Veränderung und Manipulation Widerstand. So bildet sie das Fundamend der menschlichen Existenz: »Wahrheit könnte man begrifflich definieren als das, was der Mensch nicht ändern kann; metaphorisch gesprochen ist sie der Grund, auf dem wir stehen, und der Himmel, der sich über uns erstreckt.«9

Bezeichnenderweise siedelt Arendt die Wahrheit zwischen Erde und Himmel an. Die Wahrheit gehört zur terranen Ordnung. Sie gibt dem menschlichen Leben einen Halt. Die digitale Ordnung beendet die Epoche der Wahrheit und leitet die postfaktische Informationsgesellschaft ein. Das postfaktische Regime der Information erhebt sich über die Tatsachenwahrheit. Informationen in ihrer postfaktischen Prägung sind dingflüchtig. Wo nichts dingfest ist, geht jeder Halt verloren.

Zeitintensive Praktiken sind heute im Verschwinden begriffen. Zeitintensiv ist auch die Wahrheit. Wo eine Information die andere jagt, haben wir keine Zeit für Wahrheit. In unserer postfaktischen Erregungskultur beherrschen Affekte und Emotionen die Kommunikation. Im Gegensatz zur Rationalität sind sie in temporaler Hinsicht sehr unbeständig. So destabilisieren sie das Leben. Auch Vertrauen, Versprechen und Verantwortung sind zeitintensive Praktiken. Sie erstrecken sich über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft. Alles, was menschliches Leben stabilisiert, ist zeitintensiv. Treue, Bindung und Verbindlichkeit sind ebenfalls zeitintensive Praktiken. Der Zerfall der stabilisierenden Zeit-Architekturen, zu denen auch Rituale gehören, macht das Leben instabil. Zur Stabilisierung des Lebens ist eine andere Zeitpolitik notwendig.

Zu zeitintensiven Praktiken gehört auch das Verweilen. Die Wahrnehmung, die sich an Informationen heftet, hat keinen langen und langsamen Blick. Informationen machen uns kurzsichtig und kurzatmig. Es ist unmöglich, bei Informationen zu verweilen. Das kontemplative Verweilen bei den Dingen, das absichtslose Sehen, das eine Formel des Glücks wäre, weicht dem Jagen nach Informationen. Wir rennen heute Informationen nach, ohne Wissen zu erlangen. Wir nehmen Kenntnis von allem, ohne zu einer Erkenntnis zu gelangen. Wir fahren überall hin, ohne eine Erfahrung zu machen. Wir kommunizieren ununterbrochen, ohne an einer Gemeinschaft teilzunehmen. Wir speichern Unmengen von Daten, ohne Erinnerungen nachzugehen. Wir akkumulieren Friends und Followers, ohne einem Anderen zu begegnen. So entwickeln Informationen eine Lebensform, die ohne Bestand und Dauer ist.

Die Infosphäre hat zweifellos eine emanzipatorische Wirkung. Sie befreit uns wirksamer von der Mühsal der Arbeit als die Dingsphäre. Die menschliche Zivilisation lässt sich als zunehmende Vergeistigung der Wirklichkeit begreifen. Der

Mensch überträgt seine geistigen Fähigkeiten sukzessiv auf die Dinge, um diese an seiner Stelle arbeiten zu lassen. So verwandelt sich der subjektive Geist in den objektiven Geist. Dinge als Maschinen stellen insofern einen zivilisatorischen Fortschritt dar, als sie jenen Trieb in sich einschließen, der als eine primitive Form von Geist sie zur Selbsttätigkeit befähigt. In Philosophie des Geistes schreibt Hegel: »Aber das Werkzeug hat die Tätigkeit noch nicht selbst an ihm; es ist träges Ding [...] – ich muß noch damit arbeiten; ich habe die List zwischen mich und die äußere Dingheit hineingestellt, – mich zu schonen [...] und es sich abnutzen zu lassen [...] – bekomme aber doch noch Schwielen; das mich zum Dinge Machen ist noch notwendiges Moment; die eigene Tätigkeit des Triebs noch nicht im Dinge. Es ist in das Werkzeug auch eigene Tätigkeit zu legen; es zu einem selbsttätigen zu machen.«[10] Das Werkzeug ist wegen fehlender Selbsttätigkeit ein träges Ding. Der Mensch, der an ihm hantiert, macht sich selbst zu einem Ding, denn seine Hand bekommt Schwielen. Sie verschleißt sich wie ein Ding. An selbsttätigen Maschinen bekommt die Hand zwar keine Schwielen mehr, aber sie befreien sie noch nicht ganz von der Arbeit. Maschinen bringen ja erst Fabriken und Arbeiter hervor.

Im nächsten zivilisatorischen Schritt wird in das Ding nicht nur der Trieb, sondern auch die Intelligenz, diese höhere Form von Geist, implantiert. Künstliche Intelligenz verwandelt die Dinge in Infomate. Die »List« besteht darin, dass der Mensch die Dinge an seiner Stelle nicht nur arbeiten, sondern auch denken lässt. Nicht Maschinen, sondern erst Infomate emanzipieren die Hand von der Arbeit. Künstliche Intelligenz liegt aber außerhalb Hegels Vorstellungskraft. Hegel ist außerdem zu sehr auf die Idee der Arbeit fixiert, sodass er keinen Zugang zur Lebensform hat, die keine Arbeit wäre. Für Hegel gilt: Geist ist Arbeit. Geist ist Hand. In ihrer emanzipatorischen Wirkung stellt die Digitalisierung eine Lebensform in Aussicht, die einem Spiel gleicht. Sie bringt eine digitale Arbeitslosigkeit hervor, die nicht konjunkturell bedingt ist.

Vilém Flusser fasst die von Informationen beherrschte neue Weltlage wie folgt zusammen: »An die Dinge können wir uns nicht mehr halten, und bei den Informationen wissen wir nicht, wie uns an sie halten. Wir sind haltlos geworden.«[11] Nach anfänglicher Skepsis malt sich Flusser die Zukunft in utopischen Bildern aus. Die zunächst gefürchtete Haltlosigkeit weicht der schwebenden Leichtigkeit des Spiels. Der an den Dingen uninteressierte Mensch

der Zukunft ist kein Arbeiter (Homo faber), sondern ein Spieler (Homo ludens). Er braucht die Widerstände der materiellen Wirklichkeit nicht mühsam durch Arbeit zu überwinden. Die von ihm programmierten Apparate übernehmen die Arbeit. Die künftigen Menschen sind handlos: »Dieser neue Mensch, der da um uns herum und in unserem eigenen Innern geboren wird, ist eigentlich handlos. Er behandelt keine Dinge mehr, und darum kann man bei ihm nicht mehr von Handlungen sprechen.«12

Die Hand ist das Organ der Arbeit und Handlung. Der Finger hingegen ist das Organ der Wahl. Der handlose Mensch der Zukunft macht nur von seinen Fingern Gebrauch. Er wählt, statt zu handeln. Er drückt auf Tasten, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Sein Leben ist kein Drama, das ihm Handlungen aufnötigt, sondern ein Spiel. Er will auch nichts besitzen, sondern erleben und genießen.

Der handlose Mensch der Zukunft kommt jenem Phono sapiens nahe, der auf seinem Smartphone herumfingert. Das Smartphone ist seine Spielwiese. Verlockend ist die Idee, dass der künftige Mensch nur noch spielt und genießt, das heißt ganz ohne »Sorge« ist. Lässt sich die zunehmende Gamifizierung der Lebenswelt, die sowohl die Kommunikation als auch die Arbeit erfasst, als Beleg dafür deuten, dass das Zeitalter der spielenden Menschheit bereits angebrochen ist? Sollten wir den spielenden Phono sapiens willkommen heißen? Nietzsches »letzter Mensch« nimmt ihn bereits vorweg: »Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. [...] Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.«13

Der Phono sapiens, der nur erleben, genießen und spielen will, verabschiedet sich von jener Freiheit im Sinne von Hannah Arendt, die an die Handlung gebunden ist. Wer handelt, bricht mit dem Bestehenden und setzt etwas Neues, etwas ganz Anderes in die Welt. Dabei muss er einen Widerstand überwinden. Das Spiel hingegen greift in die Wirklichkeit nicht ein. Handeln ist das Verb für die Geschichte. Der spielende handlose Mensch der Zukunft verkörpert das Ende der Geschichte.

Jedes Zeitalter definiert die Freiheit anders. In der Antike bedeutet die Freiheit, dass man ein freier Mensch, das heißt kein Sklave ist. In der Moderne wird die Freiheit zur Autonomie des Subjekts verinnerlicht. Sie ist die Freiheit der Handlung. Heute sinkt die Handlungsfreiheit zur Wahl- und Konsumfreiheit

herab. Der handlose Mensch der Zukunft gibt sich einer »Fingerspitzenfreiheit«[14] hin: »Die verfügbaren Tasten sind so zahlreich, daß meine Fingerspitzen nie alle berühren können. Ich habe daher den Eindruck, völlig frei zu entscheiden.«[15] Die Fingerspitzenfreiheit erweist sich als eine Illusion. Die freie Wahl ist in Wirklichkeit eine konsumistische Auswahl. Der handlose Mensch der Zukunft hat keine wirklich andere Wahl, denn er handelt nicht. Er lebt in der Nachgeschichte. Ihm fällt nicht einmal auf, dass er keine Hand hat. Wir aber sind kritikfähig, weil wir noch Hände haben beziehungsweise handeln können. Nur die Hand ist fähig zur Wahl, zur Freiheit als Handlung.

Die vollkommene Herrschaft ist jene, in der alle Menschen nur noch spielen. Mit dem Spruch panem et circenses (Brot und Spiele) bezeichnet Juvenal jene römische Gesellschaft, in der kein politisches Handeln mehr möglich ist. Menschen werden ruhiggestellt mit kostenloser Nahrung und spektakulären Spielen. Grundeinkommen und Computerspiele wären die moderne Version von panem et circenses.

Vom Besitz zum Erlebnis

Erleben heißt, abstrakt formuliert, Informationen konsumieren. Wir wollen heute mehr erleben als besitzen, mehr sein als haben. Das Erleben ist eine Form des Seins. So schreibt Erich Fromm in Haben oder Sein: »Haben bezieht sich auf Dinge [...]. Sein bezieht sich auf Erlebnisse [...].«16 Fromms Kritik, die moderne Gesellschaft orientiere sich mehr am Haben als am Sein, greift heute nicht ganz, denn wir leben in einer Erlebnis- und Kommunikationsgesellschaft, die das Sein dem Haben vorzieht. Es gilt nicht mehr die alte Maxime des Habens: Ich bin umso mehr, je mehr ich habe. Die neue Maxime des Erlebens lautet: Ich bin umso mehr, je mehr ich erlebe.

TV-Sendungen wie Bares für Rares geben ein beredtes Zeugnis für den unmerklich vonstattengehenden Paradigmenwechsel ab. Schmerzlos, ja fast herzlos trennen wir uns von den Dingen, die früher Herzensdinge waren. Bezeichnenderweise wollen die meisten Teilnehmer der Sendung für Geldscheine, die sie von »Händlern« ausgehändigt bekommen, »reisen«, als wären Reisen Rituale der Trennung von den Dingen. Die Erinnerungen, die in den Dingen aufbewahrt sind, haben plötzlich keinen Wert mehr. Sie haben neuen Erlebnissen zu weichen. Offensichtlich vermögen die Menschen heute nicht mehr bei den Dingen zu verweilen oder sie zu ihren treuen Begleitern zu beleben. Herzensdinge setzen eine intensive libidinöse Bindung voraus. Wir wollen uns heute weder an die Dinge noch an die Personen binden. Unzeitgemäß sind Bindungen. Sie schmälern die Erlebnismöglichkeiten, nämlich die Freiheit im konsumistischen Sinne.

Selbst vom Konsum der Dinge erwarten wir inzwischen Erlebnisse. An den Dingen wird deren Informationsgehalt, etwa das Image einer Marke, wichtiger als der Gebrauchswert. Wir nehmen die Dinge primär auf die in ihnen eingelagerten Informationen hin wahr. Wir kaufen und konsumieren Emotionen, indem wir Dinge erwerben. Produkte werden mittels Storytelling mit Emotionen aufgeladen. Entscheidend für die Wertschöpfung ist die Produktion distinguierender Informationen, die dem Konsumenten besondere Erlebnisse, ja das Erlebnis des Besonderen versprechen. Informationen werden immer wichtiger als das Dingliche

an der Ware. Der ästhetisch-kulturelle Inhalt einer Ware ist das eigentliche Produkt. Die Erlebnisökonomie löst die Dingökonomie ab.

Informationen lassen sich nicht so leicht in Besitz nehmen wie die Dinge. So entsteht der Eindruck, als gehörten sie allen. Der Besitz bestimmt das Ding-Paradigma. Die Welt aus Informationen wird nicht durch Besitz, sondern durch Zugang geregelt. Bindungen an die Dinge oder Orte werden durch temporäre Zugänge zu Netzwerken und Plattformen ersetzt. Auch die Sharing Economy schwächt die Identifizierung mit den Dingen, die den Besitz ausmacht. Besitzen beruht auf Sitzen. Schon der ständige Zwang zur Mobilität erschwert die Identifizierung mit Dingen und Orten. Auch auf unsere Identitätsbildung haben Dinge und Orte immer weniger Einfluss. Die Identität wird heute primär mittels Informationen hergestellt. Wir produzieren uns auf den Sozialen Medien. Der französische Ausdruck se produire bedeutet sich in Szene setzen. Wir inszenieren uns. Wir performen unsere Identität.

Der Übergang vom Besitz zum Zugang ist für Jeremy Rifkin ein tiefgreifender Paradigmenwechsel, der zu einschneidenden Veränderungen der Lebenswelt führt. Er prophezeit sogar das Aufkommen eines neuen Menschentypus: »Zugang, Zugriff, ›Access‹ sind die Schlüsselbegriffe des anbrechenden Zeitalters. [...] Eine gewandelte Vorstellung von Eigentum im Wirtschaftsleben wird den Blick zukünftiger Generationen auf sich selbst und auf das Leben als solches nachhaltig verändern. Sehr wahrscheinlich wird eine Welt, die durch ›Access‹-Beziehungen geprägt ist, eine andere Art Menschen hervorbringen.«[17]

Der an den Dingen, am Besitz uninteressierte Mensch unterwirft sich nicht der auf Arbeit und Eigentum beruhenden »Dingmoral«.[18] Er will mehr spielen als arbeiten, mehr erleben und genießen als besitzen. Auch die Ökonomie weist in ihrer kulturellen Phase spielerische Züge auf. Inszenierung und Performance gewinnen immer mehr an Bedeutung. Die kulturelle Produktion, das heißt die Produktion von Informationen, adaptiert zunehmend künstlerische Prozesse. Kreativität wird ihre Devise.

Im Zeitalter der Undinge kann man aus dem Besitz einen utopischen Klang heraushören. Eine Intimität und Innerlichkeit zeichnen den Besitz aus. Erst eine intensive Beziehung zu den Dingen macht diese zu einem Besitz. Elektronische Gadgets besitzt man nicht. Konsumartikel landen heute deshalb so schnell auf dem

Müll, weil wir sie nicht mehr besitzen. Der Besitz wird verinnerlicht und mit psychischen Inhalten aufgeladen. Die Dinge in meinem Besitz sind ein Behälter von Gefühlen und Erinnerungen. Die Geschichte, die den Dingen durch einen langen Gebrauch zuwächst, beseelt sie zu Herzensdingen. Aber nur diskrete Dinge lassen sich mittels intensiver, libidinöser Bindung zu Herzensdingen beleben. Die heutigen Konsumgüter sind indiskret, aufdringlich und geschwätzig. Sie sind bereits mit vorgefertigten Vorstellungen und Emotionen überfrachtet, die sich dem Konsumenten aufdrängen. Vom eigenen Leben geht kaum etwas in sie ein.

Der Besitz ist, so Walter Benjamin, »das allertiefste Verhältnis, das man zu Dingen überhaupt haben kann«.19 Der Sammler ist der ideale Besitzer der Dinge. Benjamin erhebt den Sammler zu einer utopischen Figur, zu einem künftigen Retter der Dinge. Er macht sich die »Verklärung der Dinge« zur Aufgabe. Er »träumt sich nicht nur in eine ferne oder vergangene Welt, sondern zugleich in eine bessere, in der zwar die Menschen ebenso wenig mit dem versehen sind, was sie brauchen, wie in der alltäglichen, aber die Dinge von der Fron frei sind, nützlich zu sein«.20

In jener utopischen Zukunft macht der Mensch einen ganz anderen Gebrauch von den Dingen, der kein Verbrauchen mehr ist. Der Sammler als Retter der Dinge gibt sich der Sisyphusaufgabe hin, »durch seinen Besitz an den Dingen den Warencharakter von ihnen abzustreifen«.21 Benjamins Sammler interessiert sich weniger für den Nutz- und Gebrauchswert der Dinge als für deren Geschichte und Physiognomie. Zeitalter, Landschaft, Handwerk und Besitzer, von denen sie stammen, kristallisieren in seinen Händen zu einer »magischen Enzyklopädie, deren Inbegriff das Schicksal seines Gegenstandes ist«.22 Der wahre Sammler ist die Gegenfigur des Konsumenten. Er ist ein Schicksalsdeuter, ein Physiognomiker der Dingwelt: »Kaum hält er sie [Dinge] in Händen, so scheint er inspiriert durch sie hindurch in ihre Ferne zu schauen.«23

Benjamin zitiert den bekannten lateinischen Spruch: Habent sua fata libelli (Bücher haben ihre Schicksale). Seiner Lesart zufolge hat das Buch insofern ein Schicksal, als es ein Ding, ein Besitz ist. Es trägt materielle Spuren, die ihm eine Geschichte verleihen. Ein E-Book ist kein Ding, sondern eine Information. Es hat einen ganz anderen Seinsstatus. Es ist, selbst wenn man darüber verfügt, kein Besitz, sondern ein Zugang. Beim E-Book ist das Buch auf seinen Informationswert

reduziert. Es ist ohne Alter, Ort, Handwerk und Besitzer. Ihm fehlt gänzlich die auratische Ferne, aus der ein individuelles Schicksal zu uns spräche. Das Schicksal gehört nicht in die digitale Ordnung. Informationen haben weder Physiognomie noch Schicksal. Sie lassen auch keine intensive Bindung zu. So gibt es vom E-Book kein Handexemplar. Es ist die Hand des Besitzers, die dem Buch ein unverwechselbares Gesicht, eine Physiognomie verleiht. E-Books sind gesichts- und geschichtslos. Sie werden ohne Hand gelesen. Dem Blättern wohnt das Taktile inne, das konstitutiv für jede Beziehung ist. Ohne körperliche Berührungen entstehen keine Bindungen.

Unsere Zukunft wird wohl nicht der Benjaminschen Utopie entsprechen, in der die Dinge von ihrem Warencharakter befreit sind. Die Zeit der Dinge ist vorbei. TV-Sendungen wie Bares für Rares zeigen, dass heute selbst Herzensdinge gnadenlos zur Ware gemacht werden. Der Informationskapitalismus stellt eine verschärfte Form des Kapitalismus dar. Im Gegensatz zum industriellen Kapitalismus macht er auch das Immaterielle zur Ware. Das Leben selbst wird warenförmig. Kommerzialisiert werden ganze menschliche Beziehungen. Die Sozialen Medien beuten die Kommunikation komplett aus. Plattformen wie Airbnb kommerzialisieren die Gastfreundschaft. Der Informationskapitalismus erobert jeden Winkel unseres Lebens, ja unserer Seele. Menschliche Zuneigungen werden durch Bewertungen oder Likes ersetzt. Freunde werden vor allem gezählt. Die Kultur selbst wird komplett zur Ware. Auch die Geschichte eines Ortes wird mittels Storytelling als Quelle für Mehrwert ausgeschlachtet. Die Produkte werden mit Mikroerzählungen angereichert. Die Differenz zwischen Kultur und Kommerz verschwindet zusehends. Kulturelle Stätten etablieren sich als gewinnbringende Marken.

Die Kultur hat ihren Ursprung in der Gemeinschaft. Sie vermittelt symbolische Werte, die eine Gemeinschaft stiften. Je mehr die Kultur zur Ware wird, desto mehr entfernt sie sich von ihrem Ursprung. Die totale Kommerzialisierung und Kommodifizierung der Kultur hat die Zerstörung der Gemeinschaft zur Folge. Die bei digitalen Plattformen häufig beschworene ›Community‹ ist eine Warenform der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft als Ware ist ihr Ende.

Smartphone

Zu Beginn seiner Laufbahn umgab sich das Telefon mit der Aura einer schicksalhaften Macht. Sein Dröhnen war wie ein Befehl, dem man sich ergab. In Berliner Kindheit um Neunzehnhundert beschreibt Benjamin, wie er als Kind der unheimlichen Gewalt des Apparats hilflos ausgeliefert war: »In diesen Zeiten hing das Telephon entstellt und ausgestoßen zwischen der Truhe für die schmutzige Wäsche und dem Gasometer in einem Winkel des Hinterkorridors, von wo sein Läuten die Schrecken der Berliner Wohnung nur steigerte. Wenn ich dann, meiner Sinne kaum mehr mächtig, nach langem Tasten durch den finstern Schlauch, anlangte, um den Aufruhr abzustellen, die beiden Hörer, welche das Gewicht von Hanteln hatten, abriß und den Kopf dazwischen preßte, war ich gnadenlos der Stimme ausgeliefert, die da sprach. Nichts war, was die unheimliche Gewalt, mit der sie auf mich eindrang, milderte. Ohnmächtig litt ich, wie sie die Besinnung auf Zeit und Pflicht und Vorsatz mir entwand, die eigene Überlegung nichtig machte, und wie das Medium der Stimme, die von drüben seiner sich bemächtigt, folgt, ergab ich mich dem ersten besten Vorschlag, der durch das Telephon an mich erging.«[24]

Medium ist Botschaft. Das dröhnende Telefon im dunklen Korridor, dessen Hörer das Gewicht von Hanteln haben, präfiguriert die Botschaft und verleiht ihr etwas Umheimliches. So sind die Geräusche der ersten Telefongespräche »Nachtgeräusche«. Das Handy, das wir heute in der Hosentasche herumtragen, besitzt nicht die Schwere des Schicksals. Es ist handlich und leicht. Wir haben es im wörtlichen Sinne im Griff. Das Schicksal ist jene fremde Macht, die uns immobilisiert. Auch die Botschaft als Stimme des Schicksals gewährt uns wenig Freiraum. Schon die Mobilität des Smartphones gibt uns ein Gefühl der Freiheit. Sein Läuten erschreckt niemand. Nichts am Mobiltelefon zwingt uns zur hilflosen Passivität. Niemand ist der Stimme des Anderen ausgeliefert.

Das ständige Herumtippen und -wischen auf dem Smartphone ist eine fast liturgische Geste, die sich massiv auf das Verhältnis zur Welt auswirkt. Informationen, die mich nicht interessieren, werden schnell weggewischt. Inhalte

hingegen, die mir gefallen, werden mit Fingern herangezoomt. Ich habe die Welt ganz im Griff. Die Welt hat sich ganz nach mir zu richten. So verstärkt das Smartphone die Selbstbezogenheit. Herumtippend unterwerfe ich die Welt meinen Bedürfnissen. Die Welt erscheint mir im digitalen Schein totaler Verfügbarkeit.

Der Tastsinn ist, so Roland Barthes, »unter allen der am stärksten entmystifizierende, im Gegensatz zum Gesichtssinn, der der magischste ist«.[25] Das Schöne im emphatischen Sinne ist unberührbar. Es gebietet Distanz. Angesichts des Erhabenen treten wir ehrfürchtig zurück. Beim Gebet falten wir die Hände. Der Tastsinn ist distanzvernichtend. Er ist nicht fähig zum Staunen. Er entmystifiziert, entauratisiert und profanisiert sein Gegenüber. Der Touchscreen hebt die Negativität des Anderen, des Unverfügbaren auf. Er generalisiert den haptischen Zwang, alles verfügbar zu machen. Im Zeitalter des Smartphones unterwirft sich selbst der Gesichtssinn dem haptischen Zwang und verliert seine magische Seite. Ihm kommt das Staunen abhanden. Das distanzvernichtende, konsumierende Sehen nähert sich dem Tastsinn und entweiht die Welt. Ihm erscheint sie nur noch in ihrer Verfügbarkeit. Der herumtippende Zeigefiger macht alles konsumierbar. Der Zeigefinger, der Waren oder Essen bestellt, überträgt seinen konsumistischen Habitus zwangsläufig auf andere Bereiche. Alles, was er berührt, wird warenförmig. Bei Tinder degradiert er den Anderen zum Sexualobjekt. Seiner Andersheit beraubt wird auch der Andere konsumierbar.

In der digitalen Kommunikation ist der Andere immer weniger präsent. Mit dem Smartphone ziehen wir uns in eine Blase zurück, die uns vom Anderen abschirmt. In der digitalen Kommunikation fällt auch die Anrede häufig weg. Der Andere wird nicht eigens angerufen. Wir schreiben lieber Text-Nachrichten als anzurufen, denn schriftlich sind wir dem Anderen weniger ausgeliefert. So verschwindet der Andere als Stimme.

Die Kommunikation übers Smartphone ist eine entkörperlichte und blicklose Kommunikation. Die Gemeinschaft hat eine körperliche Dimension. Schon aufgrund fehlender Körperlichkeit schwächt die digitale Kommunikation die Gemeinschaft. Auch der Blick verfestigt die Gemeinschaft. Die Digitalisierung bringt den Anderen als Blick zum Verschwinden. Die Abwesenheit des Blicks ist mitverantwortlich für den Verlust der Empathie im digitalen Zeitalter. Bereits dem Kleinkind wird der Blick dadurch verwehrt, dass seine Bezugsperson aufs

Smartphone starrt. Gerade im Blick der Mutter findet das Kleinkind Halt, Selbstbestätigung und Gemeinschaft. Der Blick baut das Urvertrauen auf. Der fehlende Blick führt zum gestörten Verhältnis zu sich und zum Anderen.

Das Smartphone unterscheidet sich dadurch vom konventionellen Handy, dass es nicht nur ein Telefon, sondern in erster Linie ein Bild- und Informationsmedium ist. Die Welt wird erst in dem Moment ganz verfüg- und konsumierbar, in dem sie zum Bild vergegenständlicht wird: »Bild meint [...] jenes, was in der Redewendung herausklingt: wir sind über etwas im Bilde. [...] Sich über etwas ins Bild setzen heißt: das Seiende selbst in dem, wie es mit ihm steht, vor sich stellen und es als so gestelltes ständig vor sich haben.«[26] Das Smartphone stellt die Welt, das heißt, wird ihrer habhaft, indem es sie als Bilder herstellt. Kamera und Bildschirm entwickeln sich deshalb zu zentralen Elementen des Smartphones, weil sie die Bildwerdung der Welt forcieren. Digitale Bilder verwandeln die Welt in verfügbare Informationen. Das Smartphone ist ein »Ge-Stell« im Heideggerschen Sinne, das als Wesen der Technik alle Formen des verfügbar machenden Stellens wie Bestellen, Vorstellen oder Herstellen in sich vereinigt. Der nächste zivilisatorische Schritt geht über die Bildwerdung der Welt hinaus. Er besteht darin, die Welt aus Bildern, nämlich eine hyperreale Wirklichkeit herzustellen.

Die Welt besteht aus Dingen als Objekten. Das Wort Objekt geht auf das lateinische Verb obicere zurück, das entgegenstellen, entgegenwerfen oder einwenden bedeutet. Ihm wohnt die Negativität des Widerstandes inne. Das Objekt ist ursprünglich etwas, das sich gegen mich wendet, das sich mir entgegenstellt und widersetzt. Digitale Objekte haben nicht die Negativität des obicere. Ich erfahre sie nicht als Widerstand. Das Smartphone ist deshalb smart, weil es der Wirklichkeit den Widerstandscharakter nimmt. Schon seine glatte Oberfläche vermittelt ein Gefühl des fehlenden Widerstandes. Auf seinem glatten Touchscreen erscheint alles handzahm und gefällig. Mit einem Klick oder Fingertipp ist alles erreichbar und verfügbar. Mit seiner glatten Oberfläche fungiert es wie ein digitaler Handschmeichler, der uns permanent ein Gefällt-mir entlockt. Digitale Medien überwinden zwar effektiv die raum-zeitlichen Widerstände. Aber gerade die Negativität des Widerstandes ist konstitutiv für die Erfahrung. Die digitale Widerstandslosigkeit, die smarte Umgebung führt zu einer Welt- und Erfahrungsarmut.

Das Smartphone ist der Hauptinfomat unserer Zeit. Es macht nicht nur viele Dinge überflüssig, sondern entdinglicht die Welt, indem es sie auf Informationen reduziert. Auch das Dingliche am Smartphone tritt zurück zugunsten Informationen. Es wird nicht eigens wahrgenommen. Dem Aussehen nach unterscheiden sich Smartphones kaum voneinander. Wir blicken durch sie hindurch in die Infosphäre. Eine analoge Uhr versorgt uns zwar auch mit zeitbezogenen Informationen, aber sie ist kein Infomat, sondern ein Ding, ja auch ein Schmuck. Das Dingliche ist ihr zentraler Bestandteil.

Die von Informationen und Infomaten beherrschte Gesellschaft ist schmucklos. Schmuck bedeutet ursprünglich prächtige Kleidung. Undinge sind nackt. Charakteristisch für die Dinge ist das Dekorative, das Ornamentale. Mit diesem beharrt das Leben darauf, dass es mehr ist als Funktionieren. Das Ornamentale ist im Barock ein theatrum dei, ein Schauspiel für Götter. Wir vertreiben das Göttliche aus dem Leben, wenn wir es gänzlich Funktionen und Informationen unterwerfen. Das Smartphone ist ein Symbol unserer Zeit. Nichts an ihm ist geschnörkelt. Das Glatte und das Gerade beherrschen es. Auch der mit ihm geführten Kommunikation fehlt der Zauber der schönen Formen. Das Schnurgerade, das durch Affekte am besten zum Ausdruck kommt, herrscht in ihr vor. Das Smartphone verschärft ferner die Hyperkommunikation, die alles einebnet, glattschleift und letzten Endes gleichschaltet. Wir leben zwar in einer ›Gesellschaft der Singularitäten‹, aber in ihr kommt paradoxerweise das Singuläre, das Unvergleichbare, kaum vor.

Wir halten heute überall das Smartphone hin und delegieren unsere Wahrnehmung an den Apparat. Wir nehmen die Wirklichkeit durch den Bildschirm wahr. Das digitale Fenster verdünnt die Wirklichkeit zu Informationen, die wir dann registrieren. Es findet kein dinglicher Kontakt mit der Wirklichkeit statt. Sie wird ihrer Präsenz beraubt. Wir nehmen nicht mehr die materiellen Schwingungen der Wirklichkeit wahr. Die Wahrnehmung wird entkörperlicht. Das Smartphone entwirklicht die Welt.

Die Dinge spähen uns nicht aus. Deshalb haben wir Vertrauen zu ihnen. Das Smartphone hingegen ist nicht nur ein Infomat, sondern ein sehr effizienter Informant, der seinen Benutzer permanent überwacht. Wer in sein algorithmisches Innenleben eingeweiht ist, fühlt sich zu Recht von ihm verfolgt. Wir werden von

ihm gesteuert und programmiert. Nicht wir benutzen das Smartphone, sondern das Smartphone benutzt uns. Der wahre Akteur ist das Smartphone. Wir sind diesem digitalen Informanten ausgeliefert, hinter dessen Oberfläche uns unterschiedliche Akteure lenken und ablenken.

Das Smartphone hat nicht nur emanzipatorische Seiten. Die ständige Erreichbarkeit unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der Knechtschaft. Das Smartphone erweist sich als mobiles Arbeitslager, in dem wir uns freiwillig einsperren. Das Smartphone ist ferner ein Pornophone. Wir entblößen uns freiwillig. So funktioniert es wie ein mobiler Beichtstuhl. Es setzt die »sakrale Herrschaft des Beichtstuhls«[27] in einer anderen Form fort.

Jede Herrschaft hat ihre eigenen Devotionalien. Der Theologe Ernst Troeltsch spricht von den »die Volksphantasie fesselnden Devotionalien«[28]. Sie stabilisieren die Herrschaft, indem sie sie habitualisieren und im Körper verankern. Devot heißt unterwürfig. Das Smartphone etabliert sich als Devotionalie des neoliberalen Regimes. Als Unterwerfungsapparat gleicht es dem Rosenkranz, der genauso mobil und handlich ist wie das digitale Gadget. Like ist das digitale Amen. Während wir auf den Like-Button klicken, unterwerfen wir uns dem Herrschaftszusammenhang.

Plattformen wie Facebook oder Google sind neue Lehnsherren. Unermüdlich beackern wir ihr Land und stellen kostbare Daten her, die sie dann ausschlachten. Wir fühlen uns frei, obwohl wir komplett ausgebeutet, überwacht und gesteuert werden. In einem System, das die Freiheit ausbeutet, formiert sich kein Widerstand. Die Herrschaft vollendet sich in dem Moment, in dem sie mit der Freiheit zusammenfällt.

Gegen Ende ihres Buches Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus beschwört Shoshana Zuboff den gemeinsamen Widerstand, indem sie auf den Fall der Berliner Mauer verweist: »Die Berliner Mauer fiel aus vielen Gründen, vor allem aber, weil die Menschen in Ostberlin sich sagten: ›Jetzt reicht's!‹. [...] Es reicht! Nehmen wir dies als unsere Deklaration.«[29] Das kommunistische System, das die Freiheit unterdrückt, unterscheidet sich grundsätzlich vom neoliberalen Überwachungskapitalismus, der die Freiheit ausbeutet. Wir sind zu sehr von der digitalen Droge, vom Kommunikationsrausch benommen, sodass kein »Es reicht!«, keine Stimme des Widerstandes sich erhebt. Die Revolutionsromantik ist hier fehl am Platz. Mit ihrem truism »Protect Me From What I

Want« hat die Konzeptkünstlerin Jenny Holzer eine Wahrheit ausgesprochen, die Shoshana Zuboff offenbar entgangen ist.

Das neoliberale Regime ist selbst smart. Die smarte Macht arbeitet nicht mit Geboten und Verboten. Sie macht uns nicht gefügig, sondern abhängig und süchtig. Statt unseren Willen zu brechen, bedient sie unsere Bedürfnisse. Sie will uns gefallen. Sie ist permissiv und nicht repressiv. Sie erlegt uns kein Schweigen auf. Vielmehr werden wir permanent dazu aufgefordert und angeregt, unsere Meinungen, Vorlieben, Bedürfnisse und Wünsche zu teilen, mitzuteilen, ja unser Leben zu erzählen. Sie macht ihre Herrschaftsabsicht unsichtbar, indem sie ganz freundlich, eben smart daherkommt. Das unterworfene Subjekt ist sich nicht einmal seiner Unterworfenheit bewusst. Es wähnt sich in Freiheit. Der Kapitalismus vollendet sich im Kapitalismus des Gefällt-mir. Aufgrund seiner Permissivität braucht er keinen Widerstand, keine Revolution zu befürchten.

Angesichts unserer fast symbiotischen Beziehung zum Smartphone wird inzwischen angenommen, dass es ein Übergangsobjekt darstellt. Übergangobjekt nennt der Psychoanalytiker Donald Winnicott jene Dinge, die dem Kleinkind einen gesicherten Übergang zur Realität möglich machen. Erst mittels der Übergangsobjekte erschafft sich das Kleinkind einen Spielraum, einen »intermediären Raum«,[30] in dem es »sich wie an einem sicheren, nicht strittig gemachten Ruheort entspannt«.[31] Übergangsobjekte bauen eine Brücke zur Realität, zum Anderen, der sich seiner infantilen Allmachtsfantasie entzieht. Kleinkinder greifen schon früh nach Gegenständen wie den Zipfeln einer Decke oder eines Kissens, um sie in den Mund zu stecken oder sich damit zu streicheln. Später eignen sie sich ein ganzes Objekt wie eine Puppe oder ein Stofftier an. Übergangsobjekte erfüllen eine lebenswichtige Funktion. Sie vermitteln dem Kind ein Gefühl der Sicherheit. Sie nehmen ihm die Angst vor dem Alleinsein. Sie schaffen Vertrauen und Geborgenheit. Dank Übergangsobjekten wächst das Kind langsam in die Welt hinein. Sie sind die ersten Weltdinge, die das frühkindliche Leben stabilisieren.

Das Kind baut eine sehr intensive, innige Beziehung zu seinem Übergangsobjekt auf. Das Übergangsobjekt darf weder verändert noch gewaschen werden. Nichts darf die Erfahrung der Nähe unterbrechen. Das Kind gerät ganz in Panik, wenn sein geliebtes Objekt ihm abhandenkommt. Das Übergangsobjekt ist

zwar sein Besitz, hat aber ein gewisses Eigenleben. Dem Kind stellt es sich als ein selbständiges, personales Gegenüber dar. Übergangsobjekte spannen einen dialogischen Raum auf, in dem das Kind dem Anderen begegnet.

Wir geraten in totale Panik, wenn das Smartphone uns abhandenkommt. Zu ihm haben wir auch ein intimes Verhältnis. So geben wir es ungern in andere Hände. Lässt es sich also als ein Übergangsobjekt, als ein digitaler Teddybär begreifen? Dem widerspricht schon die Tatsache, dass das Smartphone ein narzisstisches Objekt ist. Das Übergangsobjekt verkörpert den Anderen. Das Kind spricht und kuschelt mit ihm, als wäre es eine andere Person. Mit dem Smartphone kuschelt aber niemand. Niemand nimmt es eigens als ein Gegenüber wahr. Im Gegensatz zum Übergangsobjekt stellt es auch kein Herzensding dar, das unersetzbar wäre. Wir kaufen ja regelmäßig ein neues Smartphone.

Das Spiel mit dem Übergangsobjekt weist eine Analogie zu späteren kreativen Tätigkeiten wie Kunst auf. Es eröffnet einen freien Spielraum. Das Kind träumt sich in das Übergangsobjekt ein. Es lässt seinen Fantasien freien Lauf. Das Übergangsobjekt wird vom Kind symbolisch aufgeladen. Es verdichtet sich zu einem Gefäß seiner Träume. Das Smartphone hingegen, das uns mit Reizen überflutet, unterdrückt die Fantasie. Übergangsobjekte sind reizarm. Daher intensivieren und strukturieren sie die Aufmerksamkeit. Die vom Smartphone ausgehende Reizüberflutung fragmentiert die Aufmerksamkeit. Es destabilisiert die Psyche, während sich das Übergangsobjekt stabilisierend auf sie auswirkt.

Übergangsobjekte stiften eine Beziehung zum Anderen. Zum Smartphone hingegen haben wir ein narzisstisches Verhältnis. Es weist viele Ähnlichkeiten mit den sogenannten »autistischen Objekten« auf. Wir können sie auch narzisstische Objekte nennen. Übergangsobjekte sind weich. Das Kind schmiegt sich an sie. Dabei spürt es nicht sich selbst, sondern den Anderen. Die autistischen Objekte sind hart: »Die Härte des Objekts erlaubt es dem Kind, durch Manipulation und Drücken weniger das Objekt als sich selbst zu spüren.«[32] Den autistischen Objekten fehlt die Dimension des Anderen. Sie regen auch keine Fantasie an. Der Umgang mit ihnen ist repetitiv und nicht kreativ. Das Repetitive, das Zwanghafte kennzeichnet auch das Verhältnis zum Smartphone.

Die autistischen Objekte sind zwar wie Übergangsobjekte ein Ersatz für die fehlende Bezugsperson, aber sie vergegenständlichen sie zu einem Objekt. Sie

nehmen ihr ihre Andersheit: »Mit autistischen Objekten haben wir das extreme Beispiel dafür genannt, dass Gegenstände an die Stelle von Menschen treten, ja geradewegs dazu dienen, den Unwägbarkeiten und immer möglichen Trennungen, die Beziehungen zu autonom agierenden Menschen unweigerlich mit sich bringen, zu entgehen, ja radikaler noch, andere Menschen überhaupt nicht als solche wahrzunehmen.«33 Die Ähnlichkeit zwischen Smartphone und autistischen Objekten ist unübersehbar. Im Gegensatz zum Übergangsobjekt ist das Smartphone hart. Das Smartphone ist kein digitaler Teddybär. Es ist vielmehr ein narzisstisches, autistisches Objekt, in dem man vor allem sich selbst spürt. Dadurch zerstört es auch die Empathie. Mit dem Smartphone ziehen wir uns in eine narzisstische Sphäre zurück, die vor Unwägbarkeiten des Anderen geschützt ist. Es macht den Anderen verfügbar, indem es ihn zum Objekt vergegenständlicht. Aus dem Du macht es ein Es. Das Verschwinden des Anderen ist gerade der ontologische Grund dafür, dass das Smartphone uns einsam macht. Wir kommunizieren heute gerade deshalb so zwanghaft und exzessiv, weil wir einsam sind und eine Leere spüren. Diese Hyperkommunikation ist aber nicht erfüllend. Sie vertieft nur die Einsamkeit, denn ihr fehlt die Präsenz des Anderen.

Selfies

Das analoge Foto ist ein Ding. Nicht selten hüten wir es sorgsam wie ein Herzensding. Seine fragile Materialität setzt es dem Altern, dem Verfall aus. Es wird geboren und erleidet den Tod: »[...] wie ein lebender Organismus wird es geboren aus keimenden Silberkörnchen, erblüht es für einen Augenblick, um alsbald zu altern. Angegriffen vom Licht und von der Feuchtigkeit, verblaßt es, erschöpft es sich und verschwindet [...]«.34 Die analoge Fotografie verkörpert die Vergänglichkeit auch auf der Ebene des Referenten. Das fotografierte Objekt entfernt sich unerbittlich in die Vergangenheit. Die Fotografie trauert.

Ein Drama von Tod und Auferstehung beherrscht Barthes' Theorie der Fotografie, die sich als eine Eloge der analogen Fotografie lesen lässt. Als fragiles Ding ist die Fotografie zwar dem Tod geweiht, aber sie ist gleichzeitig ein Medium der Auferstehung. Sie fängt die Lichtstrahlen ein, die von ihrem Referenten ausgehen, und hält sie auf Silberkörnchen fest. Sie ruft nicht bloß die Toten ins Gedächtnis zurück. Vielmehr macht sie eine Präsenz-Erfahrung möglich, indem sie sie wieder lebendig werden lässt. Sie ist ein »Ektoplasma«, eine magische »Emanation des Referenten«,35 eine geheimnisvolle Alchemie der Unsterblichkeit: »[...] der geliebte Körper wird durch die Vermittlung eines kostbaren Metalls, des Silbers [...] unsterblich; und die Vorstellung ließe sich nachtragen, dass dieses Metall, wie alle Metalle der ALCHEMIE, lebendig ist.«36 Die Fotografie ist die Nabelschnur, die den geliebten Körper über den Tod hinweg mit dem Betrachter verbindet. Sie verhilft ihm zur Wiedergeburt, erlöst ihn aus der Todesverfallenheit. So hat die Fotografie »etwas mit Auferstehung zu tun«.37

Dem Buch Die helle Kammer liegt eine exzessive Trauerarbeit zugrunde. Barthes beschwört dort inständig seine tote Mutter. Zu einer in dem Buch nicht abgebildeten Fotografie seiner Mutter (sie glänzt durch Abwesenheit) schreibt er: »So ist auch die PHOTAGRAPHIE aus dem Wintergarten, so verblaßt sie sein mag, für mich der reiche Quell jener Strahlen, die von meiner Mutter ausgegangen sind, als sie ein Kind war – von ihren Haaren, ihrer Haut, ihrem Kleid, ihrem Blick, damals, an jenem Tage.«38 PHOTOGRAPHIE schreibt Barthes in

Großbuchstaben, als wäre sie eine Erlösungsformel, ja ein Schibboleth für Auferstehung.

Die Erfahrung der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, die durch die Fotografie verstärkt wird, führt zu einer Erlösungsbedürftigkeit. So verbindet auch Agamben die Fotografie mit der Idee der Auferstehung. Die Fotografie ist eine »Prophezeiung des glorreichen Leibes«.39 Von dem fotografierten Subjekt geht eine »stumme Anrede«, ein »Anspruch auf eine Erlösung«40 aus: »Das fotografierte Subjekt verlangt etwas von uns. [...] Auch wenn der fotografierte Mensch heute vollkommen vergessen wäre, und auch wenn sein Name für immer aus dem Gedächtnis der Menschen ausgelöscht wäre – also trotzdem, eigentlich genau deswegen verlangt dieser Mensch [...], daß man ihn nicht vergißt.«41 Der Engel der Fotografie erneuert immer das Versprechen einer Auferstehung. Er ist ein Engel der Erinnerung und Erlösung. Er erhebt uns über die Hinfälligkeit des Lebens.

Die analoge Fotografie überträgt die Lichtspuren, die vom Objekt ausgehen, über das Negativ auf das Papier. Ihrem Wesen nach ist sie ein Lichtbild. In der Dunkelkammer wird das Licht wieder geboren. Sie ist daher eine helle Kammer. Das digitale Medium hingegen wandelt die Lichtstrahlen in Daten, das heißt in Zahlenverhältnisse um. Die Daten sind ohne Licht. Sie sind weder hell noch dunkel. Sie unterbrechen das Licht des Lebens. Das digitale Medium zerreißt die magische Beziehung, die das Objekt übers Licht mit der Fotografie verbindet. Analog bedeutet ähnlich. Die Chemie hat ein analoges Verhältnis zum Licht. Lichtstrahlen, die vom Objekt ausgehen, werden in Silberkörnchen konserviert. Es gibt hingegen keine Ähnlichkeit, keine Analogie zwischen Licht und Zahlen. Das digitale Medium übersetzt das Licht in Daten. Das Licht geht dabei verloren. In der digitalen Fotografie weicht die Alchemie der Mathematik. Sie entzaubert die Fotografie.

Die analoge Fotografie ist eine »Beglaubigung von Präsenz«.42 Sie legt Zeugnis ab für das »Es-ist-so-gewesen«.43 Sie ist in die Wirklichkeit verliebt: »Was mich an einer Photographie interessiert, ist einzig und allein, daß sie mir etwas zeigt, was es gibt, daß ich in ihr nicht mehr und nicht weniger sehe als ›das gibt es also!‹«44 Wäre das »Es-ist-so-gewesen« die Wahrheit der Fotografie, so ist die digitale Fotografie ein reiner Schein. Die digitale Fotografie ist keine Emanation, sondern

eine Elimination des Referenten. Sie hat keine intensive, innige, libidinöse Bindung an das Objekt. Sie vertieft sich, verliebt sich nicht ins Objekt. Sie ruft es nicht an, führt kein Zwiegespräch mit ihm. Ihr liegt keine einmalige, einzigartige, unwiderrufliche Begegnung mit dem Objekt zugrunde. Das Sehen selbst wird an den Apparat delegiert. Die Möglichkeit der digitalen Nachbearbeitung schwächt die Bindung an den Referenten. Sie macht die Hingabe an die Wirklichkeit unmöglich. Vom Referenten abgekoppelt wird die Fotografie selbstreferenziell. Künstliche Intelligenz generiert eine neue, erweiterte Realität, die es nicht gibt, eine Hyperrealität, die keine Entsprechung zur Realität, zum realen Referenten mehr hat. Die digitale Fotografie ist hyperreal.

Die analoge Fotografie als Erinnerungsmedium erzählt eine Geschichte, ein Schicksal. Ein romanhafter Horizont umgibt sie: »Das Datum ist Teil des Photos [...], weil es aufmerken, das Leben, den Tod, das unausweichliche Verschwinden der Generationen überdenken läßt: es ist möglich, daß Ernest, der kleine Schüler, den Kertész 1931 photographiert hat, heute noch lebt (doch wo? wie? welch ein Roman!).«[45] Die digitale Fotografie ist nicht romanhaft, sondern episodisch. Das Smartphone lässt eine Fotografie mit ganz anderer Zeitlichkeit entstehen, eine Fotografie ohne temporale Tiefe, ohne romanhafte Weite, eine Fotografie ohne Schicksal und Erinnerung, nämlich eine Augenblicksfotografie.

Walter Benjamin weist darauf hin, dass in der Fotografie der Ausstellungswert den Kultwert immer mehr verdrängt. Der Kultwert zieht sich aber nicht widerstandslos aus der Fotografie zurück. Das »Menschenantlitz« ist seine letzte Verschanzung. So steht das Porträt im Mittelpunkt der frühen Fotografie. Der Kultwert lebt im »Kult der Erinnerung an die fernen oder die abgestorbenen Lieben« fort. Der »flüchtige Ausdruck eines Menschengesichts« erzeugt jene Aura, die der Fotografie eine »schwermutvolle und mit nichts zu vergleichende Schönheit« verleiht.[46]

In Form von Selfies erobert das Menschenantlitz wieder die Fotografie. Das Selfie macht aus ihm ein Face. Digitale Plattformen wie Facebook stellen es aus. Im Gegensatz zum analogen Porträt belädt sich das Selfie bis zum Platzen mit Ausstellungswert. Aus ihm verschwindet der Kultwert ganz. Das Selfie ist das ausgestellte Gesicht ohne Aura. Ihm fehlt jene »schwermutvolle« Schönheit. Eine digitale Fröhlichkeit zeichnet es aus.

Der Narzissmus allein erfasst nicht das Wesen des Selfies. Das Neue am Selfie betrifft dessen Seinsstatus. Das Selfie ist kein Ding, sondern eine Information, ein Unding. Auch für die Fotografie gilt: Undinge verdrängen die Dinge. Das Smartphone bringt die fotografischen Dinge zum Verschwinden. Selfies als Informationen haben ihre Geltung nur innerhalb digitaler Kommunikation. Mit zum Verschwinden gebracht werden Erinnerung, Schicksal und Geschichte.

Barthes' PHOTOGRAPHIE der Mutter ist ein Ding, ja ein Herzensding. Sie ist der reine Ausdruck ihrer Person. Sie ist die Mutter. Auf ihr ist die Mutter dinglich präsent. Sie verkörpert ihre Präsenz. Als Herzensding bleibt sie der Kommunikation ganz entzogen. Die Exhibition würde sie zerstören. Das ist genau der Grund dafür, dass Barthes sie in seinem Buch nicht abbildet, obwohl er unentwegt über sie spricht. Das Geheimnis ist ihr Wesen. Arcanum verweist auf die Schachtel (arca). Barthes' PHOTOGRAPHIE wird in der Schachtel, ja im Schabernack wie ein Geheimnis aufbewahrt. Sie verliert in dem Moment ganz ihre Magie, indem sie anderen gezeigt wird. Ihr Besitzer bewahrt sie nur für sich auf. Dieses Für-sich ist Selfies und digitalen Fotos wesensfremd. Sie sind eine visuelle Mitteilung, eine Information. Selfies machen ist ein kommunikativer Akt. So müssen sie dem Blick anderer ausgesetzt, geteilt werden. Ihr Wesen ist die Ausstellung, während das Geheimnis die PHOTOGRAPHIE auszeichnet.

Selfies werden nicht gemacht, um aufbewahrt zu werden. Sie sind kein Erinnerungsmedium. Aus ihnen stellt man daher auch keine Abzüge her. Wie jede Information sind sie an die Aktualität gebunden. Wiederholungen machen keinen Sinn. Selfies werden nur einmal zur Kenntnis genommen. Danach gleicht ihr Seinsstatus dem einer abgehörten Nachricht auf dem Anrufbeantworter. Die digitale Bildkommunikation entdinglicht sie zur reinen Information. Der Messenger Snapchat, der Fotos nach wenigen Sekunden löscht, wird ihrem Wesen ganz gerecht. Sie haben die gleiche Zeitlichkeit wie mündliche Mitteilungen. Auch andere Fotos, die wir mit dem Smartphone machen, werden wie Informationen gehandhabt. Sie haben nichts Dingliches mehr. Ihr Seinsstatus unterscheidet sich grundsätzlich von dem analoger Fotografien. Diese sind mehr dingliche Monumente als undingliche Momentaufnahmen.

Der Messenger Snapchat vollendet die digitale Augenblickskommunikation. Er verkörpert die Zeit des Digitalen in reinster Form. Nur der Moment zählt. Auch

seine »Story« ist keine Geschichte im eigentlichen Sinne. Sie ist nicht narrativ, sondern additiv. Sie erschöpft sich in einer Aneinanderreihung von Momentaufnahmen. Die digitale Zeit zerfällt zu bloßer Abfolge punktueller Gegenwart. Ihr fehlt jede narrative Kontinuität. So macht sie das Leben selbst flüchtig. Digitale Objekte lassen kein Verweilen zu. Darin unterscheiden sie sich von den Dingen.

Spielcharakter zeichnet Selfies aus. Die digitale Kommunikation weist spielerische Züge auf. Der Phono sapiens entdeckt die Kommunikation als seine Spielwiese. Er ist mehr Homo ludens als Homo faber. Die Bildkommunikation mittels digitaler Fotografie ist zum Spielen und Schauspielen wesentlich besser geeignet als rein schriftliche Kommunikation.

Da Selfies in erster Linie Mitteilungen sind, sind sie tendenziell geschwätzig. So herrschen auch extreme Posen vor. Es gibt kein schweigsames Selfie. Analoge Porträts hingegen sind in der Regel still. Sie heischen nicht nach Aufmerksamkeit. Gerade diese Stille verleiht ihnen eine Ausdruckskraft. Selfies sind zwar laut, aber ausdrucksarm. Aufgrund von Überzeichnungen wirken sie maskenhaft. Der Übergriff der digitalen Bildkommunikation auf das menschliche Gesicht hat Folgen. Es macht es warenförmig. Benjamin würde sagen, dass es endgültig seine Aura verliert.

Analoge Porträts sind eine Art Stillleben. Sie haben die Person zum Ausdruck zu bringen. Vor der Kamera sind wir daher sehr darum bemüht, das Bild mit uns selbst in Übereinstimmung zu bringen, dem inneren Bild unserer selbst nahezukommen, es zu ertasten. Wir halten inne. Wir wenden uns nach innen. So wirken analoge Portraits oft ernst. Diskret sind auch die Posen. Selfies hingegen sind keine Zeugnisse der Person. Standardisierte Gesichtsausdrücke wie ›Duckface‹ lassen den Ausdruck der Person gar nicht erst zu. Mit herausgestreckter Zunge und einem zugekniffenen Auge sehen alle gleich aus. Wir produzieren uns, das heißt inszenieren uns in verschiedenen Posen und Rollen.

Das Selfie kündigt das Verschwinden des mit Schicksal und Geschichte beladenen Menschen an. Es bringt jene Lebensform zum Ausdruck, die sich spielerisch dem Augenblick hingibt. Selfies trauern nicht. Ihnen sind Tod und Vergänglichkeit grundsätzlich fremd. Auf die Abwesenheit der Trauer verweisen jene funeral selfies. Gemeint sind Selfies auf Beerdigungen. Neben Särgen grinst

man fröhlich in die Kamera. Dem Tod wird ein grinsendes Ich-bin entgegengeschleudert. Das könnten wir aber auch die digitale Trauerarbeit nennen.

Künstliche Intelligenz

Das Denken ist auf der tieferen Ebene ein dezidiert *analoger* Vorgang. Bevor es die Welt in Begriffen fasst, ist es von ihr *ergriffen*, ja *affiziert*. Das *Affektive* ist wesentlich für das menschliche Denken. *Das erste Denkbild ist die Gänsehaut*. Künstliche Intelligenz kann schon deshalb nicht denken, weil sie keine Gänsehaut bekommt. Ihr fehlt die affektiv-analoge Dimension, die *Ergriffenheit*, die von Daten und Informationen nicht eingeholt werden kann.

Das Denken geht von einer *Ganzheit* aus, die den Begriffen, Vorstellungen und Informationen vorgelagert ist. Es bewegt sich bereits in einem »Erfahrungsfeld«,[47] bevor es sich den in diesem vorkommenden Gegenständen und Tatsachen eigens zuwendet. Das Seiende im Ganzen, dem das Denken gilt, ist zunächst in einem affektiven Medium wie Stimmung erschlossen: »Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich.«[48] Bevor das Denken sich auf etwas richtet, befindet es sich bereits in einer Grundstimmung. Diese Befindlichkeit zeichnet das menschliche Denken aus. Die Stimmung ist kein subjektiver Zustand, der auf die objektive Welt abfärbt. Sie ist die Welt. Das Denken artikuliert die in einer Grundstimmung erschlossene Welt nachträglich in Begriffen. Die Ergriffenheit geht dem Begreifen, der Arbeit an Begriffen voraus: »Das Philosophieren bestimmten wir als begreifendes Fragen aus einer wesenhaften Ergriffenheit des Daseins. Eine solche Ergriffenheit aber ist nur möglich aus und in einer Grundstimmung des Daseins.«[49] Erst die Grundstimmung gibt zu denken: »Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden.«[50]

Der Mensch als »Dasein« ist immer schon in eine be-stimmte Welt geworfen. Die Welt ist ihm als eine Ganzheit vorreflexiv erschlossen. Das Dasein als Gestimmt-sein geht dem Bewusst-sein voraus. In seiner anfänglichen Ergriffenheit ist das Denken gleichsam außer sich. Die Grundstimmung versetzt es in ein Draußen. Künstliche Intelligenz denkt nicht, weil sie nie außer sich ist. Geist bedeutet ursprünglich Außer-sich-sein oder Ergriffenheit. Künstliche Intelligenz mag sehr

schnell rechnen, aber ihr fehlt der Geist. Fürs Rechnen wäre die Ergriffenheit nur eine Störung.

Analog heißt entsprechend. Das Denken als analoger Vorgang entspricht einer Stimme, die es be-stimmt und durch-stimmt. Das Denken wird nicht von diesem oder jenem Seienden, sondern vom Seienden im Ganzen, von dem Sein des Seienden angesprochen. Heideggers Phänomenologie der Stimmung veranschaulicht den grundsätzlichen Unterschied zwischen menschlichem Denken und Künstlicher Intelligenz. In Was ist das – die Philosophie? schreibt Heidegger: »Das Ent-sprechen hört auf die Stimme des Zuspruchs. Was sich als Stimme des Seins uns zuspricht, be-stimmt unser Entsprechen. ›Entsprechen‹ heißt dann: be-stimmt sein, être disposé, nämlich vom Sein des Seienden her. [...] Das Entsprechen ist notwendig und immer, nicht nur zufällig und bisweilen, ein gestimmtes. Es ist in einer Gestimmtheit. Und erst auf dem Grunde der Gestimmtheit (disposition) empfängt das Sagen des Entsprechens seine Präzision, seine Be-stimmtheit.«[51] Das Denken hört, ja horcht und lauscht. Künstliche Intelligenz ist taub. Sie vernimmt jene »Stimme« nicht.

Der »Beginn eines wirklichen lebendigen Philosophierens« ist, so Heidegger, die »Weckung einer Grundstimmung«, die »uns von Grund aus durchstimmt«.[52] Die Grundstimmung ist die Schwerkraft, die Worte und Begriffe um sich versammelt. Ohne Grundstimmung fehlt dem Denken der ordnende Rahmen: »Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.«[53] Die in einer Grundstimmung gegebene affektive Ganzheit ist die analoge Dimension des Denkens, die sich durch Künstliche Intelligenz nicht abbilden lässt.

Die Geschichte der Philosophie ist Heidegger zufolge eine Geschichte der Grundstimmung. Das Denken von Descartes etwa ist bestimmt vom Zweifel, während das Staunen Platons Denken durchstimmt. Dem cogito von Descartes liegt die Grundstimmung des Zweifels zugrunde. Heidegger zeichnet das Stimmungsbild der neuzeitlichen Philosophie wie folgt: »Ihm [Descartes] wird der Zweifel zu derjenigen Stimmung, in der die Gestimmtheit auf das ens certum, das in Gewißheit Seiende, schwingt. Die certitudo wird zu jener Festmachung des ens qua ens, die sich aus der Unbezweifelbarkeit des cogito (ergo) sum für das ego des Menschen ergibt. [...] Die Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare

absolute Gewißheit der Erkenntnis bleibt das pathos und somit die arché der neuzeitlichen Philosophie.«54 Das pathos ist der Anfang des Denkens. Künstliche Intelligenz ist apathisch, das heißt ohne pathos, ohne Leidenschaft. Sie rechnet.

Künstliche Intelligenz hat keinen Zugang zu Horizonten, die eher geahnt werden als klar umrissen. Diese »Ahnung« ist aber keine »Vorstufe an den Treppen des Wissens«. In ihr ist vielmehr die »Halle« erschlossen, »die alles Wißbare verhehlt, d. h. verbirgt«.55 Heidegger verortet die Ahnung im Herzen. Künstliche Intelligenz ist ohne Herz. Das herzhafte Denken ermisst und ertastet Räume, bevor es an Begriffen arbeitet. Darin unterscheidet es sich vom Rechnen, das keiner Räume bedarf: »Wenn dieses ›herzhafte‹ Wissen ein Ahnen ist, dann werden wir dieses Ahnen niemals für ein im Unklaren verschwimmendes Meinen halten dürfen. Es hat seine eigene Helle und Entschlossenheit und bleibt doch von der Selbstsicherheit des rechnenden Verstandes grundverschieden.«56

Heidegger zufolge wäre Künstliche Intelligenz insofern unfähig zum Denken, als ihr jene Ganzheit verschlossen ist, mit der das Denken seinen Ausgang nimmt. Sie ist weltlos. Die Ganzheit als semantischer Horizont erfasst mehr als jene Zielvorgaben, die Künstliche Intelligenz leiten. Das Denken geht ganz anders vor als Künstliche Intelligenz. Die Ganzheit bildet den anfänglichen Rahmen, aus dem heraus Tatsachen gebildet werden. Der Stimmungswechsel als Wechsel des Rahmens gleicht einem Paradigmenwechsel, der neue Tatsachen hervorbringt.57 Künstliche Intelligenz hingegen verarbeitet vorgegebene, sich gleichbleibende Tatsachen. Sie kann sich keine neuen Tatsachen geben.

Big Data suggeriert ein absolutes Wissen. Dinge verraten ihre geheimen Korrelationen. Alles wird berechenbar, voraussagbar und steuerbar. Eine ganz neue Ära des Wissens wird angekündigt. In Wirklichkeit haben wir es mit einer recht primitiven Wissensform zu tun. Das Data-Mining legt Korrelationen frei. Hegels Logik zufolge stellt die Korrelation die unterste Wissensform dar. Die Korrelation zwischen A und B besagt: A findet oft zusammen mit B statt. Bei der Korrelation weiß man nicht, warum es sich so verhält. Es ist einfach so. Die Korrelation zeigt eine Wahrscheinlichkeit und keine Notwendigkeit an. Sie unterscheidet sich vom Kausalverhältnis, das eine Notwendigkeit begründet: A verursacht B. Die Wechselwirkung stellt die nächste Wissensstufe dar. Sie besagt: A und B bedingen einander. Festgestellt wird ein notwendiger Zusammenhang zwischen A und B.

Auf dieser Wissensstufe wird er aber noch nicht begriffen: »Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffsloses Verhalten.«[58]

Erst der »Begriff« erfasst den Zusammenhang zwischen A und B. Er ist C, das A und B ein-begreift. Mittels C wird der Zusammenhang zwischen A und B begriffen. Der Begriff bildet wieder den Rahmen, die Ganzheit, die A und B umfasst und ihr Verhältnis klärt. A und B sind nur die »Momente eines Dritten, Höheren«. Das Wissen im eigentlichen Sinne ist erst auf der Stufe des Begriffs möglich: »Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende, wodurch sie das sind, was sie sind, und einen Gegenstand begreifen heißt somit, sich seines Begriffes bewußt werden.«[59] Erst aus dem alles umfassenden Begriff C heraus lässt sich der Zusammenhang von A und B vollständig begreifen. Die Wirklichkeit selbst wird ins Wissen überführt, indem sie vom Begriff erfasst wird.

Big Data stellt ein rudimentäres Wissen zur Verfügung. Es bleibt auf Korrelationen und Mustererkennungen beschränkt, in denen jedoch nichts begriffen wird. Der Begriff bildet eine Ganzheit, die ihre Momente in sich einschließt und ein-begreift. Die Ganzheit ist eine Schlussform. Der Begriff ist ein Schluss. »Alles ist Schluß« bedeutet »Alles ist Begriff«.[60] Auch die Vernunft ist ein Schluss: »Alles Vernünftige ist ein Schluß.« Big Data ist additiv. Das Additive bildet keine Ganzheit, keinen Schluss. Ihm fehlt der Begriff, nämlich der Griff, der Teile zu einer Ganzheit zusammenschließt. Künstliche Intelligenz erreicht nie die Begriffsebene des Wissens. Sie begreift nicht die Ergebnisse, die sie berechnet. Das Rechnen unterscheidet sich vom Denken dadurch, dass es sich keine Begriffe bildet und nicht von einem Schluss zum nächsten voranschreitet.

Künstliche Intelligenz lernt aus Vergangenheit. Die von ihr errechnete Zukunft ist keine Zukunft im eigentlichen Sinne. Sie ist ereignisblind. Das Denken aber hat einen Ereignischarakter. Es setzt etwas ganz Anderes in die Welt. Künstlicher Intelligenz fehlt gerade die Negativität des Bruchs, die Neues im emphatischen Sinne beginnen lässt. Sie setzt letztlich das Gleiche fort. Intelligenz bedeutet wählen zwischen (inter-legere). Sie trifft nur eine Wahl zwischen im Voraus gegebenen Optionen, letztlich zwischen eins und null. Sie begibt sich nicht außerhalb des Vorgegebenen ins Unbegangene.

Das Denken im emphatischen Sinn bringt eine neue Welt hervor. Es ist

unterwegs zum ganz Anderen, zum Anderswo: »Das Wort des Denkens ist bildarm und ohne Reiz. [...] Gleichwohl verändert das Denken die Welt. Es verändert sie in die jedesmal dunklere Brunnentiefe eines Rätsels, die als dunklere das Versprechen auf eine höhere Helle ist.«[61] Die Maschinenintelligenz dringt in jene dunkle Brunnentiefe eines Rätsels. Informationen und Daten besitzen keine Tiefe. Das menschliche Denken ist mehr als Rechnen und Problemlösung. Es erhellt und lichtet die Welt. Es bringt eine ganz andere Welt hervor. Von der maschinellen Intelligenz geht vor allem die Gefahr aus, dass das menschliche Denken sich ihr angleicht und selbst maschinell wird.

Das Denken nährt sich vom Eros. Bei Platon gehen Logos und Eros eine innige Beziehung ein. Der Eros ist die Möglichkeitsbedingung für das Denken. Auch Heidegger folgt hierin Platon. Auf dem Weg zum Unbegangenen wird das Denken vom Eros beflügelt: »Ich nenne es den Eros, den ältesten der Götter nach dem Wort des Parmenides. Der Flügelschlag jenes Gottes berührt mich jedesmal, wenn ich im Denken einen wesentlichen Schritt tue und mich ins Unbegangene wage.«[62] Das Rechnen ist ohne Eros. Daten und Informationen verführen nicht.

Deleuze zufolge hebt die Philosophie mit einem »Faire l'idiot« [sich zum Idioten machen] an.[63] Nicht Intelligenz, sondern ein Idiotismus zeichnet das Denken aus. Jeder Philosoph, der ein neues Idiom, ein neues Denken, eine neue Sprache hervorbringt, ist ein Idiot. Er verabschiedet sich von allem, was gewesen ist. Er bewohnt jene jungfräuliche, noch unbeschriebene Immanenzebene des Denkens. Mit dem »Faire l'idiot« wagt das Denken den Sprung ins ganz Andere, ins Unbegangene. Die Geschichte der Philosophie ist eine Geschichte der Idiotismen, der idiotischen Sprünge: »Der alte Idiot wollte Evidenzen, zu denen er aus sich selbst gelangen würde: unterdessen würde er an allem zweifeln [...]. Der neue Idiot will überhaupt keine Evidenzen [...], er will das Absurde – das ist ein völlig anderes Bild vom Denken.«[64] Künstliche Intelligenz vermag nicht zu denken, denn sie ist nicht fähig zum »Faire l'idoit«. Sie ist zu intelligent, um ein Idiot zu sein.

Ansichten der Dinge

Welch staunenswerte Unterwürfigkeit! Die Dinge sind brav wie Bilder. Buchstäblich: wie Bilder! Sie beunruhigen die Menschen überhaupt nicht mehr. Und so werden sie von diesen nicht einmal mehr aus dem Augenwinkel zur Kenntnis genommen.

Francis Ponge[65]

> D'abord la chose est l'autre, le tout autre qui dicte ou qui écrit la loi [...] une injonction infiniment, insatiablement impérieuse à laquelle je dois m'assujettir [...].
>
> **Jacques Derrida**[66]

Tücken der Dinge

In dem Zeichentrickserie Micky Maus kommt es im Laufe der Zeit zu unterschiedlichen Darstellungen der dinglichen Realität.67 In den früheren Folgen gebärden sich die Dinge sehr heimtückisch. Sie entwickeln ein Eigenleben, ja einen Eigensinn und treten als unberechenbare Akteure auf. Der Held schlägt sich permanent mit ihnen herum. Er wird von den Dingen regelrecht herumgeschleudert und lustvoll malträtiert. Es ist nicht ungefährlich, sich in ihrer Nähe aufzuhalten. Türen, Stühle, Klappbetten, Schränke oder Fahrzeuge können sich jeden Augenblick in gefährliche Gegenstände und Fallen verwandeln. Die Mechanik spielt ihre diabolischen Seiten voll aus. Es kracht überall. Der Held ist ganz der Willkür und Unberechenbarkeit der Dinge ausgesetzt. Die Dinge sorgen ständig für Frustration. Das Vergnügen der Zeichentrickserie geht zum großen Teil auf die Tücken der Dinge zurück.

Auch Charlie Chaplin ist in seinen früheren Filmen den Tücken der Dinge heillos ausgeliefert. Die Dinge fliegen um ihn herum und stellen sich ihm quer. Von den Duellen mit den Dingen geht die Situationskomik aus. Aus ihrem Funktionszusammenhang herausgerissen führen sie ihr Eigenleben. Vorgeführt wird eine Anarchie der Dinge. In Das Pfandhaus etwa untersucht Chaplin als Pfandleiher einen Wecker wie einen Körper mit Stethoskop und Hammer und öffnet ihn mit Handbohrer und Dosenöffner. Mechanische Teile des zerlegten Weckers verselbständigen sich und setzen sich in Bewegung, als wären sie lebendig. 68

Tücken der Dinge gehören wohl der Vergangenheit an. Wir werden nicht mehr von den Dingen traktiert. Sie verhalten sich nicht destruktiv und widerstrebend. Sie verlieren ihre Stacheln. Wir nehmen sie nicht in ihrer Andersheit oder Fremdheit wahr. Dadurch schwächt sich das Wirklichkeitsgefühl ab. Vor allem die Digitalisierung verschärft die Entwirklichung der Welt, indem sie sie entdinglicht. Befremdlich klingt inzwischen Derridas Bemerkung, dass das Ding das »ganz Andere« (le tout autre) sei, dass es uns sein »Gesetz« diktiere, dem wir uns zu unterwerfen hätten. Die Dinge sind heute ganz unterwürfig. Sie werden unseren Bedürfnissen unterworfen.

Auch Micky Maus führt heute ein digitales, smartes, undingliches Leben. Seine Welt wird digitalisiert und informatisiert. In der neuen Serie Micky Maus Wunderhaus wird die dingliche Realität ganz anders dargestellt. Die Dinge verlieren plötzlich ihr Eigenleben und werden willfährige Werkzeuge zur Problemlösung. Das Leben selbst wird als Problemlösen betrachtet. Der Umgang mit den Dingen verliert jeden konfliktären Charakter. Sie treten nun nicht als widerspenstige Akteure auf.

Micky und seine Freunde geraten zum Beispiel in eine Falle. Da brauchen sie nur »Oh Toudles« zu rufen. Dann taucht die »Handy-Dandy-Maschine« auf, die wie ein rundes Smartphone aussieht. Auf ihrem Bildschirm zeigt sie ein Menü mit vier »Mitmachsachen«, also vier Gegenständen, die sie für die Problemlösung wählen können. Für jedes Problem hält die Handy-Dandy-Maschine eine Lösung parat. Der Held kollidiert nicht mehr mit der dinglichen Realität. Er ist nicht mit dem Widerstand der Dinge konfrontiert. So wird bereits Kindern ein Machbarkeitsdenken eingetrichtert, dass es für alles eine schnelle Lösung, ja eine App gibt, dass das Leben selbst nichts anderes als ein Problemlösen ist.

Rücken der Dinge

Auf seiner Reise erleidet Sindbad einen Schiffbruch. Mit seinen Gefährten rettet er sich auf eine kleine Insel, die ihm wie ein Paradiesgarten erscheint. Sie lustwandeln und jagen. Als sie Feuer machen, um die Jagdbeute zu braten, krümmt sich plötzlich der Boden. Bäume knicken. Die Insel war in Wirklichkeit der Rücken eines Riesenfisches. Dieser hatte für sehr lange Zeit geruht, sodass sich ein fruchtbarer Boden auf seinem Rücken gebildet hatte. Die Hitze des Feuers brachte den Fisch aus der Ruhe. Er taucht in die Tiefe ab. Sindbad und seine Gefährten werden ins Meer geworfen. Ernst Bloch liest das Märchen als eine Allegorie für unser Verhältnis zu den Dingen. Er erhebt Einspruch gegen unseren instrumentalen Umgang mit den Dingen. Er begreift die menschliche Kultur als eine sehr fragile Einrichtung auf dem »Rücken der Dinge«. Wir kennen nur ihre »Vorderseite oder Oberseite ihrer technischen Dienstwilligkeit, freundlichen Eingemeindung«. Wir sehen aber weder ihre »Unterseite« noch das Element, »worin das Ganze schwimmt«.[69]

Bloch zieht die Möglichkeit in Erwägung, dass die Dienstwilligkeit der Dinge nur ihre uns zugekehrte Vorderseite darstellt, dass sie in Wirklichkeit einer »anderen Welt, einer in die menschliche nur eingesprengten« gehören. Hinter ihrer Dienstwilligkeit wird ein irrationales Eigenleben vermutet, das sich menschlichen Absichten querstellt. Demnach sind wir nicht Herr im eigenen Haus: »Das Feuer im Ofen heizt, auch wenn wir nicht dabei sind. Also, sagt man, wird es dazwischen wohl auch gebrannt haben, in der warm gewordenen Stube. Doch sicher ist das nicht und was das Feuer vorher getrieben hat, was die Möbel während unseres Ausgangs taten, ist dunkel. Keine Vermutung darüber ist zu beweisen, aber auch keine, noch so phantastische, zu widerlegen. Eben: Mäuse tanzen auf dem Tisch herum, und was tat oder war inzwischen der Tisch? Grade, daß alles bei unserer Rückkehr wieder dasteht, ›als wäre nichts gewesen‹, kann das Unheimlichste von allem sein. [...] Es ist vielen von frühauf ein ungeheuerliches Gefühl, die Dinge nur zu sehen, während wir sie sehen.«[70] Vielleicht gehen wir mittels Internet der Dinge gegen jene tief in uns sitzende Angst vor, dass die Dinge bei unserer Abwesenheit ihr Unwesen treiben könnten. Infosphären legen den Dingen Fesseln an. Das

Internet der Dinge ist deren Gefängnis. Es bändigt die Dinge zu dienstwilligen Vollstreckern unserer Bedürfnisse.

In der Vergangenheit gestanden die Menschen den Dingen offenbar mehr Eigenständigkeit zu. In dem sehr erfolgreichen Roman Auch Einer (1878) des Philosophen Friedrich Theodor Vischer treiben die Dinge ihr Unwesen. Der Protagonist fühlt sich ständig von der »Tücke des Objekts« bedroht. Die Dinge setzen ihm regelrecht zu. Er führt einen Krieg mit ihnen. Er rächt sich gelegentlich an ihnen, indem er sie exekutiert: »Von Tagesanbruch bis in die späte Nacht, so lang irgend ein Mensch um den Weg ist, denkt das Objekt auf Unarten, auf Tücke. Man muß mit ihm umgehen, wie der Thierbändiger mit der Bestie, wenn er sich in ihren Käfig gewagt hat; er läßt keinen Blick von ihrem Blick und die Bestie keinen von seinem [...]. So lauert alles Objekt, Bleistift, Feder, Tintenfaß, Papier, Zigarre, Glas, Lampe – Alles, Alles auf den Augenblick, wo man nicht acht gibt. [...] Und wie der Tiger im ersten Moment, wo er sich unbeobachtet sieht, mit Wuthsprung auf den Unglücklichen stürzt, so das verfluchte Objekt [...].«[71]

In der Literatur der Vergangenheit agieren die Dinge nicht selten wie eigenwillige Subjekte. Ganz undenkbar wären heute Erzählungen wie Joseph Addisons Adventures of a Shilling (1710) oder James Fenimore Coopers Autobiography of a Pocket-Handkerchief (1843), in denen die Dinge als Protagonisten ihre Lebensgeschichte erzählen. Viele literarische Figuren des 20. Jahrhunderts sind noch mit dem Eigenleben der Dinge konfrontiert. Bei ihnen zeigt das Projekt der Moderne, nämlich die totale Verfügbarmachung und Instrumentalisierung der Dinge, offenbar noch Risse. Die Wahrnehmung ist durchlässig für Unter- und Rückseiten der Dinge.

Robert Musils Törleß etwa hat die »rätselhafte Eigenschaft«, »auch von den leblosen Dingen, den bloßen Gegenständen, mitunter wie von hundert schweigenden, fragenden Augen überfallen zu werden.«[72] Er wird von den Dingen angeblickt. Unscheinbare Dinge wirken auf ihn so, als ob sie sprechen würden. Die Welt ist »voll lautloser Stimmen«.[73] Der Andere als Blick, der Andere als Stimme ist zu jener Zeit gegenwärtig. Auch Sartre kennt noch, was es heißt, von den Dingen berührt zu werden. Der Protagonist von Der Ekel kommt immer wieder mit den Dingen in Berührung, was bei ihm ein Entsetzen auslöst: »Die Gegenstände, das dürfte einen nicht berühren, denn das lebt ja nicht. Man bedient sich ihrer, man

stellt sie wieder an ihren Platz, man lebt mitten unter ihnen: sie sind nützlich, mehr nicht. Aber mich, mich berühren sie, das ist unerträglich. Ich habe Angst, mit ihnen in Kontakt zu kommen, als wären sie lebendige Tiere.«[74] In Sartres Welt ist der Andere noch intakt. Der Andere als Blick ist konstitutiv für die Weltbeziehung. Selbst das Rascheln der Zweige, ein halb geöffnetes Fenster oder leichte Bewegungen der Vorhänge werden als Blick wahrgenommen.[75] Heute ist die Welt ganz blicklos. Sie blickt uns nicht mehr an. Sie verliert ihre Andersheit.

Für Rilke strahlen die Dinge eine Wärme aus. So träumt er von einem Beischlaf mit den Dingen: »Bei jedem Ding will ich einmal schlafen, von seiner Wärme müd werden, auf seinen Atemzügen auf und nieder träumen, seine liebe gelöste nackte Nachbarschaft an allen meinen Gliedern spüren und stark werden durch den Duft seines Schlafes und dann am Morgen früh, eh es erwacht, vor allem Abschied, weitergehen, weitergehen …«[76] Schöne handwerklich hergestellte Dinge wärmen das Herz. Die Wärme der Hände überträgt sich auf die Dinge. Die maschinelle Kälte bringt die dingliche Wärme zum Verschwinden. In der Moderne erkalten die Dinge zu widerspenstigen Objekten. Auch Walter Benjamin stellt das Erkalten der Dinge fest: »Aus den Dingen schwindet die Wärme. Die Gegenstände des täglichen Gebrauchs stoßen den Menschen sacht aber beharrlich von sich ab. In summa hat er tagtäglich mit der Überwindung der geheimen Widerstände – und nicht etwa nur der offenen –, die sie ihm entgegensetzen, eine ungeheure Arbeit zu leisten. Ihre Kälte muß er mit der eigenen Wärme ausgleichen, um nicht an ihnen zu erstarren und ihre Stacheln mit unendlicher Geschicklichkeit anfassen, um nicht an ihnen zu verbluten.«[77]

Längst vorbei ist die Zeit, in der die Dinge »Stacheln« besaßen. Die Digitalisierung nimmt den Dingen jede »aufsässige« Materialität, jede Widerspenstigkeit. Ihnen kommt der Charakter des obicere ganz abhanden. Sie setzen uns keine Widerstände entgegen. Infomate haben keine Stacheln, sodass wir sie mit unendlicher Geschicklichkeit anfassen müssten. Vielmehr schmiegen sie sich unseren Bedürfnissen an. Am glatten Smartphone verletzt sich niemand.

Die Dinge sind heute nicht einmal erkaltet. Sie haben weder Kälte noch Wärme. Sie sind gleichsam erlahmt. Aus ihnen schwindet jede Lebendigkeit. Sie stellen kein Gegenüber mehr dar. Sie sind keine Gegenkörper. Wer fühlt sich heute von den Dingen angeblickt oder angesprochen? Wer nimmt die Dinge in ihrem Antlitz

wahr? Wer erkennt in den Dingen eine lebendige Physiognomie? Wem erscheinen die Dinge beseelt? Wer vermutet in den Dingen ein Eigenleben? Wer fühlt sich von den Dingen bedroht oder verzaubert? Wen beglückt der warme Anblick der Dinge? Wer bestaunt die Dinge in ihrer Fremdheit? Schleichen die heutigen Kinder noch mit klopfendem Herzen durch das halbdunkle Zimmer, in dem Tische, Schränke und Vorhänge wilde Grimassen schneiden?

Die Welt ist heute sehr arm an Blick und Stimme. Wir werden von ihr weder angeblickt noch angesprochen. Sie geht der Andersheit verlustig. Der digitale Bildschirm, der unsere Welterfahrung bestimmt, schirmt uns von der Wirklichkeit ab. Die Welt wird entwirklicht, entdinglicht und entkörperlicht. Das erstarkende Ego wird nicht mehr vom Anderen berührt. Es bespiegelt sich auf dem Rücken der Dinge.

Dass der Andere verschwindet, ist eigentlich ein dramatisches Ereignis. Aber es geht so unmerklich vonstatten, dass wir uns dessen nicht eigens bewusst sind. Der Andere als Geheimnis, der Andere als Blick, der Andere als Stimme verschwindet. Der Andere sinkt, seiner Andersheit beraubt, zu einem verfügbaren, konsumierbaren Objekt herab. Das Verschwinden des Anderen erfasst auch die Dingwelt. Den Dingen kommen ihr Eigengewicht, ihr Eigenleben und ihr Eigensinn abhanden.

Wenn die Welt nur aus verfügbaren, konsumierbaren Objekten besteht, können wir mit ihr nicht in Beziehung treten. Es ist auch nicht möglich, mit Informationen eine Beziehung aufzunehmen. Die Beziehung setzt ein eigenständiges Gegenüber, eine Gegenseitigkeit, ein Du voraus: »Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.«[78] Ein verfügbares, konsumierbares Objekt ist kein Du, sondern ein Es. Die fehlende Beziehung und Bindung führt zu einer ernst zu nehmenden Armut an Welt. Gerade die Flut von digitalen Objekten hat einen Weltverlust zur Folge. Der Bildschirm ist sehr arm an Welt und Wirklichkeit. Ohne jedes Gegenüber, ohne jedes Du kreisen wir nur noch um uns selbst. Depression bedeutet nichts anderes als krankhaft gesteigerte Weltarmut. Einen Anteil an ihrer Verbreitung hat die Digitalisierung. Infosphären verschärfen unsere Selbstbezogenheit. Alles unterwerfen wir unseren Bedürfnissen. Allein eine Wiederbelebung des Anderen könnte uns aus der Weltarmut befreien.

Gespenster

In Kafkas Erzählung Die Sorge des Hausvaters spukt im Haus ein widerspenstiges Ding namens Odradek herum. Sorgen bereitet es dem Hausvater. Odradek ist eine sternförmige Zwirnspule, die sich auf Stäbchen wie auf zwei Beinen eigenständig bewegt. Ihm fehlt jede Dienstwilligkeit oder Unterwürfigkeit. Es ist zwar ein Ding, aber es entzieht sich jedem Funktionszusammenhang. Nichts an ihm weist auf eine Funktionalität hin: »Man wäre versucht zu glauben, dieses Gebilde hätte früher irgendeine zweckmäßige Form gehabt und jetzt sei es nur zerbrochen. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein; wenigstens findet sich kein Anzeichen dafür; nirgends sind Ansätze oder Bruchstellen zu sehen, die auf etwas Derartiges hinweisen würden; das Ganze erscheint zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen. Näheres läßt sich übrigens nicht darüber sagen, da Odradek außerordentlich beweglich und nicht zu fangen ist.« Odradek entzieht sich auch räumlicher Zuordnung. Es hat einen »unbestimmten Wohnsitz«. Meistens hält es sich abseits in Zwischenräumen wie Treppenhaus oder Flur auf. Manchmal ist er monatelang einfach nicht zu sehen. Odradek steht für den Eigensinn des Dinges. Es verkörpert das Andere, das ganz Andere. Es hat sein eigenes Gesetz.

Odradek ist zwar sehr eigenwillig, aber es »schadet«, so resümiert der Erzähler, »offenbar niemandem«. Anders denkt aber Kafka über Undinge. In einem Brief an Milena schreibt er, alles Unglück seines Lebens komme vom Briefschreiben.[79] Briefe hätten eine schreckliche Zerrüttung der Seelen in die Welt gebracht. Briefschreiben sei ein Verkehr mit Gespenstern. Man könne an einen fernen Menschen denken oder einen nahen Menschen fassen, alles andere gehe aber über Menschenkraft. Geschriebene Küsse kämen nicht an ihrem Bestimmungsort an. Sie würden auf dem Weg von den Gespenstern abgefangen und ausgetrunken. Die Menschheit fühle das und kämpfe dagegen. Sie habe, um möglichst das Gespenstische zwischen den Menschen auszuschalten und den Frieden der Seelen zu erreichen, die Eisenbahn, das Auto und den Aeroplan erfunden, aber sie hälfen nicht, sie seien nur Erfindungen, die im Absturz gemacht worden seien. Die Gegenseite sei viel stärker. Sie habe nach der Post den Telegrafen, das Telefon und die Funktelegrafie erfunden. Die Geister würden nicht verhungern, die Menschheit

aber, so Kafkas Fazit, werde zugrunde gehen.

Angesichts der Digitalisierung würde Kafka resigniert feststellen, dass die Gespenster gegen die Menschheit ihren endgültigen Sieg errungen, dass sie nun Internet, E-Mail und Smartphone erfunden hätten. Im Netz tummeln sich ja Gespenster. Gespenstisch sind tatsächlich Infosphären. Nichts lässt sich dort dingfest machen. Undinge sind wohl Nahrungen für Gespenster.

Die digitale Kommunikation beeinträchtigt erheblich die menschliche Beziehung. Wir sind heute überall vernetzt, ohne jedoch miteinander verbunden zu sein. Die digitale Kommunikation ist extensiv. Ihr fehlt die Intensität. Vernetzung ist nicht gleich Beziehung. Du wird heute überall durch Es ersetzt. Die digitale Kommunikation schafft das personale Gegenüber, das Antlitz, den Blick, die körperliche Gegenwart ab. So beschleunigt sie das Verschwinden des Anderen. Gespenster bewohnen die Hölle des Gleichen.

Menschen sind ein Nahwesen. Die Nähe ist aber keine Abstandslosigkeit. Ihr ist die Ferne eingeschrieben. Nähe und Ferne gehören zusammen. So ist der Mensch als Nahwesen gleichzeitig ein Fernwesen. Deshalb sagt Kafka, man könne einen nahen Menschen fassen oder an einen fernen Menschen denken, alles andere gehe über Menschenkraft. Die digitale Kommunikation zerstört sowohl die Nähe als auch die Ferne, indem sie alles abstandslos macht. Die Beziehung zum Anderen setzt eine Distanz voraus. Die Distanz sorgt dafür, dass das Du nicht zum Es herabsinkt. Im Zeitalter der Abstandslosigkeit weicht die Beziehung dem distanzlosen Kontakt.

Infomaten geht der Eigensinn des Dinges gänzlich ab. In jeder Hinsicht sind sie Odradek, dem widerspenstigen Ding, entgegengesetzt. Sie gehen vollständig in ihrer Funktionalität auf und unterwerfen sich Befehlen. Der Infomat namens Alexa, der anders als Odradek einen festen Wohnsitz hat, ist sehr gesprächig. Im Gegensatz zum stummen Odradek, dem man, so Kafka, »keine schweren Fragen« stellt, nimmt sich Alexa jeder noch so komplizierten Frage an und gibt bereitwillig Antwort. In unserem Smarthome wird kein Ding dem »Hausvater« Sorgen bereiten.

Magie der Dinge

Wir nehmen die Wirklichkeit heute vor allem auf Informationen hin wahr. Die Informationsschicht, die sich wie eine lückenlose Membran auf die Dinge legt, schirmt die Wahrnehmung von Intensitäten ab. Die Information repräsentiert die Wirklichkeit. Ihre Dominanz erschwert aber die Präsenz-Erfahrung.[80] Wir konsumieren permanent Informationen. Informationen reduzieren Berührungen. Die Wahrnehmung verliert an Tiefe und Intensität, an Körper und Volumen. Sie vertieft sich nicht in die Präsenz-Schicht der Wirklichkeit. Sie streift nur deren informationelle Oberfläche.

Die Informationsmasse, die sich vor die Wirklichkeit schiebt, untergräbt die dingliche Schicht der Wirklichkeit. Bereits Hugo von Hoffmannsthal stellte fest: »[...] die Worte haben sich vor die Dinge gestellt. Das Hörensagen hat die Welt verschluckt.«[81] In seinem berühmten Chandos-Brief berichtet der fiktive Erzähler von epiphanischen Präsenz-Erfahrungen. Unscheinbare Dinge wie eine halb volle Gießkanne, ein darin schwimmendes Insekt, ein verkümmerter Apfelbaum, ein moosbewachsener Stein oder eine auf dem Feld verlassene Egge, »über die sonst ein Auge mit selbstverständlicher Gleichgültigkeit hinweggleitet«, nehmen in einem Moment plötzlich ein »erhabenes und rührendes Gepräge« an und überschütten den Betrachter mit einer »sanft und jäh steigenden Flut göttlichen Gefühls«.[82] Epiphanische Erfahrungen von Intensität versetzen den Betrachter in ein »fieberisches Denken«, in ein »Denken in einem Material, das unmittelbarer, flüssiger, glühender ist als Worte«.[83] Beschworen wird eine magische Weltbeziehung, die nicht von der Repräsentation, also von Vorstellung und Bedeutung, sondern von unmittelbarer Berührung und Präsenz geprägt ist.

Weder der »Anblick des gestirnten Himmels« noch das »majestätische Dröhnen der Orgel«[84] führen zur Präsenz-Erfahrung. Es ist vielmehr eine »Zusammensetzung von Nichtigkeiten«,[85] die zur Quelle eines rätselhaften, wortlosen Entzückens wird. In solchen epiphanischen Augenblicken tritt der Mensch in ein »neues, ahnungsvolles Verhältnis zum ganzen Dasein« ein und beginnt, »mit dem Herzen zu denken«.[86] Sie schließt auch Momente eines tiefen »Friedens«[87] ein. Der Erzähler sehnt sich nach einer Ding-Sprache, »in welcher

die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekannten Richter mich verantworten werde«.88

Die gesteigerte Aufmerksamkeit für die Dinge geht mit Selbstvergessenheit und Selbstverlust einher. Wo das Ich schwach wird, wird es empfänglich für jene stille Dingsprache. Die Präsenz-Erfahrung setzt eine Ausgesetztheit, eine Verwundbarkeit voraus. Ohne Wunde höre ich letzten Endes nur noch das Echo meiner selbst. Die Wunde ist die Öffnung, ja das Ohr für den Anderen. Heute sind jene epiphanischen Augenblicke schon aus dem Grund nicht möglich, dass das Ego immer mehr erstarkt. Es wird kaum von den Dingen berührt.

Barthes' Theorie der Fotografie lässt sich auf die Wirklichkeit selbst übertragen. Er unterscheidet zwei Elemente der Fotografie. Das erste Element studium betrifft jenes ausgedehnte Feld aus Informationen, die wir beim Betrachten der Fotografien registrieren. Es handelt sich um das »Feld der unbekümmerten Wünsche, des ziellosen Interesses, der inkonsequenten Neigung: ich mag / ich mag nicht, I like / I don't«.89 Das studium gehört zur Ordnung des to like und nicht des to love. Es wird nur »von vagem, oberflächlichem, verantwortungslosem Interesse«90 begleitet. Visuelle Informationen können durchaus schockieren, aber sie »verletzen« nicht. Es stellt sich keine »Betroffenheit« ein. Dem studium fehlt jede Heftigkeit. Es bringt keine Intensitäten hervor. Die ihm zugrunde liegende Wahrnehmung ist extensiv, additiv und kumulativ. Das studium ist eine Lektüre. Ihm fehlt jede Magie.

Das zweite Element der Fotografie heißt punctum. Es unterbricht das studium. Etwas »schießt wie ein Pfeil aus seinem Zusammenhang hervor, um mich zu durchbohren.«91 Das punctum zerreißt das Kontinuum aus Informationen. Es ist ein Ort höchster Intensität und Verdichtung, dem etwas Undefinierbares innewohnt, das sich jeder Repräsentation entzieht: »Die Unfähigkeit, etwas zu benennen, ist ein sicheres Zeichen für innere Unruhe. [...] Die Wirkung ist da, doch läßt sie sich nicht orten, sie findet weder ihr Zeichen noch ihren Namen; sie ist durchdringend und landet dennoch in einer unbestimmten Zone meines Ichs [...].«92

Das studium ist mit einem »souveränen Bewußtsein«93 ausgestattet. Ich lasse meine Aufmerksamkeit souverän über das weite Feld aus Informationen gleiten. Das punctum hingegen versetzt mich in eine radikale Passivität. Es macht mich

schwach. Ich erleide einen Selbstverlust. Etwas »trifft« mich diesseits bewusster Entscheidung. Etwas »besticht« und »verwundet« mich. Ich werde von etwas Singulärem berührt und ergriffen. Etwas Namenloses bricht in eine unbekannte Zone des Ichs ein, die sich meiner Kontrolle entzieht.

Barthes nennt jene Fotografien »einförmig«, die sich im studium erschöpfen. Sie transportieren nur eingängige Informationen. Die Wirklichkeit selbst wird einförmig, wenn sie sich zu konsumierbaren Informationen verdünnt. Die Wirklichkeit als Information gehört zur Ordnung des to like und nicht zu der des to love. Gefällt-mir überschwemmt die Welt. Jeder intensiven Erfahrung wohnt die Negativität des Anderen inne. Die Positivität des Like verwandelt die Welt in eine Hölle des Gleichen.

Barthes zählt auch das pornografische Foto zur einförmigen Fotografie. Es ist glatt, während die erotische Fotografie ein »gestörtes, rissiges« Bild ist.[94] Keine Information weist Brüche auf. So gibt es keine erotische Information. Informationen sind ihrem Wesen nach pornografisch. Was vollständig vorliegt und restlos ausgestellt ist, verführt nicht. Das Erotische setzt ein »blindes Feld« voraus, etwas, was sich der Sichtbarkeit, der Offenbarkeit der Information entzieht: »Die Anwesenheit (die Dynamik) dieses blinden Feldes ist es, glaube ich, die das erotische Photo vom pornographischen unterscheidet.«[95] Das »blinde Feld« ist der Ort der Fantasie. Es tut sich erst beim Augen-Schließen auf.

Das punctum der Wirklichkeit penetriert das Feld der Repräsentation und lässt die Präsenz hereinbrechen. Es bringt epiphanische Augenblicke hervor. Die Digitalisierung totalisiert das studium, indem sie die Wirklichkeit auf Informationen reduziert. Aus dem digitalen Bildschirm schießt nichts wie ein Pfeil hervor und durchbohrt den Betrachter. Informationen haben keine Pfeilspitze. Sie prallen am erstarkenden Ego ab. Die Informationsmasse, welche die Wirklichkeit überzieht, schirmt die Wahrnehmung vom punctum der Wirklichkeit ab. Der Informationslärm verhindert Präsenz-Erfahrungen, ja Offenbarungen, denen ein Moment der Stille innewohnt.

Freud bezeichnet das »Ding« als einen Komplex von Wahrnehmungen, der sich der Repräsentation entzieht.[96] Es »imponiert«, weil es jede Zuschreibung von Eigenschaften verweigert. Die imponierende Singularität, die Negativität des ganz Anderen zeichnet es aus. So markiert es einen Riss innerhalb des Symbolischen, das

heißt innerhalb des studiums. Auch Lacan bemerkt zum Ding: »Was da ist in Das Ding, das ist das wirkliche Geheimnis.«97 Das Ding als blinder Fleck stellt eine Gegenfigur der Information und Transparenz dar. Es ist das Intransparente schlechthin. Es bezeichnet etwas, was sich hartnäckig in einen Untergrund zurückzieht. Wenn die gewöhnlichen Dinge der alltäglichen Wahrnehmung Repräsentanten der symbolischen Ordnung wären, so wäre das geheimnisvolle Ding an sich ein UNDING (achose). Das UNDING ist das Reale, das dem Symbolischen entwischt. Es fällt durch das Netz der Repräsentation hindurch. Es ist das punctum der Wirklichkeit, jenes »blinde Feld« (champ aveugle) oder »subtile Abseits« (hors-champ subtil),98 welches das studium, das ausgedehnte Feld aus Informationen durchkreuzt.

Dingvergessenheit in der Kunst

Kunstwerke sind Dinge. Selbst sprachliche Kunstwerke wie Gedichte, die wir gewöhnlich nicht als Dinge behandeln, haben einen Ding-Charakter. In einem Brief an Lou Andreas-Salomé schreibt Rilke: »Irgendwie muß auch ich dazu kommen, Dinge zu machen; nicht plastische, geschriebene Dinge, – Wirklichkeiten, die aus dem Handwerk hervorgehen.«[99] Das Gedicht als ein Formgebilde aus Signifikanten, sprachlichen Zeichen, ist deshalb ein Ding, weil es sich nicht in Bedeutungen auflösen lässt. Wir können ein Gedicht zwar auf seine Bedeutung hin lesen, aber es geht nicht in ihr auf. Das Gedicht hat eine sinnlich-körperliche Dimension, die sich dem Sinn, dem Signifikat, entzieht. Es ist gerade der Überschuss des Signifikanten, der das Gedicht zu einem Ding verdichtet.

Ein Ding können wir nicht lesen. Das Gedicht als Ding leistet jener Lektüre Widerstand, die Sinn und Emotionen konsumiert wie bei Krimis oder eingängigen Romanen. Diese Lektüre ist auf Enthüllungen aus. Sie ist pornografisch. Das Gedicht aber verweigert sich jeder »romanhaften Befriedigung«,[100] jedem Konsum. Die pornografische Lektüre ist jener erotischen Lektüre entgegengesetzt, die beim Text als Körper, als Ding verweilt. Gedichte vertragen sich nicht mit unserem pornografischen, konsumistischen Zeitalter. Gerade aus diesem Grund lesen wir heute kaum noch Gedichte.

Robert Walser beschreibt das Gedicht als einen schönen Körper, als ein körperliches Ding: »Das schöne Gedicht hat meiner Ansicht nach ein schöner Leib zu sein, der aus den [...] vergesslich, fast ideenlos auf's Papier gesetzten Worten hervorzublühen habe. Diese Worte bilden die Haut, die sich straff um den Inhalt, d. h. den Körper spannt. Die Kunst besteht darin, nicht Worte zu sagen, sondern einen Gedicht-Körper zu formen, d. h. dafür zu sorgen, dass die Worte nur das Mittel bilden zur Gedichtkörperbildung [...].«[101] Die Worte werden »ideenlos« und »vergesslich« aufs Papier gebracht. Das Schreiben wird also von der Absicht befreit, die Worte mit einem eindeutigen Sinn auszustatten. Der Dichter überlässt sich einem fast unbewussten Prozess. Das Gedicht wird gewoben aus Signifikanten, die von der Fron befreit sind, Sinn zu produzieren. Der Dichter ist ohne Ideen. Eine mimetische Naivität zeichnet ihn aus. Er ist darauf bedacht, mit den Worten einen

Körper, ein Ding zu formen. Die Worte als Haut umschließen nicht eine Bedeutung, sondern sie spannen sich straff um den Körper. Dichten ist ein Liebesakt, ein erotisches Spiel mit dem Körper.

Walsers Materialismus besteht darin, dass er das Gedicht als Körper auffasst. Die Dichtung arbeitet nicht an der Sinnbildung, sondern an der Körperbildung. Signifikanten verweisen in erster Linie nicht auf ein Signifikat, sondern verdichten sich an ihm vorbei zu einem schönen, geheimnisvollen Körper, der verführt. Die Lektüre ist keine Hermeneutik, sondern eine Haptik, eine Berührung, eine Liebkosung. Sie schmiegt sich an die Haut des Gedichtes. Sie genießt seinen Körper. Das Gedicht als Körper, als Ding gibt eine besondere Präsenz zu spüren, und zwar diesseits der Repräsentation, der sich die Hermeneutik widmet.

Die Kunst entfernt sich immer mehr von jenem Materialismus, der das Kunstwerk als ein Ding begreift. Jenseits der Verpflichtung auf Sinn lässt er ein unbekümmertes Spiel mit Signifikanten zu. Er erblickt in der Sprache ein Material zum Spielen. Francis Ponge würde ohne Weiteres Walsers Materialismus teilen: »Von dem Augenblick an, wo man die Wörter (und die verbalen Ausdrücke) als ein Material betrachtet, ist es sehr angenehm, sich mit ihnen zu beschäftigen. Genauso wie es für einen Maler angenehm sein kann, sich mit den Farben und Formen zu beschäftigen. Höchst vergnüglich zu spielen damit.«[102] Die Sprache ist ein Spielplatz, ein »Vergnügungsort«. Wörter sind in erster Linie kein Träger von Bedeutungen. Vielmehr gilt es, »ihnen außerhalb ihrer Bedeutung einen möglichst hohen Genuß abzugewinnen«.[103] Demnach ist die Kunst, die sich dem Sinn verschreibt, lustfeindlich.

Ponges Poetik ist darum bemüht, die Dinge selbst, in ihrer Andersheit, in ihrer Eigenwilligkeit, jenseits ihrer Nützlichkeit zur Sprache zu bringen. Die Sprache hat dabei nicht die Funktion, die Dinge zu bezeichnen, sie zu repräsentieren. Ponges Ding-Optik verdinglicht vielmehr die Wörter, nähert sie dem Status des Dinges an. In einer mimetischen Naivität bildet sie die geheime Korrespondenz zwischen Sprache und Ding ab. Der Dichter ist wie bei Walser ganz ohne Ideen.

Auch die Stimme besitzt eine dinglich-körperliche Dimension, die sich gerade in ihrer »Rauheit«, in der »Wollust ihrer Laut-Signifikanten«[104] offenbart. Das Dingliche an der Stimme macht Zunge und Schleimhäute, deren Begehren hörbar. Es bildet die sinnliche Haut der Stimme. Die Stimme wird nicht nur artikuliert,

sondern auch verkörperlicht. Die Stimme, die ganz in der Bedeutung aufgeht, ist ohne Körper, ohne Genuss, ohne Begehren. Wie Walser spricht Barthes ausdrücklich von der Haut, vom Körper der Sprache: »Etwas ist da, unüberhörbar und eigensinnig (man hört nur es), was jenseits (oder diesseits) der Bedeutung der Wörter liegt [...] etwas, was direkt der Körper des Sängers ist, der in ein und derselben Bewegung aus der Tiefe der Hohlräume, Muskeln, Schleimhäute und Knorpel [...] an das Ohr dringt, als spannte sich über das innere Fleisch des Vortragenden und über die von ihm gesungene Musik ein und dieselbe Haut.«105

Barthes unterscheidet zwei Formen von Gesang. Der »Genogesang« wird vom Lustprinzip, vom Körper, vom Begehren beherrscht, während der »Phänogesang« sich der Kommunikation, der Übermittlung von Sinn verschreibt. Im Phänogesang herrschen Konsonanten vor, die an Sinn und Bedeutung arbeiten. Der Genogesang hingegen benutzt die Konsonanten »zum bloßen Sprungbrett des bewundernswerten Vokals«. Vokale beherbergen den wollüstigen Körper, das Begehren. Sie bilden die Haut der Sprache. Sie lassen Gänsehaut entstehen. Der Phänogesang aus Konsonanten hingegen berührt einen nicht.

Das Kunstwerk als Ding ist kein bloßer Träger von Gedanken. Es illustriert nichts. Kein klares Konzept, sondern ein unbestimmtes Fieber, ein Delirium, eine Intensität, ein nicht artikulierbares Drängen oder Begehren leitet den Ausdrucksprozess. In dem Aufsatz Der Zweifel Cézannes schreibt Maurice Merleau-Ponty: »Der Ausdruck darf also nicht die bloße Wiedergabe eines schon klaren Gedankens sein, denn klar sind nur die Gedanken, die schon von uns oder anderen ausgesprochen wurden. Die ›Konzeption‹ darf der ›Ausführung‹ nicht vorangehen. Vor dem Ausdruck gibt es nur ein unbestimmtes Fieber [...].«106 Ein Kunstwerk bedeutet mehr als alle Bedeutungen, die sich ihm entnehmen ließen. Dieser Bedeutungsüberschuss verdankt sich paradoxerweise dem Verzicht auf Bedeutung. Er geht auf den Überschuss des Signifikanten zurück.

Das Problematische in der heutigen Kunst ist, dass sie dazu neigt, eine vorgefasste Meinung, eine moralische oder politische Überzeugung mitzuteilen, das heißt Informationen zu vermitteln.107 Die Konzeption geht der Ausführung voraus. Dadurch verkommt die Kunst zur Illustration. Kein unbestimmtes Fiebern bestimmt den Ausdrucksprozess. Die Kunst ist kein Handwerk mehr, das die Materie intentionslos zu einem Ding formt, sondern ein Gedankenwerk, das eine

vorgefertigte Idee kommuniziert. Eine Ding-Vergessenheit erfasst die Kunst. Die Kunst lässt sich von der Kommunikation vereinnahmen. Sie wird informations- und diskurslastig. Sie will belehren, statt zu verführen.

Informationen zerstören die Stille des Kunstwerkes als Ding: »Gemälde sind stumm und ruhig in einem Sinne, in dem Information es niemals ist.«[108] Wenn wir ein Bild nur auf die Information hin betrachten, übersehen wir seinen Eigensinn, seine Magie. Es ist der Überschuss des Signifikanten, der das Kunstwerk magisch und geheimnisvoll erscheinen lässt. Das Geheimnis des Kunstwerkes besteht nicht darin, dass es eine Information verborgen hält, die sich enthüllen ließe. Geheimnisvoll ist vielmehr der Umstand, dass Signifikanten zirkulieren, ohne von einem Signifikat, vom Sinn angehalten zu werden: »Das Geheimnis. Verführerische, initiatorische Qualität dessen, was nicht gesagt werden kann, obgleich es dennoch zirkuliert. [...] Eine Komplizenschaft, die nichts gemein hat mit einer verborgen gehaltenen Information. Zumal die Partner das Geheimnis gar nicht lüften könnten, selbst wenn sie es wollten, denn es gibt nichts zu sagen ... Alles, was aufgedeckt werden kann, geht am Geheimnis vorbei. [...] das Geheimnis ist der Kommunikation entgegengesetzt, und dennoch ist es etwas, das geteilt wird.«[109]

Das Regime der Information und Kommunikation verträgt sich nicht mit dem Geheimnis. Das Geheimnis ist ein Gegenspieler der Information. Es ist ein Murmeln der Sprache, das aber nichts zu sagen hat. Wesentlich für die Kunst ist die »Verführung unterhalb des Diskurses, unsichtbar, von Zeichen zu Zeichen, geheime Zirkulation«.[110] Die Verführung verläuft unterhalb des Sinns, diesseits der Hermeneutik. Sie ist schneller, wendiger als Sinn und Bedeutung.

Das Kunstwerk hat zwei Ebenen, die der Repräsentation zugewandte und die ihr abgewandte Seite. Wir können jene die Phänoschicht und diese die Genoschicht des Kunstwerkes nennen. Die diskurslastige, moralisierende oder politisierende Kunst besitzt keine Genoschicht. Sie hat zwar Meinungen, aber kein Begehren. Die Genoschicht als Ort des Geheimnisses versieht das Kunstwerk mit einer Aura des UNDINGs, indem sie jede Sinnzuschreibung abweist. Das UNDING imponiert, da es nicht informiert. Es ist die Rückseite, der geheimnisvolle Hinterhof, das »subtile Abseits« (hors-champ subtil) des Kunstwerkes, ja dessen Unbewusstes. Es widersteht der Entzauberung der Kunst.

Heideggers Hand

Heidegger bekennt sich emphatisch zur Arbeit und zur Hand, als hätte er geahnt, dass der künftige Mensch handlos ist und, statt zu arbeiten, zum Spielen neigt. Eine Vorlesung zu Aristoteles beginnt mit den Worten: »Er wurde geboren, arbeitete und starb.«111 Denken ist Arbeit. Später bezeichnet Heidegger das Denken als Handwerk: »Vielleicht ist das Denken auch nur dergleichen wie das Bauen an einem Schrein. Es ist jedenfalls ein Hand-Werk.«112 Die Hand macht das Denken zu einem dezidiert analogen Vorgang. Heidegger würde sagen: Künstliche Intelligenz denkt nicht, denn sie hat keine Hand.

Heideggers Hand verteidigt entschlossen die terrane Ordnung gegen die digitale Ordnung. Digital geht auf digitus zurück, was der Finger bedeutet. Mit den Fingern zählen und rechnen wir. Sie sind numerisch, das heißt digital. Heidegger unterscheidet die Hand ausdrücklich von Fingern. Die Schreibmaschine, an der nur die Fingerspitzen beteiligt sind, »entzieht dem Menschen den Wesensbereich der Hand«.113 Sie zerstört das »Wort«, indem sie es zu einem »Verkehrsmittel«, nämlich zur »Information« degradiert.114 Das Getippte »kommt und geht nicht mehr durch die schreibende und eigentlich handelnde Hand«.115 Nur die »Handschrift« nähert sich dem Wesensbereich des Wortes. Die Schreibmaschine ist, so Heidegger, eine »zeichenlose Wolke«, also eine numerische Wolke, eine Cloud, die das Wesen des Wortes verdeckt. Die Hand ist insofern ein »Zeichen«, als sie auf das zeigt, »was sich dem Denken zuspricht«. Allein die Hand empfängt die Gabe des Denkens. Die Schreibmaschine ist für Heidegger eine Vorstufe des Rechners. Sie macht aus dem »Wort« eine »Information«. Sie nähert sich dem digitalen Apparat. Der Bau des Rechners wird ermöglicht durch den »Vorgang, daß die Sprache mehr und mehr zum bloßen Instrument der Information wird«.116 Die Hand zählt oder rechnet nicht. Sie steht für das Nicht-Zählbare, das Nicht-Berechenbare, das »schlechthin Singuläre, das in seiner Einzahl einzig das einzig einende Eine vor aller Zahl ist«.117

Bereits Heideggers Zeug-Analyse in Sein und Zeit zeigt, dass es die Hand ist, die uns die Umwelt in einer ursprünglichen Form erschließt. Ein Ding zeigt sich zunächst als ein zur Hand Seiendes, als »Zuhandenes«. Wenn ich unmittelbar zum

Stift greife, erscheint er mir nicht als ein Objekt mit bestimmten Eigenschaften. Ich muss die Hand gar zurückhalten und den Stift eigens anstarren, wenn ich mir ihn als Objekt vorstellen will. Die zugreifende Hand erfährt das Ding ursprünglicher als die vorstellende Anschauung: »Je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ›Handlichkeit‹ des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit.«[118] Die Hand greift jeder Vorstellung vor. Heideggers Denken ist stets bemüht, in eine Erfahrungssphäre vorzudringen, die durch vorstellendes und vergegenständlichendes Denken versperrt ist und diesem vorausgeht. Gerade die Hand hat den Zugang zur ursprünglichen Seinssphäre, die jeder Form von Vergegenständlichung vorgelagert ist.

Das Ding als Zeug wird innerhalb von Sein und Zeit in seiner Dienlichkeit erfahren. In seiner zweiten Zeuganalyse in Der Ursprung des Kunstwerkes versucht Heidegger in eine noch tiefere Seinssphäre des Dinges vorzustoßen, die selbst der Dienlichkeit vorausgeht: »Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verläßlichkeit.«[119] Die »Verläßlichkeit« ist eine primäre Erfahrung des Dinges, die selbst der Dienlichkeit vorausgeht. Heidegger veranschaulicht die »Verläßlichkeit« anhand eines Gemäldes von Van Gogh, das ein Paar Lederschuhe darstellt. Warum wählt Heidegger gerade die Schuhe als Beispiel? Schuhe schützen den Fuß, der in vieler Hinsicht der Hand verwandt ist. Interessanterweise macht Heidegger ausdrücklich auf den Fuß aufmerksam, was ganz unnötig wäre, denn jeder weiß ja, wozu die Schuhe dienen: »Wir wählen als Beispiel ein gewöhnliches Zeug: ein Paar Bauernschuhe. [...] Solches Zeug dient zur Fußbekleidung.«[120]

Das Gemälde Van Goghs stellt eigentlich dessen eigene Schuhe dar. Sie sind allem Anschein nach Männerschuhe. Heidegger trifft aber eigenwillige Entscheidungen: »Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe. Hier erst sind sie, was sie sind. Sie sind dies um so echter, je weniger die Bäuerin bei der Arbeit an die Schuhe denkt oder sie gar anschaut oder auch nur spürt. Sie steht und geht in ihnen. So dienen die Schuhe wirklich.«[121] Diese Stelle erinnert an die Zeug-

Analyse von Sein und Zeit. Das Hammerding erscheint mir als das, was es ist, nämlich als Zeug gerade in dem Moment, in dem ich es, statt es nur anzustarren, in die Hand nehme und hämmere. Entsprechend dienen die Schuhe wirklich, wenn die Bäuerin in ihnen geht und steht. Das Wesen des Schuhdings ist jedoch nicht die Dienlichkeit. In einer Bildsprache weist Heidegger auf eine Erfahrungsebene hin, die der Dienlichkeit vorgelagert ist: »Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Korns und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brots, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet.«[122]

Die »Verläßlichkeit« des Dinges besteht darin, dass es die Menschen in jene Weltbezüge einbettet, die dem Leben einen Halt geben. Das Ding mit seiner »Verläßlichkeit« ist ein Weltding. Sie gehört in die terrane Ordnung. Wird das Ding wie heute von jener weltstiftenden Bezugsfülle abgekoppelt und erschöpft es sich in reiner Funktionalität, so verschwindet auch seine Verlässlichkeit: »Das einzelne Zeug wird abgenutzt und verbraucht [...]. So kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zum bloßen Zeug herab. Solche Verödung des Zeugseins ist das Hinschwinden der Verläßlichkeit. [...] Nur noch die blanke Dienlichkeit ist jetzt sichtbar.«[123]

Das menschliche Dasein fußt auf der Erde. Heideggers Fuß steht für die Bodenständigkeit. Er verbindet den Menschen mit der Erde, die ihm Halt und Aufenthalt gibt. Heideggers Feldweg »geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes«.[124] Das Ding mit seiner Verlässlichkeit sorgt dafür, dass der Mensch Fuß fasst auf der Erde. Der Fuß liefert einen weiteren Hinweis darauf, warum Heidegger so entschlossen an der Hand festhält. Hand und

Fuß verweisen auf den Ort des Heideggerschen Denkens. Sie verkörpern die terranen Ordnung. Der handlose Mensch der Zukunft ist auch ohne Fuß. Er entschwebt der Erde in die digitale Cloud.

Heideggers Ding ist ein Weltding: »Das Ding dingt Welt ».[125] Das Dingen als Verb für das Ding bedeutet »Versammeln«. Das Ding »versammelt« die Sinnbezüge, in die das menschliche Dasein eingebettet ist. Heidegger nennt das sinnstiftende Welt-Gefüge das »Geviert«. Die Welt besteht aus vier sinn- und haltgebenden Bauteilen: »Erde« und »Himmel«, die »Göttlichen« und die »Sterblichen«. Dinge sind für Heidegger »Bach und Berg«, »Reiher und Reh«, »Spiegel und Spange«, »Buch und Bild« oder »Krone und Kreuz«.[126] Die durchgehenden Alliterationen suggerieren eine einfache Weltordnung, die sich in den Dingen widerzuspiegeln hat. Heidegger fordert uns dazu auf, uns auf die Metrik, auf den Rhythmus der terranen Ordnung zu verlassen, uns dem Gewicht der Welt zu überlassen.

Heidegger insistiert auf dem inneren Maß der Erde. Sein Glaube besteht darin, dass es jenseits des menschlichen Willens ein »Billigen und Ordnen«[127] gibt, dem der Mensch sich zu fügen hat. Der Aufenthalt wird nicht hergestellt, sondern gebilligt. Dem späteren Heidegger schwebt ein Dasein ohne Sorge, ein »Sichersein« vor, das sich aber dem menschlichen Willen entzieht: »Sicher, securus, sine cura bedeutet: ohne Sorge. Das Sorgen hat hier die Art des vorsätzlichen Sichdurchsetzens auf den Wegen und mit den Mitteln des unbedingten Herstellens. [...] Das Sichersein ist das geborgene Beruhen im Gezüge des ganzen Bezuges.«[128]

Die Menschen sind, so Heidegger, die »Be-Dingten«. Das »Ding« beherbergt das »Gezüge des ganzen Bezuges«, das für den Halt, für das »Sichersein« sorgt. Entschlossen wendet er sich gegen die beginnende digitale Ordnung, in der die Welt »als ein System von Informationen bestellbar bleibt«.[129] Die digitale Ordnung strebt das Un-Bedingte an, während die terrane Ordnung die menschliche Be-Dingtheit festschreibt: »Der Mensch ist auf dem Sprunge, sich auf das Ganze der Erde und ihrer Atmosphäre zu stürzen, das verborgene Walten der Natur in der Form von Kräften an sich zu reißen [...]. Derselbe aufständige Mensch ist außerstande, einfach zu sagen, was ist, zu sagen, was dies ist, daß ein Ding ist.«[130]

Heideggers Hand ist an die terrane Ordnung gebunden. Sie erfasst daher die menschliche Zukunft nicht. Der Mensch bewohnt längst nicht »Erde« und

»Himmel«. Auf dem Weg zur Un-Bedingtheit wird er auch die »Sterblichen« und die »Göttlichen« hinter sich lassen. Die letzten Dinge (ta eschata) werden ebenfalls zu beseitigen sein. Der Mensch schwingt sich zu Un-Bedingtem auf. Wir steuern auf ein trans- und posthumanes Zeitalter zu, im dem das menschliche Leben ein reiner Austausch von Informationen sein wird. Der Mensch streift seine Be-Dingtheit, seine Faktizität ab, die ihn aber gerade zu dem macht, was er ist. Human geht auf Humus zurück, nämlich auf die Erde. Die Digitalisierung ist ein konsequenter Schritt auf dem Weg zur Abschaffung des Humanums. Die menschliche Zukunft ist wohl vorgezeichnet: Der Mensch schafft sich ab, um sich absolut zu setzen.

Herzensdinge

In Der kleine Prinz von Antoine de Saint-Exupéry gibt es eine Szene, die veranschaulicht, was ein Herzensding ist. Dort begegnet der kleine Prinz einem Fuchs. Er fordert den Fuchs dazu auf, mit ihm zu spielen. Der Fuchs entgegnet ihm aber, er könne mit ihm nicht spielen, da er von ihm nicht »gezähmt« worden sei. Der kleine Prinz fragt den Fuchs, was »zähmen« (apprivoiser) bedeute. Daraufhin antwortet der Fuchs: »Das ist eine fast vergessene Sache [...]. Es bedeutet sich vertraut machen, Beziehungen knüpfen. [...] Du bist für mich nur ein kleiner Junge wie hunderttausend andere auch. Ich brauche dich nicht. Und du brauchst mich auch nicht. Ich bin für dich nur ein Fuchs unter hunderttausenden von Füchsen. Aber wenn du mich zähmst, dann werden wir einander brauchen. Du wirst für mich einzigartig sein. Und ich werde für dich einzigartig sein auf der ganzen Welt ...«

Die intensive Bindung verliert heute zunehmend an Bedeutung. Sie ist vor allem unproduktiv, denn allein schwache Bindungen beschleunigen Konsum und Kommunikation. So zerstört der Kapitalismus systematisch Bindungen. Auch Herzensdinge sind heute rar. Sie weichen Wegwerfartikeln. Der Fuchs fährt fort: »Die Menschen haben keine Zeit mehr, um etwas kennenzulernen. Sie kaufen sich alles fertig in den Geschäften. Da es aber keine Läden für Freunde gibt, haben die Menschen keine Freunde mehr.« Heute hätte Saint-Exupéry behaupten können, dass es inzwischen auch Läden für Freunde gibt, die Namen trügen wie Facebook oder Tinder.

Erst nach der Begegnung mit dem Fuchs erkennt der kleine Prinz, warum seine Rose für ihn so einzigartig ist: »Sie ist es, die ich mit einem Wandschirm schützte. [...] Und sie ist es auch, der ich zuhörte, wie sie sich beklagte oder prahlte oder auch manchmal schwieg.« Der kleine Prinz gibt der Rose Zeit, indem er ihr »zuhört«. Das Zuhören gilt dem Anderen. Der wirkliche Zuhörer setzt sich vorbehaltlos dem Anderen aus. Ohne die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen erhebt das Ich wieder sein Haupt. Die meta-phyische Schwäche für den Anderen ist konstitutiv für die Ethik des Zuhörens als Ethik der Verantwortung. Das erstarkende Ego vermag nicht zuzuhören, weil es überall nur noch sich selbst sprechen hört.

Das Herz schlägt dem Anderen entgegen. Auch in den Herzensdingen begegnen wir dem Anderen. Sie sind oft eine Gabe des Anderen. Wir haben heute keine Zeit für den Anderen. Die Zeit als Zeit des Selbst macht uns blind für den Anderen. Allein die Zeit des Anderen bringt die intensive Bindung, die Freundschaft, ja die Gemeinschaft hervor. Sie ist die gute Zeit. So spricht der Fuchs: »Die Zeit, die du deiner Rose gegeben hast, macht deine Rose so wichtig. [...] Die Menschen haben diese Wahrheit vergessen [...]. Aber du darfst sie nicht vergessen. Du bist für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast. Du bist für deine Rose verantwortlich.«

Der Fuchs wünscht sich, dass der kleine Prinz ihn immer zur gleichen Zeit besucht, dass er aus dem Besuch ein Ritual macht. Der kleine Prinz fragt den Fuchs, was das Ritual sei. Daraufhin antwortet der Fuchs: »Das ist auch in Vergessenheit geraten [...]. Dies ist etwas, das einen Tag vom anderen unterscheidet, eine Stunde von der anderen Stunde.« Rituale sind Zeittechniken der Einhausung. 131 Sie machen aus dem In-der-Welt-Sein ein Zu-Hause-Sein. Sie sind in der Zeit das, was im Raum die Dinge sind. Sie stabilisieren das Leben, indem sie die Zeit strukturieren. Sie sind Zeit-Architekturen. Dadurch machen sie die Zeit bewohnbar, ja begehbar wie ein Haus. Der Zeit fehlt heute das feste Gefüge. Sie ist kein Haus, sondern ein reißender Strom. Nichts gibt ihr einen Halt. Die fortstürzende Zeit ist nicht bewohnbar.

Sowohl Rituale als auch Herzensdinge sind Ruhepole des Lebens, die dieses stabilisieren. Wiederholungen zeichnen sie aus. Der Zwang der Produktion und des Konsums schafft Wiederholungen ab. Er entwickelt den Zwang zum Neuen. Auch Informationen sind nicht wiederholbar. Schon wegen ihrer schmalen Aktualitätsspanne bauen sie die Dauer ab. Sie entwickeln einen Zwang zu immer neuen Reizen. Herzensdinge haben keinen Reiz. Sie sind deshalb wiederholbar.

Die französische Wendung apprendre par cœur (auswendig lernen) bedeutet Aneignen durch Wiederholen. Allein Wiederholungen erreichen das Herz. Auch sein Rhythmus verdankt sich der Wiederholung. Das Leben, aus dem jede Wiederholung gewichen ist, ist ohne Rhythmus, ohne Takt. Der Rhythmus stabilisiert auch die Psyche. Er gibt der Zeit, dem an sich instabilen Element, eine Form: »Rhythmus ist das Gelingen von Form unter der (erschwerenden) Bedingung der Zeitlichkeit.«132 Im Zeitalter der Emotionen, Affekte und

Erlebnisse, die unwiederholbar sind, verliert das Leben Form und Rhythmus. Es wird radikal flüchtig.

Die Zeit der Herzensdinge, die Zeit des Herzens ist vorbei. Das Herz gehört zur terranen Ordnung. Über Heideggers Haustür steht der Bibelspruch: »Behüte dein Herz mit allem Fleiß; denn daraus geht das Leben«.[133] Auch Saint-Exupéry beschwört die Kraft des Herzens, die das Leben hervorbringt. Dem kleinen Prinzen gibt der Fuchs beim Abschied ein Geheimnis mit auf den Weg: »Es ist ganz einfach: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist unsichtbar für die Augen.«

Stille

Das Heilige ist ein Ereignis der Stille. Es lässt uns lauschen: »Myein, einweihen, steht etymologisch für ›schließen‹ – die Augen, vor allem aber den Mund. Am Anfang der heiligen Riten ›befahl‹ der Herold ›die Stille‹ (epitattei ten siopen).«[134] Wir leben heute in einer Zeit ohne Weihe. Das Grundverb unserer Zeit ist nicht »schließen«, sondern öffnen, »die Augen, vor allem aber den Mund«. Die Hyperkommunikation, der Kommunikationslärm entweiht und profanisiert die Welt. Niemand lauscht. Jeder produziert sich. Die Stille produziert nichts. Daher liebt der Kapitalismus die Stille nicht. Der Informationskapitalismus erzeugt den Zwang der Kommunikation.

Die Stille schärft die Aufmerksamkeit für die höhere Ordnung, die aber keine Herrschafts- und Machtordnung sein muss. Die Stille kann höchst friedlich, ja freundlich und zutiefst beglückend sein. Eine Herrschaft kann zwar das Schweigen vonseiten der Unterworfenen erzwingen. Aber das erzwungene Schweigen ist keine Stille. Die wirkliche Stille ist ohne Zwang. Sie ist nicht unterdrückend, sondern erhöhend. Sie raubt nicht, sondern schenkt.

Cézanne sieht die Aufgabe des Malers darin, Stille zu machen. Die Montagne Sainte-Victoire erscheint ihm wie ein ragendes Massiv der Stille, dem er zu gehorchen hat. Das Vertikale, das Ragende gebietet Stille. Cézanne macht Stille, indem er sich ganz zurücknimmt und Niemand wird. Er wird ein Lauschender: »Sein ganzes Wollen muss schweigen. Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein. Dann wird sich auf seiner lichtempfindlichen Platte die ganze Landschaft abbilden.«[135]

Lauschen ist die religiöse Haltung schlechthin. Hölderlins Hyperion spricht: »Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn die zarte Welle der Luft mir um die Brust spielt. Verloren ins weite Blau, blick ich oft hinauf an den Aether und hinein ins heilige Meer, und mir ist, als öffnet ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf ins Leben der Gottheit. Eines zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines

zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe.«136 Wir kennen nicht mehr jenes heilige Verstummen, das uns zum Leben der Gottheit, zum Himmel des Menschen erhebt. Die selige Selbstvergessenheit weicht exzessiver Selbst-Produktion des Egos. Die digitale Hyperkommunikation, die grenzenlose Konnektivität bringt keine Verbundenheit, keine Welt hervor. Sie wirkt vielmehr vereinzelnd, vertieft die Einsamkeit. Das für sich isolierte, weltlose, depressive Ich entfernt sich von jener beglückenden Alleinheit, von jener heiligen Bergeshöhe.

Wir haben jede Transzendenz, jede vertikale Ordnung abgeschafft, die Stille geböte. Das Vertikale weicht dem Horizontalen. Nichts ragt. Nichts vertieft sich. Die Wirklichkeit wird zu Informations- und Datenflüssen eingeebnet. Alles breitet sich aus und wuchert. Die Stille ist eine Erscheinung der Negativität. Sie ist exklusiv, während der Lärm ein Ergebnis permissiver, extensiver, exzessiver Kommunikation ist.

Die Stille geht vom Unverfügbaren aus. Das Unverfügbare verstetigt und vertieft die Aufmerksamkeit, bringt den kontemplativen Blick hervor. Er hat die Geduld für das Lange und Langsame. Wo alles verfügbar und erreichbar ist, bildet sich keine tiefe Aufmerksamkeit. Der Blick verweilt nicht. Er schweift wie der eines Jägers.

Für Nicolas Malebranche ist die Aufmerksamkeit das natürliche Gebet der Seele. Die Seele betet heute nicht mehr. Sie produziert sich. Die extensive Kommunikation zerstreut die Seele. Mit der Stille lassen sich nur jene Tätigkeiten vereinbaren, die dem Gebet ähneln. Die Kontemplation ist aber der Produktion entgegengesetzt. Der Zwang zur Produktion und Kommunikation zerstört die kontemplative Versenkung.

Die Fotografie muss Barthes zufolge »still sein«. Er liebe »dröhnende Photos« nicht. Es sei besser, »den Kopf zu heben oder die Augen zu schließen, wenn man ein Photo genau betrachten will.«137 Das punctum, ja die Wahrheit einer Fotografie offenbart sich in der Stille, beim Augenschließen. Informationen, denen das studium nachgeht, sind lärmend. Sie drängen sich der Wahrnehmung auf. Erst die Stille, das Augenschließen setzt die Fantasie in Gang. Barthes zitiert Kafka: »Man photographiert Dinge, um sie aus dem Sinn zu verscheuchen. Meine

Geschichten sind eine Art von Augenschließen.«[138]

Ohne Fantasie gibt es nur Pornografie. Die Wahrnehmung selbst weist heute pornografische Züge auf. Sie vollzieht sich als ein unmittelbarer Kontakt, ja als eine Kopulation von Bild und Auge. Das Erotische findet beim Augenschließen statt. Erst die Stille, die Fantasie erschließt der Subjektivität tiefe Innenräume des Begehrens: »Die absolute Subjektivität erreicht man nur in einem Zustand der Stille, dem Bemühen um Stille (die Augen schließen bedeutet, das Bild in der Stille zum Sprechen zu bringen). Das Photo rührt mich an, wenn ich es aus seinem üblichen Blabla entferne [...] nichts sagen, die Augen schließen [...].«[139] Das Desaster der digitalen Kommunikation rührt daher, dass wir keine Zeit haben fürs Augenschließen. Die Augen werden zu einer »ständigen Gefräßigkeit«[140] gezwungen. Sie verlieren die Stille, die tiefe Aufmerksamkeit. Die Seele betet nicht mehr.

Der Lärm ist sowohl ein akustischer als auch ein visueller Schmutz. Er vermüllt die Aufmerksamkeit. Michel Serres führt die Verschmutzung der Welt auf den Aneignungswillen animalischen Ursprungs zurück: »Der Tiger pisst an die Grenzen seines Reviers. Ebenso der Löwe und der Hund. Wie diese fleischfressenden Säuger markieren viele Tiere, unsere Vettern, ihr Territorium mit ihrem harten, stinkenden Urin; ebenso mit ihrem Bellen oder mit ihren [...] lieblichen Gesängen wie Buchfinken und Nachtigallen.«[141] Wir spucken in die Suppe, um sie alleine zu genießen. Die Welt wird nicht nur durch Ausscheidungen und materielle Abfälle, sondern auch durch Kommunikations- und Informationsmüll verschmutzt. Sie wird mit Werbungen zugekleistert. Alles schreit laut nach Aufmerksamkeit: »[...] der Planet wird vollständig eingenommen sein von Abfällen und Werbetafeln [...] auf jeden Bergfels, auf jedes Baumblatt, in jede ackerbare Parzelle wird Werbung eingeprägt sein; auf jedem Kraut stehen Buchstaben geschrieben [...]. Wie die Kathedrale aus der Sage versinkt alles im Tsunami der Zeichen.«[142]

Undinge schieben sich vor die Dinge und vermüllen sie. Der Informations- und Kommunikationsmüll zerstört die stille Landschaft, die diskrete Sprache der Dinge: »Die herrischen Buchstaben und Bilder zwingen uns zum Lesen, während die Dinge der Welt unsere Sinne um Sinngebung anflehen. Letztere bitten; erstere kommandieren. [...] Unsere Produkte haben schon – flache – Bedeutung, die um

so einfacher wahrzunehmen ist, je weniger elaboriert, je näher dem Abfall sie sind. Bilder, Gemäldemüll; Logos, Schriftmüll; Werbung, Blickmüll; Werbespots, Müllrückstände der Musik. Diese einfachen und niederen Zeichen drängen sich von selbst der Wahrnehmung auf und verstellen die schwierigere, diskrete, stumme Landschaft, die oft daran zugrundegeht, dass sie nicht mehr gesehen wird, denn es ist die Wahrnehmung, die die Dinge rettet.«[143]

Die digitale Landnahme im Netz erzeugt sehr viel Lärm. Der Kampf um Territorien weicht nun dem Kampf um Aufmerksamkeit. Auch die Aneignung nimmt eine ganz andere Form an. Wir produzieren unablässig Informationen, die anderen zu gefallen haben. Die heutigen Nachtigallen zwitschern nicht, um andere zu verscheuchen. Vielmehr twittern sie, um andere anzulocken. Wir spucken nicht in die Suppe, um andere vom Genuss abzuhalten. Sharing ist vielmehr unsere Devise. Wir wollen nun alles mit allen teilen, was zu einem lärmenden Tsunami der Informationen führt.

Dinge und Territorien bestimmen die terrane Ordnung. Sie lärmen nicht. Die terrane Ordnung ist still. Die digitale Ordnung ist von Informationen beherrscht. Die Stille ist Informationen fremd. Sie widerspricht ihrem Wesen. Die stille Information ist ein Oxymoron. Informationen rauben uns die Stille, indem sie sich uns aufdrängen und unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Die Stille ist ein Phänomen der Aufmerksamkeit. Allein eine tiefe Aufmerksamkeit erzeugt Stille. Informationen zerstückeln aber die Aufmerksamkeit.

Zur »vornehmen Kultur« gehört Nietzsche zufolge die Fähigkeit, »auf einen Reiz nicht sofort zu reagieren«. Sie entwickelt die »hemmenden, die abschließenden Instinkte«. Man muss »Fremdes, Neues jeder Art zunächst mit feindseliger Ruhe herankommen lassen«. Zerstörerisch für den Geist ist das »Offenstehen mit allen Türen«, das »allzeit sprungbereite Sich-hinein-Setzen, Sich-hinein-Stürzen in Andere und Anderes«, nämlich das »Unvermögen, einem Reiz Widerstand zu leisten«. Das Unvermögen, »nicht zu reagieren«, ist eine »Krankhaftigkeit«, ein »Niedergang«, ein »Symptom der Erschöpfung«.[144] Die totale Permissivität und Permeabilität zerstört die vornehme Kultur. Wir verlieren zunehmend die abschließenden Instinkte, die Fähigkeit, Nein zu sagen zu den andringenden Reizen.

Zwei Formen von Potenz sind zu unterscheiden. Die positive Potenz besteht

darin, etwas zu tun. Die negative Potenz ist das Vermögen, nichts zu tun. Sie ist aber nicht identisch mit der Unfähigkeit, etwas zu tun. Sie ist keine Negation der positiven Potenz, sondern eine eigenständige Potenz. Sie befähigt den Geist zum stillen, kontemplativen Verweilen, das heißt zur tiefen Aufmerksamkeit. Bei fehlender negativer Potenz verfallen wir in eine destruktive Hyperaktivität. Wir versinken im Lärm. Allein die Stärkung der negativen Potenz kann die Stille wiederherstellen. Der herrschende Zwang zur Kommunikation aber, der sich als Zwang zur Produktion erweist, zerstört bewusst die negative Potenz.

Wir produzieren uns heute unentwegt. Diese Selbst-Produktion lärmt. Stille machen heißt sich zurücknehmen. Die Stille ist auch eine Erscheinung der Namenlosigkeit. Ich bin nicht Herr meiner selbst, meines Namens. Ich bin bei mir zu Gast, ich bin nur der Mieter meiner Namenschaft. Michel Serres macht Stille, indem er seinen Namen dekonstruiert: »Ich heiße in der Tat Michel Serres. Weil sie ihn meinen eigenen Namen nennen, lassen mich meine Sprache und die Gesellschaft glauben, ich besäße das Eigentum an diesen zwei Worten. Nun ich kenne hunderte Michels, Miguels, Michaels, Mikes oder Michails. Sie selbst kennen Serres, Sierras. Junipero Serras ... die aus dem ural-altaischen Namen für Gebirge stammen. Ich bin einige Male exakten Homonymen begegnet. [...] So imitieren oder wiederholen die eigenen Namen manchmal allgemeine Namen und manchmal sogar Orte. So zitiert der meine den Mont-Saint-Michel in Frankreich, in Italien oder in Cornwall, drei aneinandergereihte Orte. Wir bewohnen mehr oder weniger glanzvolle Stätten. Ich heiße Michel Serres, überhaupt nicht angeeignet, sondern gemietet.«[145] Gerade die Aneignung des Namens verursacht viel Lärm. Das erstarkende Ego zerstört die Stille. Stille herrscht, wo ich zurücktrete, wo ich mich verliere im Namenlosen, wo ich ganz schwach werde: »Weich, ich meine luftig und flüchtig. Weich, ich meine außer sich und schwach. Weich, weiß. Weich, friedlich.«[146]

Nietzsche wusste, dass die Stille mit dem Rückzug des Ich einhergeht. Sie lehrt mich horchen und aufhorchen. Nietzsche setzt der lärmenden Aneignung des Namens das »Genie des Herzens« entgegen: »Das Genie des Herzens [...], das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, – still zu liegen wie ein Spiegel, daß sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele [...] das Genie des

Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht [...] unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener [...].«147 Nietzsches »Genie des Herzens« produziert sich nicht. Vielmehr zieht es sich zurück in die Namenlosigkeit. Der Aneignungswille als Wille zur Macht weicht zurück. Die Macht schlägt in die Freundlichkeit um. Das »Genie des Herzens« entdeckt die Kraft der Schwäche, die sich als Pracht der Stille äußert.

Erst in der Stille, in der großen Stille treten wir in Beziehung mit dem Namenlosen, das uns überragt, angesichts dessen unsere Bemühung um die Aneignung des Namens verblasst. Über den Namen erhebt sich auch jener Genius, »dessen Schutz jeder Mensch bei seiner Geburt anvertraut wird«.148 Der Genius lässt das Leben mehr sein als ein kümmerliches Überleben des Ichs. Er steht für eine zeitlose Gegenwart: »Das Knabengesicht des Genius, seine langen bebenden Flügel zeigen an, daß er die Zeit nicht kennt [...]. Deshalb kann der Geburtstag nicht die Erinnerungsfeier eines vergangenen Tages sein, sondern, wie jedes wahre Fest, eine Aufhebung der Zeit, Ephiphanie und Anwesenheit des Genius. Es ist diese Anwesenheit, die wir von uns nicht wegschieben können, die uns daran hindert, uns in einer substantiellen Identität abzukapseln, es ist Genius, der den Anspruch des Ichs, sich selbst zu genügen, in Stücke schlägt.«149

Die absolut stille Wahrnehmung gleicht einer fotografischen Aufnahme mit sehr langer Belichtungszeit. Die Fotografie Boulevard du Temple von Daguerre stellt eigentlich eine sehr belebte Pariser Straße dar. Aufgrund extrem langer Belichtungszeit aber, die typisch für die Daguerreotypie ist, wird alles, was sich bewegt, zum Verschwinden gebracht. Sichtbar ist nur, was stillsteht. Boulevard du Temple strahlt fast eine dörfliche Ruhe aus. Neben Gebäuden und Bäumen ist nur eine einzige menschliche Gestalt zu erkennen, ein Mann, der seine Schuhe putzen lässt und daher ruhig steht. So erkennt die Wahrnehmung des Langen und Langsamen nur stille Dinge. Alles, was eilt, ist dazu verdammt, zu verschwinden. Boulevard du Temple lässt sich als eine mit göttlichem Auge gesehene Welt deuten. Seinem erlösenden Blick erscheinen nur jene, die in kontemplativer Ruhe verweilen. Es ist die Stille, die erlöst.

Ein Exkurs zur Jukebox

An einem frühen Abend im Herbst 2017 war ich mit dem Fahrrad in Berlin-Schöneberg unterwegs, als plötzlich ein starker Regen einsetzte. Ich fuhr zu schnell die leicht abschüssige Crellestraße hinunter. So rutschte ich aus und wurde auf den Boden geschleudert. Als ich mich mühsam wieder aufrichtete, sah ich vor mir einen halb heruntergekommenen Laden mit Jukeboxen. Da ich bis dahin die Jukebox nur aus Literatur oder Film kannte, trieb mich eine große Neugier in den Laden. Das ältere Ehepaar, dem der Laden gehörte, war von meinem Besuch ein wenig überrascht. Nur selten schien sich jemand dorthin zu verirren. Ich fühlte mich ein wenig wie im Traum. Aufgrund der vielen alten Gegenstände und Requisiten, die in dem Laden herumstanden, fiel ich irgendwie aus der Zeit heraus. Es war wahrscheinlich auch der schmerzhafte Aufprall, der meine Wahrnehmung in einen Schwebezustand versetzte. Der Fahrradsturz in Berlin-Schöneberg führte einen Zeitriss herbei und bescherte mir eine Zeitreise in die Welt der Dinge.

Ich war sehr vom Charme der Jukeboxen angetan. Ich ging von einer Jukebox zur anderen, wie in einem Märchenland voller wunderbarer Dinge. Der Laden hieß »Jukeland«. Die Dinge erstrahlten dort in einer fremden Schönheit. Mir fiel besonders eine türkisfarbene Jukebox der Marke AMi auf. Es handelte sich um ein Modell aus den 1950er Jahren. In diesem »Silver Age« wurden von Jukeboxen Stilelemente des Autodesigns wie Heckflosse, Panoramascheibe oder Rücklichter übernommen. So wirken sie heute wie ein Oldtimer mit vielen glänzenden Chromteilen. Ich verliebte mich sofort in diese türkisfarbene Jukebox mit einer großen Panoramascheibe und war ganz entschlossen, sie zu besitzen.

Als ich die Jukebox erwarb, hatte ich eine Wohnung, in der nur ein alter Flügel und ein Arzttisch aus Metall standen. Sonst war sie leer. Ich hatte damals ein Bedürfnis, in einer leeren Wohnung zu sein. Weder der Flügel noch der Arzttisch taten der Leere Abbruch. Sie verstärkten sie sogar. Ich wurde ein drittes Ding im Bunde. Ein stilles, namenloses Ding im Raum zu sein käme einer Erlösung gleich. Die Leere bedeutet nicht, dass im Raum nichts steht. Sie ist eine Intensität, eine intensive Gegenwart. Sie ist eine räumliche Erscheinung der Stille. Leere und Stille

sind miteinander verschwistert. Auch die Stille bedeutet nicht, dass kein Laut zu vernehmen ist. Bestimmte Laute können sie sogar hervorheben. Die Stille ist eine Intensivform der Aufmerksamkeit. Dinge wie Schreibtisch oder Flügel erzeugen Stille, indem sie die Aufmerksamkeit binden und strukturieren. Heute sind wir umgeben von Undingen, von informationellen Ablenkungen, die unsere Aufmerksamkeit zerstückeln. So zerstören sie die Stille, selbst wenn sie lautlos sind.

Ich stellte die Jukebox in das Zimmer mit dem alten Flügel. Damals übte ich am Flügel unerbittlich die Aria der Goldberg-Variationen. Ein sehr schwieriges Unterfangen für jemanden, der nie Klavierunterricht hatte. Am Flügel fühlte ich mich wie ein Kind, das zum ersten Mal schreiben lernt. Schreibenlernen hat etwas Gebethaftes. Es hat länger als zwei Jahre gedauert, bis ich die ganze Aria auswendig spielen konnte. Seitdem wiederhole ich sie wie ein Gebet. Das schöne Ding mit breitem Flügel wurde meine Gebetsmühle.

Nachts ging ich des Öfteren in das Musikzimmer und lauschte der Jukebox in der Dunkelheit. Die vielfarbene Lichtdiffusion auf dem Lautsprechergrill kommt erst in der Dunkelheit voll zur Geltung. Sie verleiht der Jukebox etwas Erotisches. Die Jukebox erhellt das Dunkel mit bunten Farblichtern und erzeugt einen Dingzauber, dem ich mich ergab.

Die Jukebox macht das Musikhören zu einer höchst vergnüglichen visuellen, akustischen und taktilen Erfahrung. Es ist allerdings sehr umständlich und zeitintensiv. Da sich die Jukebox bei mir nicht im Dauerbetrieb befindet, muss sie zunächst an Strom angeschlossen werden. Es dauert eine Weile, bis sich die Röhren aufwärmen. Nach dem Münzeinwurf drücke ich vorsichtig die Tasten. Dann setzt sich mit einem lauten Knattern die ganze Mechanik in Gang. Nach dem Surren des in Bewegung gesetzten Plattenrads schnappt der Arm des Plattenwechslers eine Platte und legt sie mit einer präzisen Bewegung auf. Bevor der Tonarm auf der Platte landet, streift er eine winzige Bürste, welche die Nadel vom Staub befreit. Das Ganze gleicht einer Magie, einem Dingzauber, der mich jedes Mal ins Staunen versetzt.

Die Jukebox bringt Ding-Geräusche hervor. Sie scheint eigens mitteilen zu wollen, dass sie ein Ding ist. Sie besitzt einen voluminösen Körper. Ihr Wummern kommt tief aus dem Bauch, als wäre es der Ausdruck ihrer Wollust. Der digitale Klang ist frei von jedem Ding-Geräusch. Er ist körperlos und glatt. Der Klang, den

die Jukebox mittels Schallplatte und Röhrenverstärker hervorbringt, unterscheidet sich grundsätzlich vom digitalen Klang. Er ist dinglich und körperlich. Der röhrende Klang berührt mich, lässt Gänsehaut entstehen.

Die Jukebox bildet ein wirkliches Gegenüber. Sie ist ein Gegenkörper wie der schwere Flügel. Wenn ich vor der Jukebox stehe oder am Flügel spiele, denke ich mir: Für das Glück brauchen wir ein ragendes Gegenüber, das uns überragt. Die Digitalisierung schafft jedes Gegenüber, jedes Gegen ab. Wir verlieren dadurch das Gefühl für das Tragende, für das Ragende, ja für das Erhebende überhaupt. Aufgrund des fehlenden Gegenübers fallen wir ständig auf unser Ego zurück, was uns weltlos, das heißt, depressiv macht.

Die Jukebox führte mich in eine fremde Welt der Popmusik aus den 1960er und 1970er Jahren. Kein einziges Lied auf den nummerierten Titelkarten war mir bekannt. So drückte ich am Anfang einfach irgendeine Tastenkombination und ließ mich in eine fremde Welt versetzen. Auszuwählen waren Titel wie Cry von Johnnie Ray, Dream Lover von Bobby Darin, Wonderful World von Sam Cooke, In the Mood von Glenn Miller, Rama Lama Ding Dong von The Edsels, Ich weiß, es wird einmal ein Wunder geschehen von Zarah Leander, Here in My Heart von Al Martino, Then He Kissed Me von The Crystals oder Tell Me That You Love Me von Paul Anka. Diese Titel ließen mich vage ahnen, dass die Welt damals irgendwie romantischer, verträumter gewesen sein muss als heute.

In der Mitte der Jukebox befindet sich das rote Preisschild in Pfennig und DM. Da ich der glückliche Besitzer der Jukebox bin, habe ich Zugang zu einem Knopf, mit dem ich die Bezahlschranke umgehen kann. Aber ich habe bisher davon keinen Gebrauch gemacht. Das charakteristische Geräusch, das die herunterfallende Münze verursacht, gehört genauso wie das Knistern der Schallplatte zur Jukebox. Es ist eines der schönen Ding-Geräusche, das ich nicht vermissen möchte. Gerade im Zeitalter von YouTube gefällt es mir besonders, dass ich für die schöne Musik etwas zahle. Die Münze ist ja die Eintrittskarte in eine verzauberte Welt.

Trotz aller Euphorie frage ich mich immer wieder: An welchen Orten mag meine Jukebox während ihres ganzen Lebens bloß gestanden haben? Sie müsste ein wechselvolles Leben gehabt haben. Sie trägt sichtbare Spuren ihrer Geschichte. Ich wäre gerne der Schicksalsdeuter, der Physiognomiker der Dingwelt. Mein stilles Zimmer ist vielleicht kein geeigneter Ort für die Jukebox. Am Schreibtisch spüre

ich im Rücken gelegentlich ihre Einsamkeit, ihre Verlassenheit. Mich überkommt des Öfteren das Gefühl, dass ich die Jukebox ihrem Ort entrissen habe, dass der Besitz in diesem Fall ein Sakrileg sei. Aber wo könnte die Jukebox heute noch stehen? Wir verlieren ja mit den Dingen auch Orte. Ich tröste mich mit dem Gedanken, dass mein Besitz die Jukebox vor ihrem endgültigen Verschwinden rette, dass ich sie von der Fron befreie, nützlich zu sein, dass ich von ihr den Warencharakter abstreife, indem ich sie in ein Herzensding verwandle.

Für Peter Handke ist die Jukebox kein für sich isoliertes Ding, sondern ein Ortswesen. Sie bildet eine Ortsmitte. Der Protagonist von Versuch über die Jukebox bricht zu »Jukebox-Orten« auf. Wie ein Gravitationszentrum versammelt und durchstimmt die Jukebox alles um sich zu einem Ort. Sie ist ortsstiftend. Dem Ort verleiht sie stille Umrisse. Der Leser wohnt der Orts- und Weltwerdung des Dinges bei: »Die Jukebox steht in der Bar, unter dem nach der Tageshitze weit offenen Fenster; offen auch die Tür, hinaus auf das Gleisfeld. Sonst ist das Lokal fast ohne Mobiliar; das wenige ist beiseite geschoben, und es wird bereits aufgewischt. In dem nassen Terrazzoboden scheinen die Lichter der Jukebox wider, ein Glanz, der dann mit dem Trocknen allmählich verschwindet. Sehr blaß zeigt sich das Gesicht des Barmädchens im Fenster, gerade im Vergleich mit den gebräunten der draußen wartenden paar Reisenden. Nach der Abfahrt des Schnellzugs Triest-Venedig erscheint das Gebäude dann leer; einzig auf einer Bank ringen miteinander lauthals zwei Halbwüchsige, deren Spielplatz der Bahnhof im Augenblick ist. Aus der Finsternis zwischen den Karstkiefern drüben schwirren schon die Nachtfalter hervor. Ein langer versiegelter Güterzug klirrtpocht vorbei, außen an den Waggons, als das einzig Helle, die an ihren Schnüren nachwehenden kleinen Plomben. Mit der folgenden Stille – es ist die Zeit zwischen den letzten Schwalben und den ersten Fledermäusen – setzt an dem Ort der Jukebox-Klang ein.«[150]

Handke nennt die Jukebox ausdrücklich Ding. Es ist von »seinem Ding«,[151] vom »Ding der Ruhe«[152] oder vom »in den Regenbogenfarben strahlenden mächtigen Ding«[153] die Rede. Der Protagonist ist überzeugt von einer tiefen Bedeutung des Dinges, die uns inzwischen ganz abhandengekommen ist: »Sollte das heißen, daß er das Verschwinden seiner Jukeboxen, dieser gestrigen Gegenstände, wahrscheinlich auch ohne zweite Zukunft bedauerte? Nein. Er wollte

nur, bevor es auch ihm selbst aus dem Blick geriet, festhalten und gelten lassen, was ein Ding einem bedeuten und, vor allem, was von einem bloßen Ding ausgehen konnte.«[154]

Die Dinge geben die Welt erst zu sehen. Sie bringen Sichtbarkeiten hervor, während Undinge sie zerstören. Sie öffnen den Blick, ja den Ortsblick. Angesichts der Jukebox offenbaren sich dem Erzähler Gestalten, die ihm sonst entgangen wären. Alles, sowohl Menschen als auch Tiere, verwandelt sich in die Bewohner, in die Ansiedler des Ortes. Es entsteht ein Stillleben des Ortes, in dem alles einander benachbart ist, eingerahmt in eine stille Ding-Gemeinschaft: »Auf einmal zeigen sich überall in dem Bereich bisher übersehene Gestalten. Auf der Bank beim Buchsbaum ein Schlafender. Im Gras hinter der Toilette lagert eine ganze Gruppe von Soldaten, ohne eine Spur von Gepäck. Auf dem Bahnsteig für Udine, gelehnt an einen Pfeiler, ein massiger Schwarzer, ebenfalls ohne Gepäck, allein in Hemd und Hose, vertieft in ein Buch. Aus dem Kieferndickicht dahinter kurvt immer wieder, eins dicht hinter dem andern, ein Taubenpaar. Es ist, als seien sie alle hier keine Reisenden, sondern die Bewohner, oder Ansiedler des Bahnhofsgebiets.«[155] Die Ansiedler des Ortes sind »ohne Gepäck«. Sie reisen nicht. Sie verweilen. Von der Jukebox als Ding geht die Magie des Verweilens aus.

Handke weist darauf hin, dass die Jukebox allem, was um sie herum ist, eine intensive Gegenwart, eine Präsenz verleiht. In der Nähe der Jukebox wird jede Gewöhnlichkeit ein Ereignis der Präsenz. Von dem Ding geht eine Schwerkraft aus, die flüchtige Erscheinungen um die Präsenz verdichtet und vertieft. Die Erzeugung von Präsenz, die verstärkte, intensive Gegenwart macht den Dingzauber aus: »Neben seinem Ding bekam, was sonst noch herumwar, eine ganz eigene Gegenwärtigkeit. Wenn möglich, nahm er in jenen Lokalen seinen Sitz dort ein, wo er den ganzen Raum und noch einen Ausschnitt von draußen im Auge hatte. Da kam es nun, im Verein mit der Jukebox, zusammen mit dem Dahinphantasieren, ohne das ihm so zuwidere Beobachten, oft zu einem Sich-Verstärken, oder eben Gegenwärtigwerden, auch der anderen Anblicke. Und was sich an ihnen vergegenwärtigte, waren weniger die Auffälligkeiten oder die Reize als die Üblichkeiten, auch nur die gewohnten Formen oder Farben, und solche verstärkte Gegenwart erschien ihm dabei als etwas Wertvolles – nichts Kostbareres und Überlieferungswürdigeres als sie [...]. Es besagte dann etwas, einfach, wenn ein

Mann ging, ein Strauch sich bewegte, der Obus gelb war und zum Bahnhof abbog, die Straßenkreuzung ein Dreieck bildete, die Kellnerin an der Tür stand, die Kreide auf dem Rand des Billardtisches lag, es regnete, und, und, und.«156 Die Magie der Jukebox besteht darin, dass sie Nebensächlichkeiten, Nichtigkeiten, Gewöhnlichkeiten, Üblichkeiten oder Flüchtigkeiten Gegenwart, Präsenz und Intensität verleiht. Das Ding verstärkt das Sein. Flüchtigen Anblicken werden gleichsam »Gelenke«, ja Knochen und Gerüste eingesetzt. Dadurch gewinnen sie an Dauer.

Eine weitere Jukebox wird als ein besonderes Raum-Ereignis beschrieben. Der Protagonist begegnet ihr in einem Lokal im Souterrain einer Seitenstraße in der Calle Cervantes von Linares. Das Lokal ist nur so groß wie ein Abstellraum. Aber die Jukebox bewirkt ein Raum-Wunder. Ihre Klänge weiten den Raum. Zum Wesen des Dinges gehört es, dass es Raum hervorbringt: »Der Inhaber ein alter Mann (das Hauptlicht einschaltend erst, wenn ein Gast kam), mit der Jukebox meist allein. Diese hatte die Seltsamkeit, daß alle Titelschilder leer waren [...]; die Buchstaben-Ziffern-Kombinationen allein, am Kopf dieser Leerstreifen. Dafür waren aber an die Wand überall, kreuz und quer, bis zur Decke, Plattenhüllen geheftet, handschriftlich die zugehörigen Chiffren bei den Titeln, und so, nachdem der Automat, jeweils erst auf Verlangen, eingeschaltet war, konnte die gewünschte Platte – der Bauch des wie ausgeweideten Dings erwies sich als voll davon – in Gang gesetzt werden. So viel Raum war auf einmal, mit dem monotonen Wummern tief innen im Stahl, in dem kleinen Unterstand, so viel Ruhe breitete sich aus an jenem Ort, inmitten der spanischen und der eigenen Getriebenheit.«157

Ich kann Heideggers Technik-Kritik nur bedingt folgen. Heidegger würde die Jukebox bestimmt nicht in seine Ding-Kollektion aufnehmen wollen. Seine Beispiele für Dinge sind: Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz. Alliterationen suggerieren eine Harmonie zwischen den Dingen. Technische Geräte gehören nicht in Heideggers Ding-Kollektion. Selbst die Alliteration zwischen Juwel und Jukebox würde dieser nicht zum Dingstatus verhelfen. Die Technik hat eine magische Seite. Auch die Metallurgie, die ich zunächst studierte, erschien mir wie eine Alchemie. Nicht zufällig studierte Novalis Bergbau und Mineralogie. In Heinrich von Ofterdingen spürt der Protagonist in den unterirdischen Gängen eine »wundersame Freude an Dingen, die ein näheres Verhältnis zu unserem geheimen

Dasein haben«.158

Die Jukebox ist ein Automat. Sie reiht sich in die lange Tradition der Musikautomaten ein. Romantiker waren von Automaten fasziniert. Eine Erzählung von E. T. A. Hoffmann heißt »Die Automate«. Der Protagonist ist eine mechanische Puppe, ein orakelnder Türke. Auf Fragen erteilt er Antworten, »die jedesmal mit tiefem Blick in die Individualität des Fragenden bald trocken, bald ziemlich grob spaßhaft, und dann wieder voll Geist und Scharfsinn und wunderbarer Weise bis zum Schmerzhaften treffend waren«.159 »Alexa« von Amazon ist kein Automat, sondern ein Infomat. Ihm fehlt jeder Dingzauber. Es ist durchaus möglich, dass Künstliche Intelligenz ihm bald auch das Orakeln beibringt, allerdings als algorithmische Berechnung. Dieser fehlt aber jede Magie. Wo alles berechenbar wird, verschwindet das Glück. Das Glück ist ein Ereignis, das sich jeder Berechnung entzieht. Es besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Zauberei und Glück.160 Das berechenbare, optimierte Leben ist ohne Zauber, das heißt ohne Glück.

Meine Jukebox besteht zur Hälfte aus Metall, weil sie aus dem »Silver Age« stammt. Sie hat eine wirklich schöne Karosserie. Metalle sind eine faszinierende Materie. Jahrelang studierte ich ihr geheimnisvolles Innenleben. Während des Studiums der Metallurgie fiel es mir häufig auf, dass Metalle sich wie lebende Organismen verhalten. Sie sind zum Beispiel sehr reich an Verwandlungen. Man kann auch über Metalle Metamorphosen verfassen. In meinem Bücherregel findet sich das Buch Transformations in Metals von Paul G. Shewmon neben philosophischen Büchern. Es ist das letzte Buch, das ich während meines Metallurgie-Studiums las, bevor ich mich entschloss, Philosophie zu studieren. Ich bewahre es als Erinnerungsstück auf. Wenn ich das Buch damals als E-Book gelesen hätte, hätte ich ein Herzensding weniger, das ich zur Erinnerung immer wieder mal in die Hand nehmen kann. Ja, die Dinge machen die Zeit fassbar, während die Rituale sie begehbar machen. Das vergilbte Papier und sein Geruch wärmen mein Herz. Die Digitalisierung zerstört Erinnerungen und Berührungen.

Es ist wohl ein Irrtum zu glauben, dass die Materie nicht lebendig sei. Mich fasziniert die Materie. Wir sind heute ganz blind gegenüber der Magie der Materie. Die digitale Entmaterialisierung der Welt ist schmerzhaft für den Liebhaber der Materie. Ich kann Barthes darin zustimmen, dass jedes Metall der Alchemie

lebendig ist. Die »wunderbare Idee eines anorganischen Lebens« ist, so schreibt Deleuze in Tausend Plateaus, eine »Eingebung der Metallurgie«.161 Dem Metallurgen erscheint alles belebt. Er ist ein Romantiker, ein »Umherziehender, weil er dem Materie-Strom des Unterirdischen folgt«. Zur Metallurgie als Alchemie schreibt Deleuze: »Die Beziehung zwischen Metallurgie und Alchemie beruht nicht, wie Jung glaubte, auf dem symbolischen Wert des Metalls und seiner Korrespondenz zu einer organischen Seele, sondern auf der immanenten Kraft an Körperlichkeit in jeglicher Materie und auf dem Korpsgeist, der sie begleitet.«162

Im Zuge der Digitalisierung haben wir jedes Materialbewusstsein verloren. Eine Re-Romantisierung der Welt müsste deren Re-Materialisierung voraussetzen. Wir beuten die Erde deshalb so brutal aus, weil wir die Materie für tot erklären und die Erde zu Ressourcen degradieren. Die ›Nachhaltigkeit‹ allein reicht nicht aus, um unseren Umgang mit der Erde von Grund auf zu revidieren. Notwendig ist ein ganz anderes Verständnis der Erde und der Materie. In ihrem Buch Lebhafte Materie geht die amerikanische Philosophin Jane Bennett von der Annahme aus, dass »das Bild einer toten oder durch und durch instrumentalisierten Materie die menschliche Hybris und unsere die Erde zerstörenden Eroberungs- und Konsumfantasien nährt«.163 Der Ökologie muss also eine neue Ontologie der Materie vorausgehen, die diese als lebendig erfährt.

Die Musik aus der Jukebox ist wie Barthes' PHOTOGRAPHIE ein Ektoplasma, eine Emanation des Referenten. Sie hat etwas mit Auferstehung zu tun. Die Toten betreten, wieder zum Leben erweckt, die Drehbühne. Ich wollte vor allem die französische Sängerin Barbara mittels Jukebox wieder zum Leben erwecken. Ich liebe sie sehr. Vor einigen Jahren hatte ich vor, einen Film über sie zu drehen. So ging ich zu ihrem 20. Todestag mit meiner Filmkamera nach Paris. Ich machte Aufnahmen, während ich Barbara singend durch Paris lief, vorbei an ihrem Haus in der Rue Vitruve, vor ihrem Grab im Friedhof von Bagneux oder auf dem Pont Neuf. Die Jukebox macht Barbara körperlich wieder anwesend. Sie ist ein Präsenz-Medium. Die sichtbaren Schallplattenrillen empfinde ich als ihre Körperspuren. Sie sind die Schwingungen, die von ihrem grazilen Körper ausgingen.

Die Jukebox-Platten von Barbara kaufte ich aus ganz Europa zusammen. Die Verkäufer erwiesen sich immer wieder als Ding-Freunde. Ein Mann aus Belgien,

von dem ich die Platte Dis, quand reviendras-tu kaufte, klebte 30 schöne alte belgische Briefmarken auf die Sendung. So verwandelte er die Sendung in ein schönes Ding. Ich erkannte sogar eine Briefmarke wieder. Sie gehörte in die Briefmarkensammlung meiner Kindheit.

Die Sendung aus Belgien hat in einer Schublade Platz genommen neben anderen schönen Dingen: eine alte fein ziselierte Taschenuhr, die ich vor 35 Jahren während meines Studiums in Freiburg erwarb, eine silberne Armbanduhr von Junghans, die ein Freund für mich kaufte (er trägt die gleiche Uhr), eine Jugendstillupe, mit der ich die alte Luther-Bibel mit Lederschließen lese, ein kleiner tragbarer Aschenbecher mit einer gestrickten Rose darauf, ein Zigarettenetui im Art-déco-Stil, das ich vor vielen Jahren als Geburtstagsgeschenk bekam, und ein Holzstempel mit den drei chinesischen Zeichen meines Namens. Ein koreanischer Stempelmacher fertigte ihn aus einem speziellen Holz an. Es stammt von einem Dattelbaum, der vom Blitz getroffen wurde. Ihm wird eine magische Kraft nachgesagt. Es soll vor Unheil schützen. Der Stempelmacher gab mir noch ein paar kleine Stücke von diesem ungewöhnlichen Holz mit auf den Weg. Eines davon trage ich in meinem Portemonnaie. Das kleine Holzding ist mein Amulett.

Früher verabschiedeten sich die Japaner von den Dingen, die lange in persönlichem Gebrauch waren, wie Brille oder Schreibpinsel, mit einem Zeremoniell im Tempel. Heute gibt es wohl kaum Dinge, denen wir einen würdigen Abschied angedeihen lassen würden. Dinge werden nun beinahe tot geboren. Sie werden nicht gebraucht, sondern verbraucht. Erst ein langer Gebrauch gibt den Dingen eine Seele. Nur Herzensdinge sind beseelt. Flaubert wollte mit seinem Tintenfass begraben werden. Die Jukebox aber ist wohl zu groß, um mit ins Grab genommen zu werden. Meine Jukebox ist, glaube ich, genauso alt wie ich. Aber sie wird mich sicherlich überleben. Dieser Gedanke hat etwas Tröstliches an sich ...

Anmerkungen

1. Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 125. ↑
2. Vilém Flusser, Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen, München 1993, S. 81. ↑
3. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, a. a. O., S. 125. ↑
4. Niklas Luhmann, Entscheidungen in der »Informationsgesellschaft«, https://www.fen.ch/texte/gast_luhmann_informationsgesellschaft.htm ↑
5. Seit einigen Jahrzehnten lässt sich in den Kulturwissenschaften ein zunehmendes Interesse an den Dingen beobachten. Das theoretische Interesse an den Dingen deutet jedoch nicht darauf hin, dass die Dinge in der Alltagswelt mehr an Bedeutung gewinnen. Dass die Dinge eigens zum Gegenstand theoretischer Reflexion erhoben werden, ist gerade ein Zeichen ihres Verschwindens. Lobgesänge der Dinge sind in Wirklichkeit deren Abgesänge. Aus der Lebenswelt verbannt, suchen sie Zuflucht in der Theorie. Auch »Material Culture« und »Material Turn« lassen sich als Reaktionen auf die der Digitalisierung geschuldete Entmaterialisierung und Entdinglichung der Wirklichkeit begreifen. ↑
6. Jean Baudrillard, Das Andere selbst. Habilitation, Wien 1994, S. 11. ↑
7. Luciano Floridi, Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin 2015, S. 129 ff. ↑
8. Eric Schmidt / Jared Cohen, Die Vernetzung der Welt. Ein Blick in unsere Zukunft, Hamburg 2013, S. 48 ff.: »Ihre Wohnung ist ein elektronisches Orchester, und Sie sind der Dirigent. Mit einer einfachen Handbewegung und gesprochenen Befehlen können Sie die Temperatur, Luftfeuchtigkeit, Musik und Beleuchtung regeln. Auf einem durchsichtigen Bildschirm überfliegen Sie die Nachrichten des Tages, während Ihr automatisierter Kleiderschrank Ihnen einen frisch gebügelten Anzug bereitstellt, weil Ihr Kalender für heute einen wichtigen Termin verzeichnet. [...] Ihr zentraler Computer schlägt eine Reihe von Hausarbeiten vor, die Ihre Dienstroboter

heute erledigen sollten, und Sie stimmen allen Vorschlägen zu. [...] Sie haben noch ein bisschen Zeit, ehe Sie aus dem Haus müssen – natürlich fahren Sie mit dem fahrerlosen Auto zur Arbeit. Ihr Wagen kennt Ihren Kalender und weiß, wann Sie jeden Morgen im Büro sein müssen; nach einer Auswertung der Verkehrslage kommuniziert es mit Ihrer Armbanduhr: Sie haben noch sechzig Minuten bis zum Aufbruch. [...] Vielleicht nehmen Sie sich auf dem Weg nach draußen noch einen Apfel mit, den Sie auf dem Rücksitz Ihres Autos essen, während es Sie zur Arbeit chauffiert.« ↥

9. Hannah Arendt, Wahrheit und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München 2000, S. 327–370, hier: 370. ↥
10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Hamburg 1987, S. 189 f. ↥
11. Vilém Flusser, Medienkultur, Frankfurt / M. 1997, S. 187. ↥
12. Flusser, Dinge und Undinge, a. a. O., S. 84. ↥
13. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999, Band 4, S. 20. ↥
14. Ebd., S. 87. ↥
15. Flusser, Dinge und Undinge, a. a. O., S. 88. ↥
16. Erich Fromm, Haben oder Sein, Stuttgart 1976, S. 106. ↥
17. Jeremy Rifkin, Access. Das Verschwinden des Eigentums, Frankfurt / M. 2000, S. 13 f. ↥
18. Flusser, Dinge und Undinge, a. a. O., S. 82. ↥
19. Walter Benjamin, Denkbilder, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV.I, Frankfurt / M. 1972, S. 305–438, hier: S. 396. ↥
20. Walter Benjamin, Das Passagenwerk, Gesammelte Schriften, Bd. V, Frankfurt / M. 1982, S. 53. ↥
21. Ebd. ↥
22. Benjamin, Denkbilder, a. a. O., S. 389. ↥
23. Ebd. ↥
24. Walter Benjamin, Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, in: ders.,

Gesammelte Schriften IV.I, a. a. O., S. 235–304, hier: S. 243. ↑
25. Roland Barthes, Mythen des Alltags, Frankfurt / M. 2010, S. 198. ↑
26. Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt / M. 1950, S. 82, Hervorhebung von B. Han. ↑
27. Ernst Troeltsch, Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. von H. Baron, Tübingen 1925, Band 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, S. 122–155, hier: S. 134. ↑
28. Troeltsch, Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums, a. a. O., S. 135. ↑
29. Shoshana Zuboff, Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, Frankfurt / M. 2018, S. 599. ↑
30. Donald Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1975, S. 11. ↑
31. Tilmann Habermas, Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung, Berlin / New York 1996, S. 325. ↑
32. Ebd., S. 336. ↑
33. Ebd., S. 337. ↑
34. Roland Barthes, Die helle Kammer, Frankfurt / M. 1985, S. 104. ↑
35. Ebd., S. 90. ↑
36. Ebd., S. 91. ↑
37. Ebd., S. 92. ↑
38. Ebd. ↑
39. Giorgio Agamben, Profanierungen, Frankfurt / M. 2005, S. 22 ↑
40. Ebd., S. 21. ↑
41. Ebd., S. 20. ↑
42. Barthes, Die helle Kammer, a. a. O., S. 97. ↑
43. Ebd., S. 90. ↑
44. Wim Wenders, Landschaften. Photographien, Düsseldorf 2015, S. 229. ↑
45. Barthes, Die helle Kammer, a. a. O., S. 93 ff. ↑
46. Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: ders., Gesammelte Schriften VII.I, Frankfurt / M. 1989, 350–384, S. 360. ↑

47. Hubert L. Dreyfus, Die künstliche Intelligenz. Was Computer nicht können, Königstein / Ts. 1985, S. 226. ↑
48. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 137. ↑
49. Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt / M. 1983, S. 195. ↑
50. Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt / M. 1989, S. 21. ↑
51. Martin Heidegger, Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, S. 23 ↑
52. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik, a. a. O., S. 103. ↑
53. Heidegger, Beiträge zur Philosophie, a. a. O., S. 21. ↑
54. Heidegger, Was ist das – die Philosophie, a. a. O., S. 41 f. ↑
55. Martin Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1984, S. 173. ↑
56. Martin Heidegger, Höderlins Hymne »Der Ister«, Gesamtausgabe, Bd. 53, Frankfurt / M. 1984, S. 134. ↑
57. Dreyfus, Die Grenzen künstlicher Intelligenz, a. a. O., S. 230. ↑
58. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt / M. 1970, Band 8, S. 302. ↑
59. Ebd., S. 318. ↑
60. Ebd., S. 332. ↑
61. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 221. ↑
62. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970, München 2005, S. 264. ↑
63. www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131 ↑
64. Gilles Deleuze / Félix Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt / M. 2000, S. 71. ↑
65. Francis Ponge, Schreibpraktiken oder Die stetige Unfertigkeit, München 1988, S. 69. ↑
66. Jacques Derrida, Signéponge, New York 1984, S. 13. ↑
67. Matthew B. Crawford, Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreuung, Berlin 2016, S. 111 ff. ↑
68. Dorothee Kimmich, Lebendige Dinge in der Moderne, Konstanz 2011, S.

92. ↑
69. Ernst Bloch, Spuren, Frankfurt / M. 1985, S. 174. ↑
70. Ebd., S. 172. ↑
71. Friedrich Theodor Vischer, Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft, Band 1, Stuttgart / Leipzig 1879, S. 32 f. ↑
72. Robert Musil, Die Verwirrungen des Zöglings Törleß, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. von A. Frisé, Hamburg 1978, Band 2, Prosa und Stücke, S. 7–140, hier: S. 91. ↑
73. Ebd., S. 89. ↑
74. Jean-Paul Sartre, Der Ekel, Hamburg 2004, S. 20. ↑
75. Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1952, S. 344. ↑
76. Rainer Maria Rilke, Tagebücher aus der Frühzeit, Frankfurt / M. 1973, S. 131 f. ↑
77. Walter Benjamin, Einbahnstraße, in: ders., Gesammelte Schriften, Band IV.I, a. a. O., S. 83–148, hier: S. 99. ↑
78. Martin Buber, Ich und Du, Stuttgart 1995, S. 5. ↑
79. Franz Kafka, Briefe an Milena, hrsg. von W. Haas, Frankfurt / M. 1983, S. 302. ↑
80. Zu Recht weist Gumbrecht auf »die in der heutigen Kultur vorherrschende Tendenz, die Möglichkeit einer auf Präsenz basierenden Beziehung zur Welt preiszugeben und sogar aus dem Gedächtnis zu streichen« (Hans Ulrich Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt / M. 2004, S. 12). ↑
81. Hugo von Hofmannsthal, Eine Monographie, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. von B. Schoeller, Frankfurt / M. 1986, Reden und Aufsätze 1, S. 479–483, hier: S. 479. ↑
82. Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief, in: ders., Gesammelte Werke, a. a. O., Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, S. 461–472, hier: S. 467. ↑
83. Ebd., S. 471. ↑
84. Ebd., S. 470 f. ↑
85. Ebd., S. 469. ↑
86. Ebd. ↑

87. Ebd., S. 471. ↑
88. Ebd., S. 472. ↑
89. Barthes, Die helle Kammer, a. a. O., S. 36. ↑
90. Ebd., S. 37. ↑
91. Ebd., S. 35. ↑
92. Ebd., S. 60 f. ↑
93. Ebd., S. 35. ↑
94. Ebd., S. 51. ↑
95. Ebd., S. 68. ↑
96. Sigmund Freud, Entwurf einer Psychologie, in: ders., Gesammelte Werke, Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938, Frankfurt / M. 1987, S. 375–486, hier: S. 426 f. ↑
97. Jacques Lacan, Seminar. Die Ethik der Psychoanalyse, Weinheim / Berlin 1996, S. 59. ↑
98. Barthes, Die helle Kammer, a. a. O., S. 68. ↑
99. Rainer Maria Rilke / Lou Andreas-Salomé, Briefwechsel, Frankfurt / M. 1975, S. 105. ↑
100. Roland Barthes, Die Lust am Text, Frankfurt / M. 2010, S. 19. ↑
101. Robert Walser, Briefe, Zürich 1979, S. 266. ↑
102. Ponge, Schreibpraktiken, a. a. O., S. 82. ↑
103. Ebd., S. 13. ↑
104. Roland Barthes, Rauheit der Stimme, in: Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III, Frankfurt / M. 1990, S. 269–278, hier: S. 272. ↑
105. Ebd., S. 271. ↑
106. Maurice Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 2003, S. 17. ↑
107. Gerade die Politisierung der Kunst trägt zur Entzauberung der Kunst bei. Vgl. Robert Pfaller, Die blitzenden Waffen. Über die Macht der Form, Frankfurt / M. 2020, S. 93. ↑
108. John Berger, Sehen. Das Bild der Welt in der Bilderwelt, Reinbek 1974, S. 31. ↑

109. Jean Baudrillard, Von der Verführung, München 1992, S. 110. ↑
110. Ebd., S. 111. ↑
111. Hannah Arendt / Martin Heidegger, Briefe 1925-1975, Frankfurt / M. 2002, S. 184. ↑
112. Heidegger, Was heisst Denken?, a. a. O., S. 50 f. ↑
113. Martin Heidegger, Parmenides, Gesamtausgabe, Bd. 54, Frankfurt / M. 1982, S. 126. ↑
114. Ebd., S. 119. ↑
115. Ebd. ↑
116. Martin Heidegger, Johann Peter Hebel, in: ders., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910–1976, Gesamtausgabe, Band 16, Frankfurt / M. 2000, S. 530–533, hier: S. 532 ↑
117. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 318. ↑
118. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 69. ↑
119. Ebd., S. 23. ↑
120. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 22. ↑
121. Ebd. ↑
122. Ebd., S. 22 f. ↑
123. Ebd., S. 23 f. ↑
124. Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976, Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt / M. 1983, S. 87. ↑
125. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, a. a. O., S. 173. ↑
126. Ebd., S. 175. ↑
127. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 337. ↑
128. Ebd., S. 275 ↑
129. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, a. a. O., S. 26. ↑
130. Heidegger Holzwege, a. a. O., S. 343. ↑
131. Antoine de Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste. Citadelle, Frankfurt / M. 1996, S. 26 f. ↑
132. Hans Ulrich Gumbrecht, Präsenz, Frankfurt / M. 2012, S. 227. ↑
133. Sprüche Salomos, 4,23. ↑
134. Giorgio Agamben, Das unsichtbare Mädchen. Mythos und Mysterium der

Kore, Frankfurt / M. 2012, S. 11. ↑
135. Paul Cézanne, Über die Kunst, Gespräche mit Gasquet. Briefe, Hamburg 1957, S. 9. ↑
136. Friedrich Hölderlin, Hyperion, Stuttgart 1998, S. 9. ↑
137. Barthes, Die helle Kammer, a. a. O., S. 62 ff. ↑
138. Ebd., S. 65. ↑
139. Ebd. ↑
140. Ebd. ↑
141. Serres, Das eigentliche Übel, Verschmutzen, um sich anzueignen, Berlin 2009, S. 7. ↑
142. Ebd., S. 76. ↑
143. Ebd., S. 56 f. ↑
144. Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe, a. a. O., Band 6, S. 108 f. ↑
145. Serres, Das eigentliche Übel, a. a. O., S. 94. ↑
146. Ebd., S. 95. ↑
147. Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe, a. a. O., Band 5, S. 237. ↑
148. Giorgio Agamben, Profanierungen, Frankfurt / M. 2005, S. 7. ↑
149. Ebd., S. 9 f. ↑
150. Peter Handke, Versuch über die Jukebox, Frankfurt / M. 1993, S. 116 f. ↑
151. Ebd., S. 102. ↑
152. Ebd., S. 85. ↑
153. Ebd., S. 16. ↑
154. Ebd., S. 110 f. ↑
155. Ebd., S. 117. ↑
156. Ebd., S. 102 f. ↑
157. Ebd., S. 136 f. ↑
158. Novalis, Heinrich von Ofterdingen, in: ders., Schriften, hrsg. von Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1960, Band 1, S. 181–334, hier: S. 242. ↑
159. E. T. A. Hoffmann, Die Automate, in: ders., Die Serapions-Brüder,

Ausgewählte Schriften, Band 1, Berlin 1827, S. 91–127, hier: S. 94. ↑

160. Vgl. Agamben, Profanierungen, a. a. O., S. 47 ff. ↑
161. Gilles Deleuze / Félix Guattari, Tausend Plateaus, Berlin 1993, S. 568 f. ↑
162. Ebd., S. 569. ↑
163. Jane Bennett, Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge, Berlin 2020, S. 10. ↑

Besuchen Sie uns auf



Facebook



Twitter



Instagram

Bleiben Sie informiert!



Melden Sie sich jetzt für unseren **Newsletter** an und erhalten Sie monatlich Informationen zu unseren Neuerscheinungen sowie Neuigkeiten, Tipps und mehr.

VORAB LESEN

Entdecken. Lieben. Weitersagen.

Jetzt Lieblingsbücher finden und gewinnen!

Vorablesen.de

BYUNG-CHUL HAN

VOM VERSCHWINDEN DER RITUALE

EINE TOPOLOGIE DER GEGENWART

ullstein

Vom Verschwinden der Rituale

Han, Byung-Chul

9783843718738

128 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Byung-Chul Han macht in seinem neuen Buch deutlich, wie verloren der Einzelne in einer Gesellschaft zunehmender Individualisierung ist und warum wir dringend eine neue Lebensform brauchen.

Titel jetzt kaufen und lesen

Der Junge, der Maulwurf, der Fuchs und das Pferd



Charlie Mackesy

Der Junge, der Maulwurf, der Fuchs und das Pferd

Mackesy, Charlie

9783843722261

128 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Der Sunday Times und New York Times Nr. 1-Bestseller - das meistverkaufteste Buch 2020 in Großbritannien
"Pures Glück" London Evening Standard

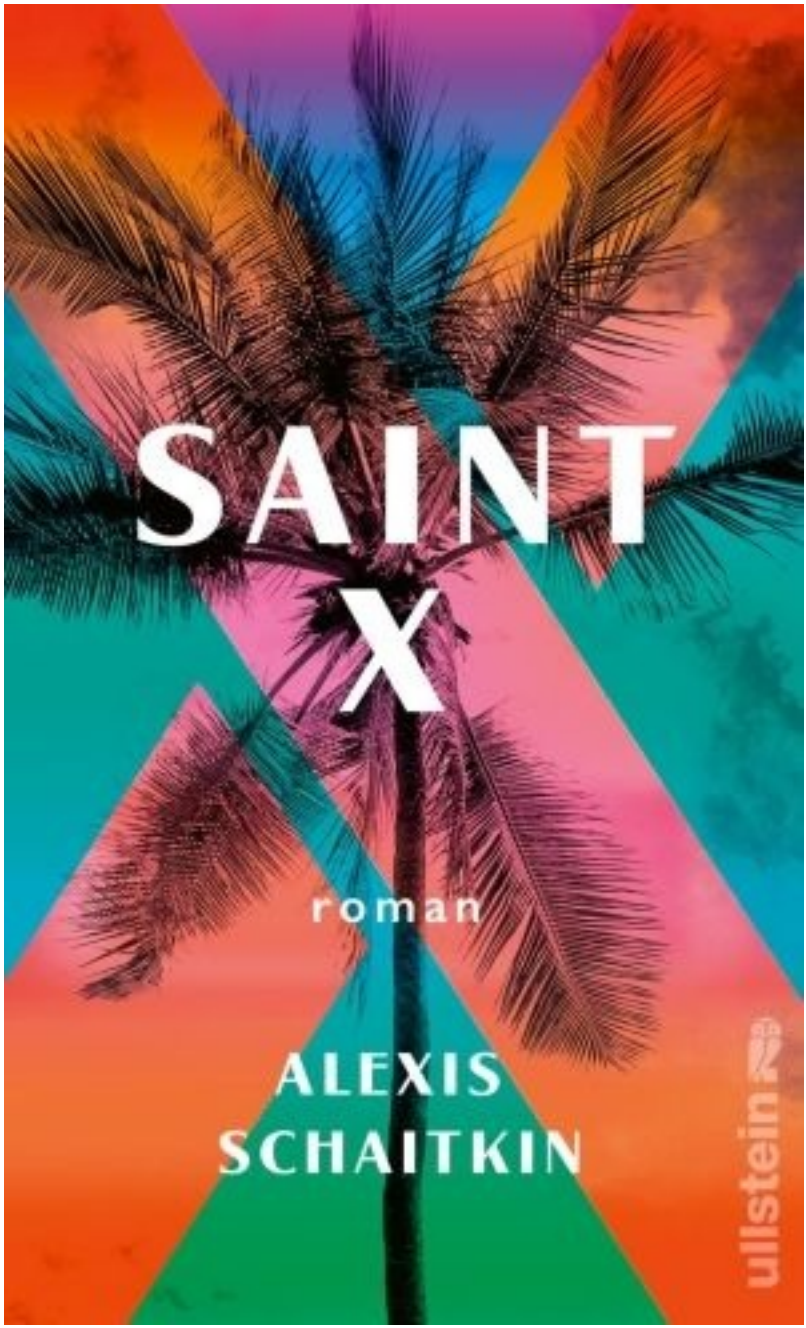
Ein einsamer Junge und ein Maulwurf begegnen sich, ein Fuchs und ein Pferd schließen sich ihnen an. Sie alle fühlen sich von der Welt im Stich gelassen, doch in ihren Gesprächen über ihre Angst und Einsamkeit geben sie sich gegenseitig Kraft und Unterstützung. Ein Buch voller Hoffnung in unsicheren Zeiten und über die heilende Kraft der Freundschaft.

"Die Welt, in der ich leben muss, ist unsere. Aber die Welt, in der ich gern leben würde, ist die, die Charlie Mackesy erschaffen hat." Elizabeth Gilbert , Autorin von *Eat, Pray, Love*

"Ein wundervolles Kunstwerk und ein wundervoller Blick ins menschliche Herz." Richard Curtis, Drehbuchautor von *Vier Hochzeiten und ein Todesfall*, *Notting Hill*, den *Bridget-Jones*-Filmen, *Tatsächlich ... Liebe* und *Mr Bean*

"Die Welt braucht Charlie Mackesys Arbeit gerade jetzt ganz besonders." Miranda Hart, britische Schauspielerin, Autorin und Stand-up-Kabarettistin
"Es gibt kein schöneres Buch, das man jemandem, den man liebt, schenken könnte." Chris Evans, US-amerikanischer Schauspieler

Titel jetzt kaufen und lesen


SAINT
X
roman
ALEXIS
SCHAITKIN
ullstein

Saint X

Schaitkin, Alexis

9783843725293

480 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Claire ist die kleine blasse Schwester, die immer alle beobachtet. Aber versteht sie, was sie sieht? Am letzten Tag des Familienurlaubs wird ihre von allen bewunderte ältere Schwester tot aus dem Wasser geborgen. Die Familie zerbricht an den Nachwirkungen, auch weil Claire die strahlende Heldin ihrer Kindheit nicht loslassen kann. Bis Claire einen Mann trifft, der bei dem Unglück dabei war. Sie nähert sich ihm und hofft, endlich die Wahrheit zu erfahren, was damals passiert ist. Seine Version der Geschichte wird für Claire zu einer Befreiung.

Titel jetzt kaufen und lesen


NELE
NEUHAUS
Zeiten
des Sturms
ROMAN
SPIEGEL
Bestseller
Platz 1
ullstein

Zeiten des Sturms

Neuhaus, Nele

9783843722933

528 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Die Weite Nebraskas. Ein Herz voller Sehnsucht. Der Traum eines Lebens. Sheridan Grant wollte alle Brücken hinter sich abbrechen, um ein neues Leben zu beginnen. Mit Paul Sutton, der sie liebt und auf Händen trägt. Weit entfernt von der Willow Creek Farm, und weit entfernt von dem Mann, der ihr Herz gebrochen hat. Doch kurz vor der Hochzeit kommen ihr Zweifel. Sie kehrt zurück nach Nebraska, und völlig unverhofft bietet sich ihr die Chance, den größten Traum ihres Lebens zu verwirklichen. Aber dann holt sie das dunkle Geheimnis aus ihrer Vergangenheit ein, das ihr Leben zerstören kann ...
Endlich: der dritte Teil der Bestsellerserie um Sheridan Grant!

Titel jetzt kaufen und lesen


MARIAM T. AZIMI
TANZ ZWISCHEN ZWEI WELTEN
ROMAN
List

Tanz zwischen zwei Welten

T. Azimi, Mariam

9783843724203

350 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Eine junge Frau zwischen zwei Welten: Wo gehöre ich hin? Wo ist mein Zuhause?

Wana, eine junge Frau Anfang vierzig, ist als Kind mit ihren Eltern aus Kabul geflohen, und eigentlich glücklich mit ihrem Leben: Mit Freund Alexander und Sohn Leo wohnt sie in Berlin und hat einen guten Job. Dass ihre Großfamilie mit all ihren Erwartungen im fernen Ruhrpott wohnt, hat sie bisher alles andere als gestört. Das ändert sich, als Wana einen schweren Autounfall hat und von ihrer Familie gepflegt werden muss. Eine Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit ist unausweichlich, ein Leugnen ihrer Herkunft nicht mehr möglich. Immer präsent ist die Frage: Wo gehöre ich hin und wo ist mein Zuhause?

Titel jetzt kaufen und lesen