2 Postmoderner Cyberspace

2.1 Von der Moderne zur Postmoderne

Die Diskussion der Postmoderne lässt sich in den unterschiedlichsten Feldern identifizieren und weist eine Spannbreite auf, die von der Literatur über Architektur und Epistemologie bis hin zur Kulturtheorie reicht. Vor dem Hintergrund dieser Spannbreite verfügt der Begriff Postmodern über eine semantische Vielfalt, die dazu führt, dass Eco (2003) ihn als einen ‚Passepartoutbegriff' (Eco 2003, S. 77) versteht. Im Folgenden wird unter postmodern weniger eine Epoche, sondern vielmehr eine erkenntnistheoretische Haltung verstanden. Aus dieser Perspektive stellt postmodern einen kritisch-subversiven Umgang mit den Totalitätsansprüchen und normativen Tendenzen dar, die sich im Zuge der Moderne entfalten. ‚Die Postmoderne' ergibt sich folglich aus dem relationalem Gefüge Moderne/Postmoderne. Im Sinne eines differentiellen Wechselspiels der Abgrenzung definieren sich beide Begriffe – „Although there are significant differences between the Postmodernist theories can all focus on the criticisms of modernism" (Yaakoby 2012, S. 10).

Aus medientheoretischer Perspektive weist das Internet eine Kommunikationsstruktur auf, die Formen postmoderner sozialer Praktiken ermöglicht. Dabei lassen sich die Herausbildung postmoderner sozialer Praktiken als metonymische Manifestationen eines „postmodernistischen Kulturwandels" (Angermüller 2013, S. 246) verstehen, der durch die mediale Infrastruktur des elektronischen Zeitalters beeinflusst ist. Hieran anknüpfend lässt sich die These formulieren,

- dass die Telekommunikation, die das elektronische Zeitalter prägte, eine postmoderne Perspektive auf Welt bzw. Wirklichkeitskonstruktion bedingte und diese
- postmoderne Wirklichkeitskonstruktion sich in voller Blüte im Internet bzw. in den Kulturen des Digitalen entfaltet.

Diese These soll im Folgenden eingehender begründet werden.
Um die Postmoderne begrifflich fassen zu können, soll zunächst ein begriffliches Verständnis der Moderne skizziert werden.

2.1.1 Moderne – Gesellschaft in Transformation

Im Sinne einer Schematisierung gesellschaftlicher Entwicklungen lässt sich Moderne aus diskursanalytischer Perspektive als Zustand einer Gesellschaft begreifen, die sich –

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
D. Kergel, *Kulturen des Digitalen*, Diversität und Bildung im digitalen Zeitalter, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20327-6_2

durch sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Verschiebungen verursacht – von einem ‚traditionellem' Selbstverständnis verabschiedet. Die epistemische Grundbestimmung[12] eines solchen Selbstverständigungsdiskurses hat ihre neuzeitlichen Wurzeln in den „Querelle des Anciens et des Modernes" (1687). In einem Gedicht von Perrault „Le siècle de Louis le Grand", wurde die Vorbildfunktion der Antike zu Gunsten eines modernen Ist-Zustandes relativiert – was auf Widerstand stieß. Damit war eine Dichotomisierung zwischen dem Alten und dem Modernen formuliert, die bis heute wirksam ist und u.a. bis in sozialstaatliche Modernisierungstheorien hinein wirkt (vgl. Lessenich 2012). Wie bei dem Begriff der Postmoderne ist dabei einschränkend zu bedenken, dass der Begriff Moderne feldspezifische Eigenheiten aufweist und demgemäß von verschiedenen Wissenschaftsfeldern aus unterschiedlich definiert wird. Aus staatsgeschichtlicher Perspektive wird Moderne oftmals mit der Renaissance und der französischen Revolution identifiziert (zur Staatstheorien im geschichtlichen Wandel vgl. Zippelius 2003, als ein zentrales Werk, das die Neuzeit mit der Moderne identifiziert vgl. Tönnies 2010). In der deutschen Literaturgeschichtsschreibung dagegen ist vor allem die Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine moderne Literatur bzw. eine Literatur der Moderne. Allein die Pluralität der Literaturstile – Impressionismus, Neoromantik, Symbolismus, Expressionismus, Neue Sachlichkeit – die zum Teil nebeneinander bestanden, zum Teil schnell aufeinander folgten, spiegelt die Dynamik einer Gesellschaft in Veränderung, die um ihr Selbstverständnis ringt (vgl. Mix 2000, zur soziologischen Erkenntnisdimension von Literatur vgl. Bourdieu 1999).

Aus einer historisierenden, soziologischen Perspektive lässt sich die Moderne als Selbstverständigungsdiskurs einer bürgerlichen Gesellschaft verstehen. Wenn im Folgenden die Moderne thematisiert wird, steht die diskursive Selbstbestimmung westeuropäischer bürgerlicher Gesellschaften im Mittelpunkt. Die diskursive Selbstbestimmung als modern, die zugleich eine Neubestimmung säkularer, industrialisierter Gesellschaft ist, befindet sich in strategischer Abgrenzung zu einem traditionellen Selbstverständnis. Im Zuge dieser Abgrenzung wird der gesellschaftliche Zustand als neu bzw. als modern definiert. Ein solcher Abgrenzungsprozess ist durch gesellschaftliche Veränderungen bedingt. Im Zuge der Modernisierung europäischer Gesellschaft vollziehen sich fundamentale Transformationsprozesse, die einen Erneuerungsbedarf gesellschaftlicher Selbstdeutungen produzieren. Diese Selbstdeutungen manifestieren sich in der Thematisierung der Moderne als gesamtgesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurs. Ausgelöst wurde dieser Diskurs neben dem technischen Fortschritt und der Industrialisierung u.a.

12 Ein Epistem beschreibt gemäß Foucault, wie Weltdeutungen präfiguriert werden, welche Kategorisierungen in den Deutungsakten aktualisiert jedoch selbst als Kategorisierungen nicht gedacht werden. Ein Epistem (vgl. Foucault 1974) umfasst folglich, welche Kategorien außerhalb des Denkbaren einer historischen Situation liegen (wie beispielsweise ein möglicher Tod Gottes im 12. Jahrhundert).

- durch einen tiefgreifenden Wandel der Erwerbsstruktur, die zu einer Stärkung des tertiären Sektors führte und damit auch erhöhte Anforderung „an die Erwartung an die Gesamtstruktur von Qualifikationen“ (Tenroth 2000, S. 189) stellte,
- durch Beschäftigungskrisen und Arbeitslosigkeit, die durch die konjunkturelle Abhängigkeit kapitalistischer Wirtschaft verursacht wurde: „Während bis 1914 Arbeitslosigkeit so gut wie unbekannt war (aber im Lebenslauf eine unsichere Altersperspektive und Ausbeutung durchaus gängig), werden Beschäftigungskrisen seit 1918/29 eher die Regel als die Ausnahme“ (Tenroth 2000, S. 189),
- durch die Zunahme der Bevölkerung, die vor allem auf der Verlängerung von Lebenszeit und dem Rückgang von Kindersterblichkeit beruht (vgl. Tenroth 2000, S. 193, hierzu kommt es auch zu einer feldübergreifenden diskursiven Thematisierung von Urbanisierung).
- durch zumeist problematische Wohnsituationen: „Die durchschnittliche Wohnung um 1900 war in Großstädten und in Arbeiterfamilien eine Einzimmerwohnung (plus Küche)“ (Tenroth 2000, S. 192).

Zu diesen Faktoren kommen auch mediale Umbrüche, die die Lebenswelt und Diskurslandschaft prägen. In mehreren Phasen erneuert sich die Medienlandschaft durch die Durchsetzung unterschiedlicher Massenmedien fundamental: Auf die Zeitung folgt der Rundfunk und in den 1930er Jahren, wenn auch noch vereinzelt, der Fernseher. Alle diese Faktoren restrukturieren Lebenswelt und damit einhergehend die sozialisatorischen Prozesse der Individuen grundlegend: „Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts überlagern sich gesellschaftliche und politische, pädagogische und biographische Bedingungen des Aufwachsens in einer eigentümlichen, widersprüchlichen Form“ (Tenroth 2000, S. 203).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich im Zuge des Modernediskurses zunehmend das bereits in der Neuzeit und in der Aufklärung formulierte Leitbild eines Fortschritts etablierte, der als Metonymie einer modernen Gesellschaft fungiert und sich dichotomisch von dem Alten und dessen Traditionen abgrenzt. Aus dieser Ambivalenz heraus konstituiert sich das Selbstbild einer Gesellschaft der Moderne, die ihr Selbstverständnis aus den Dynamiken der Transitionen heraus konstituiert. Die Selbstverständigungsdiskurse der Moderne können dabei auch als Ansätze verstanden werden, kohärente Weltbilder (wieder-)herzustellen. Sie sind daher auch eine diskursive, sinndeutende Antwort auf die gesellschaftlichen Beschleunigungen und Transformationen. Diese Transformationen erzwingen ein neues gesellschaftliches Selbstverständnis, da die traditionellen Sinnmatrixen und Deutungsmuster nicht mehr valide erscheinen.

Die Moderne ist auch ein Effekt einer stetig komplexer werdenden Lebenswelt und erscheint im Prozess der diskursiven Selbstvergewisserung bereits in der Krise. Paradigmatisch zeigt sich die Krisenhaftigkeit der Moderne in der sogenannten Sprachkrise: Die Sprachkrise als Identitätskrise wurde bereits in der Wende vom 19. Jahrhundert zum 20. Jahrhundert von dem Wiener Dichter Hugo von Hoffmannsthal problematisiert. So ließe sich sagen, dass eine moderne Sprachkrise symbolisch 1900 begann, als Hofmannsthal den fiktiven Brief eines fiktiven Lord Chandos veröffentlichte. Chandos ist es nicht möglich, seinem Leben einen kohärenten Ausdruck zu verleihen, so dass ihm die „Worte wie modrige Pilze im Munde zerfallen" (Hofmannsthal 1951, S. 14). Sprache und kohärente Lebens- bzw. Wirklichkeitserfahrung werden ineinander verschränkt. Es erscheint hierbei als Indiz eines umfassenden, gesellschaftlichen Wandels, dass das Erscheinen des Chandos Briefes in eine Zeit fällt, in der viele lebensreformerische Initiativen entstanden.[13] Ein Zusammenhang zwischen künstlerischer Sprache und gesellschaftlicher Beschaffenheit thematisiert explizit Lukács in seiner Schrift „Die Theorie des Romans" von 1916: „Der Roman ist die Epopöe eines Zeitalters, für das extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat" (Lukács 1971, S. 47). Der direkte Zusammenhang zwischen Sprache und Kunstwerk zeigt sich auch exemplarisch in Romandiskussionen der Moderne, wo der Auseinanderfall der Sprache in verschiedene Codes diskutiert wird: „Die ‚Krise des Romans' – dieser Ausdruck wird immer häufiger angetroffen – würde es heute auch geben, wenn es gar keinen Roman gäbe. Sie ist eine Krise unserer Wirklichkeit überhaupt" (von Doderer 1959/1972, S. 85). Die Krise des Romans ist eine Krise, die auch dadurch verursacht wurde, dass eine totalisierende Erzählung, die gesellschaftliche Transformationsprozessen diskursiv einen totalisierenden Sinngehalt zuspricht, nicht mehr generierbar erscheint. Im literarischen Feld werden Krisenerfahrungen der Moderne artikuliert, die von Lyotard in seiner Schrift „Das postmoderne Wissen" von 1979 erkenntnistheoretisch perspektiviert werden. Diese Schrift, die Lyotard im Auftrag der Stadt Québec bzw. des Universitätsrats der Regierung verfasst hat, fokussiert dabei auf den Zustand der postindustriellen Gesellschaft. Die Moderne ist dabei gemäß Lyotard durch vereinheitlichende Erzählungen/gesamtgesellschaftliche Weltdeutungen geprägt. Diese Erzählungen/Weltdeutungen fassen die gesellschaftlichen Transformationsprozesse teleologisch als einen Fortschrittsprozess. Durch Lyotard erhält der Begriff der Postmoderne eine erkenntnistheoretische Fundierung.

13 So gründeten sich 1900 die „Wandervögel", 1903 wurde der erste deutsche Nacktbadeort in der Lübecker Bucht eröffnet, 1900 gründete Carl August Heynen das für spätere Reformhäuser namengebende Reformhaus in Wuppertal-Barmen.

2.1.2 Metanarrationen und postmoderne Subversion

Die Moderne wird aus der Analyseperspektive Lyotards diskursiv als „das Zeitalter der mit Idealen, mit ‚großen Erzählungen', mit ‚Meta-Erzählungen' ideologisch abgesicherten wissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Systeme" (Niedermair 1992, S. 87) identifiziert. Metanarrationen wie beispielsweise Aufklärung oder Marxismus entwerfen dabei ein kohärentes Verständnis von Gesellschaft. Sie lassen sich als Ordnungsstrategien verstehen, indem sie u.a. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine sinnvolle Beziehung zueinander setzen. Geschichte wird nicht nihilistisch erfahren, sondern erhält durch Metanarrationen ein telelogisches Konzept, weshalb diese oftmals einen „heilsgeschichtliche[n] Charakter" (Baum 2010, S. 87) aufweisen. Aus dieser Perspektive sind Metanarrationen Teil der Selbstverständigungsdiskurse bürgerlicher Gesellschaft: Moderne Metanarrationen spiegeln die „Kultur der Moderne" (Preyer o.J., S. 10) – sie sind „Ausweis eines […] typischen Wertesystems, deren Bestandteile man durch die intrinsischen Werte ‚Universalismus' und ‚Individualismus', ‚Aktivismus' und ‚Rationalismus' charakterisiert hat. Sie sollten in einer ‚rationalen Gesellschaft' institutionalisiert werden (Preyer o.J., S. 10).

Metanarrationen konstituieren ein monolithisches gesamtgesellschaftliches Sinnangebot gesellschaftlicher Kohärenz, das Wahrheitsansprüche garantiert: „True knowledge […] is always indirect knowledge; it is composed of reported statements that are incorporated into the metanarrative of a subject that gurantees their legitimacy" (Lyotard 1983, S. 35). Diesen Metanarrationen wird von der „philosophische[n] Postmoderne" (Niedermair 1992, S. 88) Lyotards das Modell der kleinen Erzählungen entgegengehalten. Ausgangspunkt ist wie bei der Sprachkrise bzw. der Krise des Romans der Verlust der Legitimität der Kohärenz. So betont Niedermair (1992), dass die „philosophische Postmoderne […] akzentuiert einen Kontrapunkt zur Moderne" (Niedermair 1992, S. 88) setzt. Dabei können „[d]ie mannigfachen Figuren der Legitimierung menschlichen Handelns durch Ideale […] nicht mehr weiter fraglos akzeptiert werden" (ebenda). Gemäß Lyotard zeichnet sich die Postmoderne durch eine Verabschiedung von Metanarrationen aus und nimmt aus dieser Perspektive weniger einen Epochenstatus ein, sondern lässt sich eher als Geisteshaltung verstehen (vgl. Yeh 2013, S. 38). „Das postmoderne Bewußtsein ist für Lyotard Bewußtsein eines Bruchs" (Georg-Lauer 1988, S. 191). Dieses Bewusstsein eines Bruchs definiert sich über ein Spannungsverhältnis zwischen Metanarrationen und kleinen Erzählungen: Gegen die Metanarrationen wird von Lyotard das Modell der kleinen Erzählungen gesetzt. Anstatt totalisierender Metanarrationen wird eine Diskurslandschaft von kleinen Erzählungen entworfen, die eine Pluralität von Vielfalt bzw. Diversität ermöglichen. Kleine Erzählungen fungieren folglich als kritischer Kontrast zu dem totalisierenden Anspruch von Metanarrationen. Sie weisen durch ihre Diversität jenseits der Metanarrationen ein subversives Potenzial auf, da sie „auf die Ausschlussmechanismen aufmerksam […] machen, die überall dort greifen, wo mit legitimatorischer Absicht ‚erzählt' wird" (Baum 2010, S. 88).

Diese subversive erkenntnistheoretische Perspektive wird mit dem Präfix ‚Post-' markiert. Das ‚Post-' in der Begriffskonstellation Moderne/Postmoderne markiert den Bruch mit den totalisierenden Kohärenz- und Totalitätsansprüchen von Metaerzählungen. Die erkenntniskritische Perspektive, die durch das Präfix ‚Post-' metonymisch signalisiert ist, lässt sich dabei in eine Traditionslinie mit Adornos Konzept der negativen Dialektik stellen – es gibt stets etwas, was nicht begrifflich bzw. narrativ durch Erzählungen erfasst werden kann. Eine postmoderne Erkenntnishaltung zeichnet sich folglich durch das erkenntniskritische Bewusstsein aus, dass es gesellschaftliche Akteure gibt, die in den Diskursen nicht angemessen repräsentiert sind. Zudem können durch kleine Erzählungen gesellschaftliche Akteure eine Stimme im Kontext der gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurse entwickeln. Derart werden hegemoniale Ansprüche von Metanarrationen durch die Diversität, die kleine Erzählungen repräsentieren, subversiv unterlaufen. Deleuze und Guattari (1980/1992) fassen dieses Wechselspiel zwischen großen Erzählungen und kleinen Erzählungen in ihrem Buch „Tausend Plateaus" mit dem Wechselspiel zwischen Minorität und Majorität: „Majorität impliziert eine Ausdrucks- oder Inhaltskonstante, die so etwas wie ein Maßstab ist, anhand dessen sie bewertet wird" (Deleuze & Guattari 1992, S. 147). Majorität ist durch einen „Zustand der Macht und der Beherrschung" (ebenda) definiert. Aus dieser Perspektive setzt Majorität „den Maßstab voraus" (ebenda). Dabei ist die Majorität keine empirische Quantität, sondern eine diskursiv hergestelltes Hegemonialbild:

> Nehmen wir an, daß die Konstante oder der Maßstab der männliche-weiße-erwachsene-Mann wäre, der Städte bewohnt und irgendeine europäische heterosexuelle Standardsprache spricht […] Es ist offensichtlich, daß der ‚Mann' die Majorität hat, selbst wenn er weniger zahlreich ist als Mücken, Kinder, Frauen, Schwarze, Bauern, Homosexuelle etc. (Deleuze & Guattari 1992, S. 147).

Das Minotäre wiederum zeichnet sich dadurch aus, dass es diskursiv eine „andere Bestimmung als die Konstante" (Deleuze & Guattari 1992, S. 147) zugewiesen bekommt. Dabei ist wiederum „ganz gleich welcher Art und wie groß sie war, das heißt, sie wurde als ein Sub-System oder Außensystem betrachtet" (ebenda). Metanarrationen fungieren in dieser Begriffslogik als das Majoritäre, „als homogenes und konstantes System, die Minoritäten als Sub-Systeme und das Minoritäre als mögliches, kreatives und geschaffenes werden" (ebenda). Diese Begriffslogik fasst einen Prozess postmoderner Genese von Erzählungen: Deleuze und Guattari machen dieses prozessuale postmoderne Wechselspiel exemplarisch an der Genese von Sozioloekten fest: „Schwarze Amerikaner stellen das *black* dem Englisch nicht gegenüber, sie machen mit dem Amerikanischen, das ihre eigene Sprache ist, ein *black-english*. Minoritäre Sprachen als solche gibt es nicht: es gibt sie nur im Verhältnis zur Hochsprache" (Deleuze & Guattari, 1992 S. 146, H.i.O.).

Durch kleine Erzählungen erhält das Minotäre eine Stimme. Dementsprechend sieht der postkoloniale Theoretiker Bhabha (2011) in dem postmodernen Konzept der kleinen Erzählungen auch eine Ermächtigung marginalisierter Gruppen. So ist gemäß Bhabha die „umfassendere Bedeutung der postmodernen Lage […] in der Erkenntnis

begründet“ (Bhabha 2011, S. 6), dass die „epistemologischen ‚Grenzen‘“ von ethnozentrischen Ideen „auch die artikulatorischen Grenzen einer Reihe anderer dissonanter, ja sogar dissidenter Geschichten und Stimmen“ (ebenda) darstellen:

> Denn die Demographie des neuen Internationalismus besteht aus der Geschichte postkolonialer Migration, den Erzählungen der kulturellen und politischen Diaspora, den großen sozialen Verdrängungen von Bauern- und Ureinwohnergemeinden, der Exilpoetik, der düsteren Prosa von Flüchtlingen aus politischen und wirtschaftlichen Gründen (Bhabha 2011, S. 6f.).

Der Auflösung der großen Erzählungen zeigt sich auch darin, dass „Konzepte wie homogene nationale Kulturen […] derzeit grundlegend neu definiert werden“ (Bhabha 2011, S. 7). Kleine Erzählungen verweisen metonymisch auf das Fremde, welches nicht durch eine Metanarration erfasst werden kann oder will. Kleine Erzählungen stören dabei eine totalisierende Ordnung und sind daher außer-ordentlich. Die symbolische Ordnung der Metanarrationen und deren Hegemonialansprüche werden durch kleine Erzählungen unterlaufen, was deren subversiven Charakter ausmacht und eine postmoderne Unordnung evoziert.

2.1.3 Ordnung der Moderne und postmoderne Unordnung

Die machtkritische Perspektivierung moderner gesellschaftlicher Selbstverständigungsdiskurse lässt die Postmoderne zu einem kulturtheoretischen bzw. kulturphilosophischen Projekt werden. Postmoderne effektuiert eine erkenntnisrelativierende und damit machtkritische Redefinition des Kulturbegriffs, sie ‚dezentriert Kultur‘ (vgl. Buckow 2008, S. 128). Diese machtkritische Dimension sieht Bhabha (2011) formal in dem Präfix ‚Post-‘ gegeben, das keine Überwindung eines Zustandes, sondern eine Ausformung der kritischen Potenziale, ein Weiterdenken bzw. ‚darüber hinausgehen‘ darstellt:

> Wenn der Jargon unserer Zeit – Postmoderne, Postkolonialität, Postfeminismus – überhaupt eine Bedeutung hat, dann liegt diese nicht im populären Gebrauch des Post‘ als Ausdruck einer Abfolge – *Nach*-Feminismus; oder einer Polarität – *Anti*-Moderne. Diese Begriffe, die nachdrücklich auf das ‚Darüber Hinaus‘ verweisen, verkörpern dessen rastlose und revisionäre Energie nur, wenn sie die Gegenwart in einen erweiterten und ex-zentrischen Ort der Erfahrung und Machtaneignung verwandeln. Wenn das Interesse an der Postmoderne sich zum Beispiel auf ein Feiern der Fragmentierung der ‚großen Geschichten’ des Rationalismus nach der Aufklärung beschränkt, dann bleibt es trotz seiner intellektuellen Stimulanz ein zutiefst beschränktes Unterfangen (Bhabha 2011, S. 6, H.i.O.).

Aus dieser machtanalytischen Perspektive lässt sich das Wechselspiel zwischen Moderne und Postmoderne als ein Spiel aus Ordnung und Un-Ordnung konzeptualisieren. So schlägt Reese-Schäfer (1998) vor, ‚Postmodern‘ als „das avantgardistische Experimentieren im Zeitalter seiner Entstehung“ (Reese-Schäfer 1989, S. 46) zu verstehen, „wo es gegen Konventionen, gegen Konsens, gegen den Geschmack verstößt“ (ebenda). Dagegen bezeichnet Modern den „Versuch, wieder Einheit, Realismus zu liefern, Ordnungen zu errichten“ (ebenda). Angermüller (2013) sieht in der Postmoderne

das Potenzial, die Moderne aufzubauen, zu entwickeln und fortzuschreiben (vgl. Angermüller 2013, S. 259). Zugleich ermöglicht die Postmoderne auf die Krise des Verlustes einer einheitlichen Erzählung zu reagieren, auf die Hofmannsthals Chandos-Brief metonymisch verweist. Postmodern ist das Bewusstsein, dass keine Versöhnung zwischen verschiedenen Sprachspielen erwartet wird (vgl. Angermüller 2013, S. 259). Die subversiven Implikationen kleiner Erzählungen bzw. das kritisch-reflexive Aufbrechen von Ordnungen, die durch das Präfix ‚Post-' markiert wird, lässt sich als erkenntnistheoretische Fundierung des kulturanalytischen Ansatzes einer subversiven Diversität verstehen. So weist Buckow (2008) darauf hin, dass mit „[d]*er Dislokation und Dezentrierung von Kultur* […] *sich neue Chancen für diversifizierte kulturelle Diskurse"* (Buckow 2008, S. 138, H.i.O.) ergeben: Kleine Erzählungen unterlaufen totalisierende Hegemonialansprüche, dabei wird jeweils das Nichtzuordbare nicht exkludiert, sondern in seiner Singularität anerkannt. In diesen Überlegungen liegt eine ethische Dimension postmoderner Erkenntnistheorie.

2.1.4 Postmoderne Ethik als reflexive Toleranz

Jede Narration weist eigene Prämissen, Diskurslogiken und Wertesysteme auf, im Rahmen derer sich rationales Handeln entfaltet. Die ethische Konsequenz liegt in dem Imperativ, die Codes/Sprachspiele anderer Erzählungen als different aber gleichwertig anzuerkennen (vgl. Lyotard 1983, 64ff.). Hieraus ergibt sich eine Erkenntnishaltung, bei der Erzählungen nicht narrativ aufeinandertreffen, sondern anerkennend-inklusiv in einem machtfreien Diskurs treten. In ihrem Standardwerk zur postmodernen Erziehung – „Postmodern Education: Politics, Culture, and Social Criticism" – beschreiben Giroux und Aronowitz (1991) eine derartige tolerante Haltung als Erziehungsziel:

> A tolerant self-reflexivity, a positive appreciation of the self-narration – thereby knowing about its relativity – can be seen as one of the basic educational goals of a postmodern education program. The values that constitute postmodern education are those of empowerment in the most profound meaning of the term (Giroux & Aronowitz 1991, S. 22 u. S. 109).

Die Forderung einer toleranten Selbstreflexion als Erziehungsziel postmoderner Erziehung weist signifikante Merkmale postmoderner Ethik auf: Postmoderne Ethik zeichnet sich nach Baumann (1995) durch den Verzicht von (kulturell) begründeten normativen Handlungsregeln aus, da diese im Sinne eines postmodernen Relativismus nicht begründet werden können. Es ist nicht final festlegbar, wie und nach welchen Maßstäben die Wirkungen ethischen Handelns bewertet werden. Die Konsequenz besteht darin,

> ohne solche Garantien zu leben und mit dem Bewußtsein, daß es sie auch nie geben wird – daß eine perfekte Gesellschaft ebenso wie ein perfektes menschliches Wesen keine realisierbare Aussicht darstellen und Versuche, das Gegenteil zu beweisen, zu größerer Grausamkeit als zu mehr Menschlichkeit – und sicher zu weniger Moralität – führen (Baumann 1995, S. 23).

Die – in diesem Zitat ungenannte – Prämisse besteht darin, die Bedingtheit anderer Lebens-modelle bzw. kleine Erzählungen anzuerkennen und deren Allgemeingültigkeitsanspruch sowie den Allgemeingültigkeitsanspruch der eigenen (kulturellen) Identität zu suspendieren. Die normativen Implikationen kulturell legitimierter ethischer Regeln und Formen moralischen Handelns werden durch eine ‚Gleich-Gültigkeit' (vgl. Rancière 2008) kleiner Erzählungen substituiert. Um einen Kampf um die Etablierung als Hegemonialkultur zu vermeiden, erscheint ein reziprokes Wissen um die ‚Gleich-Gültigkeit' aller Erzählungen als eine Prämisse postmoderner Ethik. Aus dieser Perspektive lässt sich die Postmoderne auch als eine Haltung der toleranten Begegnung verstehen, wobei in dieser Begegnung auch ein kritisches Infrage-Stellen von Wahrheitsansprüchen zu leisten ist (vgl. Kergel 2017b). Wird eine solche erkenntniskritische Perspektive nicht eingenommen, erodiert das Infrage-Stellen, welches eine postmoderne Erkenntnishaltung auszeichnet.

Als Erkenntnishaltung verweist die Bezeichnung ‚Postmodern' anders als in anderen Feldern wie in der Architektur oder der Malerei (vgl. Lyotard in Reese-Schäfer 1989, S. 110f.) nicht auf das zeitliche Ende der Moderne als Epoche. „What, then, is the postmodern? […] It is undoubtedly a part of the modern" (Lyotard 1983, S. 79). So betont Lyotard als Denker postmoderner Epistemologie im Rahmen eines Interviews, dass die Begriff „‚postmodern' für mich nicht das Ende der Moderne heißt, sondern eine andere Beziehung zur Moderne" (Lyotard in Reese-Schäfer 1989, S. 112) bedeutet. Das Wechselspiel zwischen Moderne und Postmoderne ergibt sich aus dieser Perspektive aus einem Spannungsverhältnis zwischen hegemonialer Homogenisierung durch Metanarrationen und subversiver Heterogenisierung bzw. Diversität durch kleine Erzählungen. Im Rahmen dieses Wechselspiels ist eine postmoderne Erkenntnishaltung durch eine tolerante Haltung gegenüber anderen Erzählungen sowie ein Infrage-Stellen von Wahrheitsansprüchen definiert. Lyotard verweist in seiner Analyse auf das postmoderne Potenzial der IT-Technologie, um solch einen toleranten, dialogischen Erkenntnisprozess zu realisieren. Zugleich betont er auch das Herrschafts- und Unterwerfungspotenzial der ‚Computerisierung'. So ist

> the computerization of society […] the „dream" instrument for controlling and regulating the market system, extended to include knowledge itself and governed exclusively by the performativity principle. But it could also aid groups discussing metaprescriptives by supplying them with the information they usually lack for making knowledgeable decisions. The line to follow for computerization to take the second of these paths is, in principle, quite simple: give the public free access to the memory and data banks (Lyotard 1983, S. 67).

Die Computerisierung und damit einhergehend die Digitalisierung kann den postmodernen Dialog fördern, der die Kommunikationsstruktur postmoderner Ethik darstellen. Zugleich kann die Computerisierung die Gestalt einer Herrschaftstechnologie der Kontrollgesellschaft annehmen. In der Forderung, Informationen freizugeben, steht Lyotard in einer Argumentationslinie mit der Open Source Bewegung und dem Creative Commons Ansatz.

2.1.5 Das postmoderne Subjekt, der Dialog als postmoderne Erkenntnis und Eurozentrismus in der postmodernen Erkenntnistheorie

Die Logik einer dialogischen postmodernen Toleranz setzt die erkenntniskritische Reflexion von Wahrheitsansprüchen voraus: Erst das Einklammern von Wahrheitsansprüchen ermöglicht eine Gleich-Gültigkeit gegenüber anderen Erzählungen. Eine solche erkenntniskritische Haltung wurde in der Neuzeit wirkmächtig von Descartes mit der Formulierung des strategischen Zweifels entwickelt. Das postmoderne Subjekt aktualisiert die kritische Strategie des zweifelnden in Infrage-Stellens von Wahrheitsansprüchen. Im Zuge dieses Infrage-Stellens wird zugleich die Autoreferentialität von Erkenntnis begründet: Durch den strategischen Zweifel hindurch konstituiert sich das Subjekt als autoreferentielle Erkenntnisinstanz:

> Das Denken ist´s, es allein kann von mir nicht getrennt werden: Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. […] Wie lange aber bin ich? Nun, so lange ich denke. […] Ich bin also genau nur ein denkendes Ding (res cogitans) d.h. Geist (mens), Seele (animus), Verstand (intellectus), Vernunft (ratio) (Descartes 1972, S. 20).

Erkenntnis ist dabei nur durch Zweifel möglich (vgl. Kergel 2011b). Descartes etabliert damit eine Erkenntnishaltung, die über Kant und die Subjektphilosophie des Deutschen Idealismus das erkenntnistheoretische Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft in der Moderne beeinflusst – und auch das postmoderne Subjekt prägt. Dieses Subjektverständnis ist erkenntnistheoretisch durch den Zweifel definiert. Das Subjekt ist durch ein erkundendes Verhältnis zur Welt geprägt. Dieses erkundene Verhältnis bzw. Verhalten zeigt sich präreflexiv in einem explorativen Verhalten und kognitiv in einem strategischen Infrage-Stellen von Wahrheitsanspüchen. Descartes arbeitet diesen kognitiven Prozess im Sinne einer erkenntnistheoretischen Grundlegung des Subjekts aus. In einem zweiten Schritt konstruiert das Subjekt auf der erkenntnistheoretisch fundierten Basis des Zweifels Wirklichkeit. Eine konstruktivistische Lesart von Descartes liegt demnach in der These begründet, dass durch den Zweifel ein Weltverständnis vom Subjekt konstruiert wird. Das Subjekt ist aus dieser Perspektive Agens von Weltkonstruktion. Der Zweifel destruiert e nicht Erkenntnis, sondern ermöglicht ein kritisch-prüfendes und erkenntnisoffenes Verhältnis zur Welt. Kemmerling (1996) weist darauf hin, dass Descartes` axiomatische Fassung der Autoreferentialität als *in sich* und *für sich selbst* seiend zu begreifen ist: „Das Ich – der einzelne menschliche Geist, die einzelne menschliche Seele – ist eine Substanz, und das heißt bei Descartes: eine Sache, die so existiert, daß sie keiner anderen Sache (außer Gott) bedarf, um zu existieren“ (Kemmerling 1996, S. 103). Sesnik (2014) sieht in einem Subjekt, welches sich über eine erkenntniskritische Haltung konstituiert, strukturell ein revolutionäres Potenzial, da Welt und damit auch etablierte Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse strategisch hinterfragt werden:

> Das Subjekt konstituiert sich in der Auflehnung gegen die Realität. Es ist per se revolutionäres Subjekt, und als solches schafft es sich den freien Raum für eine neue Welt, die seine eigene Konstruktion ist; nicht mehr verhängtes Schicksal. Jetzt kann es sich endlich sein eigenes Gesetz geben, also

> autonom werden. Nicht nur die Welt, die es umgibt, sondern auch die Welt, die es selbst ist, hat es aufgelöst; es betritt den Raum des Zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht (Sesnik 2014, S. 37).

Das Subjekt steht in einem kritisch-prüfendem Verhältnis zu Wahrheitsansprüchen, die diskursive Legitimation von Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnissen wird herausgefordert. Das zweifelnde Subjekt ist aus dieser Perspektive auch ein Subjekt, das gegen Wahrheitsansprüche aufbegehrt. Diese Perspektive besitzt Tradition: So weist beispielsweise auch Schelling im Kontext des Deutschen Idealismus darauf hin, dass durch eine erkenntniskritische Autoreferentialität reflexive Selbst- und Welterkenntnis möglich werden. Die Möglichkeit der Welterkenntnis rückt gemäß Schelling den Menschen in die Nähe Gottes: „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist“ (Schelling 1809 / 1964, S. 57). Die kritisch-prüfende Haltung ist ambivalent. Denn in dem das Subjekt als autoreferentieller Agens von Erkenntnis fungiert, stellt es sich in ein erkennendes bzw. kritisch-prüfendes Verhältnis zur Wirklichkeit bzw. zu Gott. Die kritisch-reflexive Haltung gegenüber der Welt und sich selbst stellt in der erkenntnistheoretischen Diktion Schellings eine Sünde dar, da die Reflexion gegen die Wahrheitsansprüche von Metanarrationen (wie ‚Gott‘) verstößt und derart als eine häretische erkenntnistheoretische Praxis gewertet werden kann: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen“ (Schelling 1964, S.108). Im Zuge dieser subjektphilosophischen Reflexionen wird das Subjekt zur kritischen Erkenntnisinstanz, die strategisch über den Zweifel die Welt und damit sich Selbst erkennt. Mit Bezug auf Descartes, der den Zweifel als Form autoreferentieller Erkenntnis für die neuzeitliche Philosophie begründete, werden Wissensbestände und Wahrheitsansprüche prekär. Damit sind auf Grundlage des Zweifels von Descartes und im Zuge der Subjektphilosophie die erkenntnistheoretischen Eckpunkte des postmodernen Subjekts als zweifelndes Subjekt präfiguriert: Das postmoderne Subjekt konstituiert sich in der kritischen Auseinandersetzung mit Welt im gesellschaftlichen Kontext. Diese Erkenntnishaltung des postmodernen Subjekts wird von Zima (2007) als ephemer definiert – und weist damit eine Nähe zu den Eigenschaften des Digitalen auf: „*Das individuelle Subjekt ist weder etwas Souverän-Fundamentales noch Unterworfenes, sondern eine sich wandelnde, semantisch-narrative und dialogische Einheit, die von der Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem ihr Fremden, lebt*“ (Zima 2007, S. 88, H.i.O.). Eingebettet in der symbolischen Ordnung von Gesellschaft wird diese Ordnung strategisch zweifelnd hinterfragt. Das Subjekt wird dadurch ‚flüssig‘, indem stets neue Wissensbestände konstruiert, kritisch geprüft und im Zuge dessen falsifiziert, modifiziert oder erweitert werden. Das postmoderne Subjekt ‚ruht‘ sich nicht auf vorgegebenen Wissensbeständen ‚aus‘. In der beständigen kri-

tischen Auseinandersetzung mit diesen Wissensbeständen wird performativ eine erkenntnistheoretische Agilität des Subjekts konstituiert.[14] Ein solches Verständnis von autoreferentieller Erkenntnis ist dabei nicht als die Selbstvergewisserung eines monologisierenden Subjekts zu verstehen. Vielmehr entfaltet sich Zweifel erkenntnisangemessen in einem Dialog bzw. Polylog, indem zweifelnde Perspektiven auf die Welt zusammenkommen. Subjekte diskutieren kritisch Welt- und Selbstdeutungen. Der Dialog ist die Kommunikationsform des zweifelnden Erkennens – er erfordert ein gegenseitiges verstehendes aufeinander Eingehen (vgl. Kergel 2017b). Die Position des Anderen, das Übernehmen von Perspektiven, das kritisch-prüfende Einklammern der eigenen (Wahrheits-)Ansprüche und der (Wahrheits-)Ansprüche der Gesprächspartner ermöglichen erst den Dialog. Aus dieser Perspektive lässt sich der Dialog als die Kommunikationsform der postmodernen Erkenntnishaltung definieren, der die Freiheitspotenziale der Postmoderne begründet und im kritischen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen von Narrationen besteht.

Die postmoderne Konstruktion eines zweifelnden Selbst-/Weltverhältnisses ermöglicht, das sich das Subjekt jenseits des normativ-subjektivierenden Zwangs von Metanarrationen verortet. Diese Freiheit wird von Angermüller (2013) problematisiert, wenn er feststellt, dass es dem Subjekt im „Postmodernismus“ schwerfällt, „ein stabiles Sediment historischer oder sozialer Erfahrungen aufzubauen: es entwickelt keinen Sinn für ein historisches Davor oder Danach oder ein sozialstrukturelles Oben und Unten“ (Angermüller 2013, S. 250). Der von Han formulierte Ansatz der Hyperkultur sieht in dieser Form der kulturellen Geworfenheit in den Pluralismus postmoderner kleiner Erzählungen die Möglichkeit einer ‚zeitlosen‘ Kultur, die nicht an Traditionen gebunden ist und über kein kulturelles Erbe verfügt:

> Die hypertextuell verfaßte Welt besteht gleichsam aus unzähligen Fenstern. Keines der Fenster öffnet aber einen absoluten Horizont. Aber diese fehlende horizonthafte Verankerung des Seins ermöglicht eine neue Gangart, eine neue Sichtweise. Beim *Windowing* gleitet man von einem Fenster zum nächsten, von einer Möglichkeit zur anderen (Han 2005, S. 54f., H.i.O.).

Während Angermüller anmerkt, dass „das Subjekt den ästhetisch-sinnlichen Eindrücken im Postmodernismus gleichsam direkt ausgeliefert“ (Angermüller 2013, S. 250) ist, begreift Han dies als ein sensuelles Freiheitspotenzial. Signifikant ist, dass Han dabei durch Bezeichnungen wie Hypertext und Windowing ein Begriffsinventar aktualisiert, das signifikant für die technische Infrastruktur des Internets ist. Zudem formuliert Han den Ansatz der Hyperkultur zu einem Zeitpunkt, in dem die polydirektionalen und polyphonen Potenziale des sogenannten Web 2.0 zunehmend in den Internetdiskurs geraten. Diese Kommunikationspotenziale des Web 2.0 ermöglichen es, die mediale

14 Diese erkenntnistheoretische Agilität des sich in stetiger Bewegung befindenden Subjekts zeigt sich formal in Hegels „Phänomenologie des Geistes. In diesem Hauptwerk Hegels werden oftmals Metaphern und Verben verwendet, die semantisch ‚Fluidität‘bezeichnen.

Dimension eines postmodernen Dialogs zu realisieren. Jenseits dieser medientheoretischen Perspektive ist hervorzuheben, dass eine postmoderne Toleranz auf einer zweifelnden bzw. kritisch-prüfenden (Selbst-)Verobjektivierung von Wahrheitsansprüchen basiert. Diese Erkenntnishaltung ermöglicht eine tolerante Selbstreflexivität, die postmoderne Begegnungen auszeichnet. Aus einem solchen Verständnis postmoderner Begegnung ergeben sich weitreichende Konsequenzen: Die postmoderne Reflexion stellt eine Ausprägung einer zweifelnden, sich selbst verobjektivierenden und relativierenden Erkenntnis dar, die mit Descartes Ansatz am Beginn der Erkenntnistheorie der philosophischen bzw. neuzeitlichen Moderne steht. Die Postmoderne ist aus dieser Perspektive eine erkenntniskritische Zuspitzung der Erkenntnisstrategien der Moderne. Durch die Postmoderne klärt sich die Moderne selbst auf, indem u.a. die Hegemonialansprüche von Metanarrationen unterlaufen werden: „Die Kritik der Postmoderne an der Moderne gilt wesentlich nicht der Moderne generell, sondern allein dem Geist der Neuzeit als dem Geist der großen Einheitskonzepte“ (Barz 2011, S. 3). Die Postmoderne stellt aus dieser Perspektive eine *eurozentrische* Erkenntnishaltung dar, da der postmoderne Zweifel den Kontext westlicher Erkenntnistheorie nicht transzendieren kann. So verbleiben auch in einer kulturtheoretischen Wendung postmoderner Erkenntnislogik eurozentrische Implikationen: Die Öffnung für andere Kulturen basiert auf einer erkenntnisskeptischen, rationalen Reflexionshaltung, die wiederum einer spezifischen kulturellen Sphäre – den erkenntnistheoretischen Diskursen der Moderne – entstammt (vgl. Kergel 2011a). Fast unmerklich wird die kulturelle Öffnung durch eine postmoderne Erkenntnishaltung zu einer Inthronisierung westlicher Erkenntnistheorie und deren normativen Implikationen. Die Postmoderne hält aus dieser Perspektive entgegen der Befürchtungen von Habermas (1993) doch an dem ‚Projekt der Moderne‘ fest – ein postmodernes Paradox, welches sich aus der Perspektive kultureller Begegnungen aushalten, aber wohl nicht auflösen lässt.

Eine zentrale Möglichkeit, eine postmoderne Erkenntnishaltung zu formulieren, stellt der postmoderne Protest dar. Der Protest ist eine Form der Artikulation (vgl. Laclau & Mouffe 1985), indem sich über den Akt der Verweigerung und des Widerstands gegenüber normativ-hegemonialen Zugriffen die Diversität kleiner Erzählungen formulieren lässt. Die postmoderne Erkenntnishaltung ist aus dieser Perspektive eine Haltung des Protests. Der Protest als Form infrage stellender Abgrenzung verbleibt in der symbolischen Ordnung, die sie lediglich mittels Negativität reflexiv überschreiten kann. Als Akt der Negation kann der Protest allerding die symbolische Ordnung nicht verlassen lässt, da Negativität sich ohne einen Referenzrahmen auflöst:

> Negative thus conveys a restlessness that disturbs the slumbers of the given; that undermines any reifed plenitude, presence, power or position, be it representational or political. It is *affirmative* in its engendering (creative, although sometimes in a destructive mode), yet *negating* (critical, transgressive, subversive, etc) vis-à-vis the positive. As such the motif of negativity itself refuses defnition in terms of any simple binary opposition (positive/negative) (Coole 2000, S. 74, H.i.O.).

Ein Denken der Negativität, das sich aufgrund seiner subversiven Haltung gegenüber der symbolischen Ordnung als rebellisches Denken verstehen lässt, wird ein produktiver Teil systemimmanenter Transformationsprozesse (vgl. Kergel 2013). Der postmoderne Protest, der Wahrheitsansprüche negiert stellt die Aktionsform postmoderner Unordnung gegenüber moderner Ordnung dar. Gerade das Verständnis von negativem beziehungsweise rebellischem Denken als Treiber (gesellschaftlicher) Dynamiken – „the rhythms of negativity that choreograph the dialectic" (Coole 2000, S. 52) – lässt sich auf Grund seiner Systemimmanenz als systemstabilisierend verstehen. Der Protest verbleibt innerhalb der symbolischen Ordnung, weist auf systemimmanentes Verbesserungspotential hin und vermag, systemimmanent, symbolische Ordnungen zu transformieren.

2.1.6 Ironie als postmoderner Protest – Von Schlegel, über Spontisprüchen zu Twitter

Die erste öffentlich dokumentierte Nachricht zwischen Computern stammt von 1969, also zu einer Zeit, in der sich die gesellschaftlichen Protest- bzw. Bürgerrechtsbewegungen der 1960er Jahre und der 1970er Jahre zunehmend artikulierten. Hierbei war die ‚Unruhe an den Universitäten' (Gilcher-Holtey 2008, S. 25) – wie beispielsweise in Berlin und in Berkeley – Foren des antiautoritären Protests. So setzten sich Studierendengruppen wie die ‚Students for a Democratic Society' dafür ein, Universitäten als Foren des Widerstands zu organisieren:

> Die Jugend als neuen Träger und die Universitäten als ‚potentielle Basis und Agentur einer sozialen Wandel herbeiführenden Bewegung' ansehend, setzten sie sich dafür ein, von den Universitäten aus den Versuch zu machen, gegen die Indifferenz in der Gesellschaft vorzugehen, die politisch-sozialen und ökonomischen Ursachen privater Schwierigkeiten und öffentlicher Mißstände aufzuzeigen sowie Alternativen und Veränderungsmöglichkeiten zu entfalten (Gilcher-Holtey 2008, S. 19f.).

Die Universitäten ermöglichten intellektuelle Freiräume, die Derrida später mit dem Modell einer ‚unbedingten Universität' (Derrida 2015) fasst. Diese intellektuellen Freiräume, die Möglichkeit anders zu denken, forcierte auch die Entwicklung des Internets:

> Die Kultur individueller Freiheit, die während der 1960er und 1070er Jahre an den Universitäten aufblühte, nutzte Computernetzwerke für ihre eigenen Zwecke – und strebte zumeist aus purem Spaß an der Entdeckung nach technologischer Innovation. Die Universitäten spielten selbst eine wichtige Rolle, indem sie kommunale Netzwerke unterstützen (Castells 2005, S. 34).

Das Internet ist also *auch* in Kontexten der Protestbewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre entstanden. Die antiautoritäre Dimension dieser Proteste ermöglichte es, die Perspektiven einer ‚Kultur individueller Freiheit' zu formulieren, die auch die Entstehung des Internets beeinflusste und sich in die Kommunikationskultur des Internets bleibend einschrieb. In Anschluss an Schneider (2004) lassen sich diese antiautoritären Protestbewegungen als die Manifestationen eines postmodernen Protests verstehen. Dass die postmoderne Haltung auch eine politisch aktiv partizipierende bzw. kritische ist, wird auch von Baumann (1995) herausgearbeitet: „Die Postmoderne ist nicht das Ende der Politik, wie sie auch nicht ein Ende der Geschichte ist. Ganz im Gegenteil,

alles, was an dem postmodernen Versprechen attraktiv ist, ruft nach mehr Politik, nach mehr politischem Engagement, nach mehr politischer Effektivität individuellen und kommunalen Handelns“ (Baumann 1995, S. 339). Als Erkenntnishaltung ist der Postmoderne eine kritische Position gegenüber den Hegemonialansprüchen von Metanarrationen zu eigen. Gegen diese Hegemonialansprüche werden protestierend die kleinen Erzählungen des postmodernen Erkenntnisskeptizismus‘ in Stellung gebracht. Die öffentliche Zurückweisung der Hegemonialansprüche von Metanarrationen lässt sich als postmoderner Protest begreifen, der sich in unterschiedlichen Formen manifestieren kann: Diese Spannbreite reicht von einer Kultivierung ästhetischer Selbstbetrachtung (vgl. Foucault vgl. 1989) über anarchistisch-subversiven Proteste (z.B. das sogenannte Puddingattentat der Kommune 1) bis hin zu Formen künstlerischer Subversion (z.B. der Dadaismus). Der Protest, lässt sich als ein öffentliches Bezeugen des Widerstands, der Zurückweisung, der Weigerung definieren und verweist als eine Form der Negation auf eine Affirmation: So schließt Hessel (2011) seine Streitschrift „Empört Euch“ mit den Worten „Neues schaffen heißt Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt Neues schaffen“ (Hessel 2011, S. 10). Die Verweigerung ist Ausdruck einer gewollten Alternative und kann einen positiven Effekt auf das Selbst-/Weltverhältnis haben: „Ich wünsche allen, jedem Einzelnen von euch einen Grund zur Empörung. Das ist kostbar. Wenn man sich über etwas empört […] wird man aktiv, stark und engagiert“ (ebenda).

Der Protest als eine Form des Widerstands ist ein zentrales Merkmal des Spannungsverhältnisses zwischen den Hegemonialansprüchen von Metanarrationen und der subversiven Diversität kleiner Erzählungen, die sich über Protest in den Diskurs einbringen. Ein Merkmal postmoderner Protestformen stellt dabei die Ironisierung hegemonialer Machtansprüche und deren Behauptung von Deutungshoheit dar. Die Ironie als Protestform schafft einen erkenntniskritischen Raum für kleine Erzählungen. So spricht beispielsweise Noetzel (2008) von der „Ironieanfälligkeit postmoderner Politik“ (Noetzel 2008, S. 46). Zumindest auf erkenntnistheoretischer Ebene der romantischen Ironie formuliert sich eine erkenntniskritische Haltung gegenüber epistemologischen Hegemonialansprüchen: „Mit bloßer Rh(etorik) kann eine ph(ilosophische) Schrift gar nicht endigen. Den Schluß muß Ironie machen (annihilierend- oder ironirend)“ (Schlegel 1980, S. 98). Während das „Unironische auf die Objektivität einer allgemeinen Wahrheit“ (Noetzel 2008, S. 42) verweist, ermöglicht die distanzierende Form der Ironie ein Infrage-Stellen von Wahrheitsansprüchen. Hier sieht Bourdieu (2015) die subversive Kraft der Soziologie, wenn er festhält: „Die Soziologie ähnelt der Komödie, die die verborgenen Mechanismen der Autorität enthüllt“ (Bourdieu 2015, S. 86). Erkenntnistheoretisch wurde die Ironie wirkmächtig im Kontext der frühen Romantik u.a. von Schlegel formuliert. In der romantischen Ironie reflektiert der Verfasser sich und sein literarisches Werk. Damit wird eine Differenzsetzung, eine Einklammerung der eigenen Position vorgenommen und zugleich eine erkenntniskritische Haltung realisiert, die typische für postmoderne Erkenntnistheorie ist: Ein epistemologisches Merkmal romanti-

scher Ironie besteht in einer Relativierung von letztgültigem Wissen, was zu einer erkenntnistheoretischen Agilität bzw. zu einer infiniten Dynamik von Erkenntnis führt – und sich in Konsequenz als grundlegende Haltung eines ephemeren Bewusstseins deuten lässt: „Ironie ist ein klares Bewußtsein der Agilität(,) des unendlich vollen Chaos" (zitiert nach Strohschneider-Kohrs 1967, S. 77). Das Chaos – so ließe sich diese Textstelle deuten – kann als die Gegenwart bzw. die in divergierende, in einzelne Elemente aufgelöste Welt darstellen, zu der das Subjekt mittels romantischer Ironie Distanz gewinnt. Schlegel spricht von einem „Witz, wo man sich selbst immer wieder vernichtet" (Schlegel 1980, S. 105). Ein modernes Totalitätsdenken wird durch die erkenntniskritische Haltung romantischer Ironie unterlaufen – „Der Ironiker setzt alles daran und nimmt alles zurück, weil er sich nur so als Exekution eines grundsätzlichen Verweises auf das umfassende Ganze verstehen kann, das ihn und seine Leistungen stets überschreitet" (Bubner & Hörisch 1987, S. 92). Die ironische Selbstverobjektivierung, die sich selbst nicht ernst nimmt, ermöglicht ein Spiel mit Wahrheitsansprüchen. Diese Form der ironischen Destruktion von Sinnzusammenhängen lässt sich mit Anschluss an Hegel als Komik definieren. In seinen „Vorlesungen über Ästhetik" (1835-1838) arbeitet Hegel erkenntnistheoretische Bedeutung von Ironie und Komik heraus. Gemäß Hegel macht sich in der Komödie die Subjektivität „zum Meister aller Verhältnisse und Zwecke" (Hegel 1976, S. 547). „[S]o ist es in der Komödie […] die Subjektivität, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält. […] in der Komödie kommt uns in dem Gelächter der alles durch sich und in sich auflösenden Individuen der Sieg ihrer dennoch sicher in sich dastehenden Subjektivität zur Anschauung" (Hegel 1976, S. 552). Die Komödie dient als Relativierung aller Werte und ermöglicht so die Lösung von normativen Sinnzuschreibungen:

> Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt: eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenslosigkeit zerstören (Hegel 1976, S. 552).

Eine Option, in Erkenntnisprozessen konkret die Wahrheitsgültigkeit gesellschaftlicher Imperative einzuklammern, die auf dem Individuum lasten, stellt das ironische Lächeln dar, dem damit eine subversive Wirkung zukommt. Die subversive Dimension von Ironie wird von Hegel kritisch problematisiert: In der relativierenden und damit subversiven Wirkung der Komödie sieht Hegel die Gefahr – und darin liegt auch ein Hauptkritikpunkt Hegels an den Frühromantikern – dass durch die Relativität, die die Komödie evoziert, die Konstitution von Sinnzusammenhängen unmöglich wird. Sinnzusammenhänge lassen sich über die Komödie destruieren, aber nicht dekonstruieren; so bleibt beispielsweise in Akten der ironischen Abgrenzung von Gott dieser doch selbst stets konstituierender Referenzpunkt und somit Grundlage der Abgrenzung. Kritische Ironie verbleibt aus dieser Perspektive wie Protest an sich stets systemimmanent.

Aufgrund der Einklammerung von Wahrheitsansprüchen lässt sich Ironie als eine spezifische Form postmodernen Widerstands verstehen: Durch das ironische Brechen

mit Wahrheitsansprüchen, durch strategisches Infrage-Stellen jeglicher Letztbegründung, wird eine postmoderne Erkenntnisdynamik ermöglicht. Da Ironie sich in Kommunikation entfaltet, also wie der Protest einer Öffentlichkeit im weitesten Sinne bedarf und subversiv wirkt, lässt sie sich als Form postmodernen Protests verstehen. Ein solcher ironischer, postmoderner Protest wurde u.a. im Folge der 1968er Bewegung in Deutschland von dem linksalternativen Milieu der Spontis durch sogenannte Sponti-Sprüche formuliert. Die linksalternative Spontibewegung lässt sich als undogmatische linke Position erkennen, deren dezentrale Organisationsformen im Cyberspace des Internet ihre digitale Fortsetzung finden:

> Die Bezeichnung ‚Sponti' leitete sich im linken Verständnis von Spontaneisten ab und thematisierte das angemessene Verhältnis von Organisation und Spontaneität. Kampf- und Lebensformen waren nach Ansicht der Spontis unmittelbar miteinander zu verbinden. Theoriearbeit und Erfahrung sollten aufeinander bezogen werden. Gegen Dogmen und Parteidisziplin wurde ein ebenso voluntaristisches wie subjektivistisches Politikverständnis in Anschlag gebracht. „Sponti" war zunächst ein Schimpfwort, wurde dann aber schon Mitte der siebziger Jahre zu einer positiven Umschreibung für einen primär über lebensweltliche Milieuzusammenhänge eingebundenen Linken, der misstrauisch gegenüber Institutionen, organisierten Gruppen und durchgeplanten Aktionen war. Stattdessen wurden Spontanität, Selbstorganisation, Praxis und Autonomie zu den neuen Zauberworten (Reichardt 2014, S. 115).

Die Spontibewegung führte zu einer Alternativkultur in Städten wie „Bremen, Göttingen, Freiburg, Marburg, Heidelberg, Hamburg und Berlin" (Reichhardt 2014, S. 117). Diese Alternativkultur leistete den „Aufbau einer eigenen, autonomen Infrastruktur, die von Kneipen, alternativen Zeitungen, handwerklichen Dienstleistungskooperationen bis hin zur Kommunen- und Kinderladenbewegung reichte" (ebenda). Die tendenziell undogmatische Position des linksalternativen Spontimilieus manifestiert sich metonymisch in sogenannten Spontisprüchen. Diese Sprüche sind oftmals eine Abwandlung von Redewendung bzw. Sprichwörtern, die im Sinne ironischer Brechung modifiziert werden. Diese Spontisprüche wurden auf Demonstrationen skandiert, fanden sich als Graffitis an Hauswänden oder öffentlichen Toiletten.[15] Dabei sind Sprüche wie „Lieber Juso als Ouzo" oder „Lieber FKK als FDP" durch einen provokativen Hedonismus geprägt, der den Anspruch an Ernsthaftigkeit unterläuft und zugleich durch das Gleichsetzen hedonistischer Lebenspraktiken mit politischen Diskursen diese Lebenspraktiken selbst als politisch begreift. Der politische Diskurs wird subversiv unterwandert und im selben Moment durch eine lebensbejahende Perspektive angereichert. Eine solche Form des ironischen Protests findet seine Fortsetzung in der virtuellen Welt des Cyberspace und lässt sich paradigmatisch an den Aktionen des Künstlerduos „Yes Man", bestehend aus Jacques Servin und Igor Vamos, festmachen. Die erste bekannte

15 Vgl. im Sinne einer Sammlung von Sponti-Sprüchen Domzalski 2006 oder die Website http://staff-www.uni-marburg.de/~naeser/sponti.htm, zuletzt zugegriffen: 2. September 2017.

Aktion des Künstlerduos war in der stofflich-physikalischen Welt angesiedelt und bestand darin, dass die Sprachaufnahmen von Spielpuppen ausgetauscht wurden:

> Unbemerkt von zahlreichen Verkäufern schafften es die Hacker 1993, die Stimmaufnahmen von 80.000 Barbiepuppen mit denen der Gliederpuppe ‚GI Joe' auszutauschen. Im Ergebnis bedeutete dies, das Barbiepuppen verkauft wurden, die verlangten, in den Krieg zu ziehen, während die Soldatenpuppen ‚GI Joe' den Kindern vorschlugen, shoppen zu gehen. Eine Aufklärung in Sachen *Gender Studies*, auf die der Hersteller Mattel sicherlich gerne verzichtet hätte (Bardeau & Danet 2012, S. 43, H.i.O.).

Diese Form der Subversion weiteten die Yes Man auch auf die virtuelle Welt aus, so war beispielsweise Servin bei Maxis angestellt. Diese Firma entwickelte das Simulationsspiel Sims. Bei diesem PC-Spiel, das millionenfach verkaufte wurde, können die Spieler eine Alltagswelt simulieren. Servin musste „das Unternehmen verlassen, weil er eigenmächtige Initiativen ergriffen hatte, indem er eine Szene in das Spiel einfügte, in der zwei Männer in Badehose sich küssen" (Bardeau & Danet 2012, S. 43). Diese Form ironischer Subversion wurde auch auf das Internet ausgeweitet, indem sich das Künstlerduo die Domain „gatt.org" (General Agreement on Tarifs and Trade) sicherten und eine gefälschte Webseite der Welthandelsorganisation (WTO) im Internet publizierte: „Dabei gelang es ihnen den Eindruck zu erwecken, dass auf den von ihnen betriebenen Yes-Men-Webseiten tatsächlich diejenigen, ‚sprechen', zu denen sie mit semantischen Mitteln eine Nähe herstellen" (Schönberger 2006, para. 15). So wurde an die vermeintliche Webseite E-Mails und Einladungen zu Kongressen gesendet, die die Künstler annahmen. Auf den Kongressen traten dann die Künstler mit überzogenen Forderungen in Erscheinung traten. An den Yes Man lässt sich ablesen, wie sich ‚spontaneistischer Widerstand' sukzessive in das Internet verlagert:

> Die Yes Men stehen für einen Netzaktivismus, der die technischen Bedingungen des Internets für die Entwicklung neuer oder erweiterter (rekombinanter) Protestformen nutzt. Dabei konzipieren sie das Internet zugleich als einen politischen Handlungsraum mit einem spezifischen Politikverständnis. Eine Voraussetzung für den Bedeutungsschub, den solche Aktionen in den vergangenen Jahren erhalten haben, ist aber auch, dass es eine kritische Masse jener „Symbolanalytiker" gibt, die über entsprechendes kulturelles Kapital verfügen und solche Formen anspruchsvollen Protestes auch durchführen können. Das Wachsen des IT-Sektors und entsprechender Dienstleistungen bilden hierfür die sozialen Voraussetzungen (Schönberger 2006, para. 34).

Diese ironische Subversion ist eine Kommunikationskultur zu eigen, die hegemoniale Deutungshoheiten im Sinne postmoderner Erkenntnis unterläuft. Dabei erscheint die dezentrale Struktur des Internets der Ironie als eine Form postmoderner Protest- und Erkenntnishaltung entgegenzukommen. Das Internet und die ephemere Kommunikationskultur, die es ermöglicht, bilden eine geeignete mediale Struktur für Ironie. So verweist Hoinkis (1997) auf die Relevanz der

> Ironie als Einstellung gegenüber sich selbst als Person wie gegenüber der sozialen Umwelt, sowohl für den Autor wie für den Rezipienten, ist auf der Basis einer Kommunikation, die in hohem Maße physische Anwesenheit, Involviertsein ins kommunikative Geschehen, normative Orientierung und damit nur wenig Spielraum für freie und individuelle Arrangements von Redundanzen impliziert, gar nicht oder nur eingeschränkt möglich (Hoinkis 1997, S. 45).

Ironie bedarf der Bewegung bzw. eines Artikulationsraums, dem nicht unmittelbar repressiv entgegenwirkt werden kann. Dieser Freiheitsraum wird medial durch das Internet ermöglicht. Exemplarisch zeigt sich die ironische Kommunikationskultur im Internet in der Twitterreaktion auf die sogenannten „Alternative Facts“. Die Formulierung „alternative Fakten“ wurde von Kellyanne Conways, einer Beraterin des US-Präsidenten Donald Trump, im Januar 2017 getätigt. Sie rechtfertigte damit im Rahmen einer Polit-Talksendung („Meet the Press“) Aussagen von Sean Spicer, dem Pressesprecher des Weißen Hauses. Sean Spicer hatte behauptet, dass bei der Amtseinführung Trumps mehr Publikum zugegen gewesen sei, als bei der von Barack Obama, dem unmittelbaren Vorgänger Trumps sowie wie bei jeder anderen Amtseinführung. Diese Behauptung konnte den empirischen Sachverhalten – u.a. Luftaufnahmen von den Amtseinführungen Obamas und Trumps – nicht standhalten. Hierauf angesprochen, erwiderte Conways, dass Spicer alternative Fakten zur einseitigen Berichterstattung gegen Trump gegeben hätte. An dieser Stelle wurde versucht, den hegemonialen Deutungsanspruch und den Wahrheitsgehalt einer Aussage durchzusetzen: Dialogischen Aushandlungsprozessen über Wirklichkeitswahrnehmungen wurde sich mit der Formulierung von alternativen Fakten entzogen. Aus der Position der Regierungsmacht heraus, ist der Versuch unternommen worden, Deutungsmacht auszuüben. Anstatt einen Dialog über Positionen wurde eine postfaktische Form der Politik durchgesetzt. Eine solche postfaktische Politik ist dadurch definiert, dass es um die Durchsetzung von Positionen durch Emotionalisierung geht, wobei ein rational basierter Diskurs suspendiert wird. In diesem konkreten Fall blieb die Form postfaktischer Argumentation nicht unbeantwortet. Über das Hashtag „#alternativefacts“ wurde die Bezeichnung ‚Alternativ Facts‘ mittels einer ironischen Dekontextualisierung als Rhetorik postfaktischer Politik entlarvt und im Sinne postmodernen Protests dem ironischen Spott ausgesetzt.



Abbildung 2: Ironisierende Twitterreaktion zu Conways Legitimierungsstrategie postfaktischer Politik.[16]

16 Quelle: http://www.huffingtonpost.com/entry/twitter-alternative-facts_us_58860e9be4b070d8cad3b1ec, zuletzt zugegriffen am 10. Oktober 2017.



Abbildung 3: Ironisierende Twitterreaktion zu Conways Legitimierungsstrategie postfaktischer Politik.[17]

Twitter als Web 2.0 basiertes Kommunikationsmedium ermöglichte es, Akteuren eine Stimme zu geben, die sonst – anders als Zeitungen, Politiker etc. – keine Stimme im medialen Diskurs besitzen. Durch das Hashtag wurde der ironische Protest überindividuell und durch die Ent-Ortung des Internets nicht fixierbar. Diese mediale Form des ironischen Protests über Twitter geschah auf semantischer Ebene durch eine artikulatorische Strategie, die in der Tradition der Spontisprüche steht, die sich im Internet fortsetzt: Der Kontrastierung von hegemonialen Wahrheitsansprüchen und repressiver Ernsthaftigkeit wird durch eine Dekontextualisierung mit scheinbar profanen Gegenstücken ironisiert. Es lässt sich eine genealogische Struktur rekonstruieren, die von der romantischen Ironie über linksalternative Spontibewegung hin zu einem ironisierenden Protest via Twitter reicht.

2.1.7 Die Entstehung subversiver Diversität – Postmoderner Protest im dritten Raum

Der postmoderne Protest lässt sich auch für kulturtheoretische Analysen nutzbar machen. Die Aufgabe eines kohärenten Kulturverständnisses führt zu Ansätzen, die ein miteinander und ein ineinander von Kultur konzeptionieren. Formal sprachlich spiegelt sich dieser Konzeptionalisierungsprozess in der Verwendung von Präfixen wie ‚Inter-' (Interkultur), ‚Trans-' (Transkultur) und ‚Hyper-' (Hyperkultur). Das Bild einer Einheitskultur wird dabei im Sinne des Konzepts kleiner Erzählungen unterlaufen: Eine große Einheits- oder Leitkultur wird durch das Konzeptionieren von einem kulturellen Ineinander aufgegeben. Werden bei den Ansätzen der Trans- und Hyperkultur machtkritische Aspekte ausgeklammert bzw. stehen zumindest nicht im Zentrum der Analyse, fokussieren postkoloniale Kulturanalysen auf das Zusammenspiel zwischen dem ‚Majoritären' und dem ‚Minoritären'. So hält beispielsweise Bhabha über die „Kulturen einer postkolonialen *Gegen-Moderne*" (Bhabha 2011, S. 9, H.i.O.) fest, dass sie „in einem angrenzenden, diskontinuierlichen oder oppositionellen Verhältnis zur Moderne stehen" (ebenda). Dadurch können sie „sich ihrer unterdrückenden, assimilierenden

17 Quelle: https://twitter.com/i/moments/823217993429549056?lang=de, zuletzt zugegriffen am 10 Oktober 2017.

Techniken widersetzen; aber sie setzen die kulturelle Hybridität ihrer Grenzlage auch dazu ein, die soziale Vorstellungswelt der Metropole und der Moderne zu ‚übersetzen' und dadurch neu einzuschreiben" (Bhabha 2011, S. 9). Mit postkolonialer Kulturkritik wird auf der Basis eines differenztheoretischen Kulturbegriffs im Sinne postmodernen Protests endgültig ein essentialistischer Kulturbegriff verabschiedet: Bei einem essentialistischen Kulturbegriff wird angenommen, dass Kulturen über eine Summe von definierbaren Merkmalen bestimmt sind. Darunter fallen Sprache, Sitten, Gebräuche. Kultur wird dabei oftmals mit Nation gleichgesetzt und fungiert als Metanarration. Die Deutungshoheiten eines normativen und essentialistischen Kulturbegriffs werden durch ein machtanalytisches, differenztheoretisches Kulturverständnis unterlaufen. Anstatt beispielsweise die Begegnung zwischen kolonisierender Imperialmacht und kolonisierter Kultur als eine interkulturelle Begegnung zu verstehen, konstituieren sich kulturelle Identitäten erst in der Begegnung. So weisen Laclau & Mouffe (2012) darauf hin, dass erst in der Begegnung „der Kolonisator […] diskursiv als der Nicht-Kolonisierte konstruiert" (Laclau & Mouffe 2012, S. 168) wird. Die Identitätszuweisungen Kolonisierte/Nicht-Kolonisierte ist Effekt einer Begegnung, im Rahmen derer sich durch diskursive Abgrenzungsdynamiken zwischen Kolonisierten und Nicht-Kolonisierten kulturelle Identitäten erst herausbilden: „In diesem Sinne wird die Grenze zu dem Ort, von woher etwas *sein Wesen beginnt*; dies geschieht in einer Bewegung, die dem unsteten, ambivalenten Charakter der Verbindung mit dem jenseits Liegenden ähnelt" (Bhabha 2011, S. 7, H.i.O.).

Bhabha fasst diesen Moment der kulturkonstitutiven Begegnung als dritten Raum (vgl. Bhabha 2011, S. 326ff.): Kulturelle Dichotomien lösen sich auf und eröffnen einen liminalen Freiraum für ein Spiel der Differenzen aus Abgrenzung und Identifikation. So sind „Kulturen niemals als einheitlich und kulturelle Grenzen damit nicht als gegeben, sondern vielmehr als Felder der Aushandlung von Differenz zu verstehen" (Kerner 2013, S. 127). Um diesen Prozess zu beschreiben, greift Bhabha auf die Metapher des Treppenhauses zurück:

> Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen Identitätsbestimmungen wird zum Prozess symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstruiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, daß sich Identitäten an seinem oberen oder unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt (Bhabha 2011, S. 5).

Ein solches Kulturverständnis bzw. Konzept des dritten Raums ‚vermeidet Polaritäten und Kontigenzen' (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015, S. 269) und eröffnet Narrationsräume für Minoritäten, die sonst durch Metanarrationen definiert werden. Der dritte Raum ermöglicht derart eine „Geschichte postkolonialer Migration" (Bhabha 2011, S. 6) sowie einen diskursiven Freiraum für kleine bzw. minotäre „Erzählungen der kulturellen und politischen Diaspora" (Bhabha 2011, S. 6). Der postkoloniale Ansatz eines dritten Raums zeigt die subversive Dimension eines machtanalytischen postmodernen

Kulturverständnisses auf: Kleine Erzählungen stehen nicht fest, sondern konstituieren sich in Auseinandersetzung mit den Hegemonialansprüchen des Majoritären und unterlaufen derart diese Machtansprüche – „aus der Ambivalenz des Dritten Raumes entstehe Handlungsfähigkeit und Subversionspotenzial“ (Kerner 2013, S. 129). Im dritten Raum wird derart eine subversive Diversität, bestehend aus kleinen Erzählungen, generiert. Diese subversive Diversität fußt implizit auf der Prämisse, dass die kleinen Erzählungen auch gehört werden bzw. sich die Subjekte in kleinen Erzählungen artikulieren können. Diese ungenannte Prämisse aktualisiert medientheoretische Aspekte bzw. Überlegungen zur medialen Infrastruktur postmoderner Kommunikationsprozesse.

2.1.8 Der Kampf um Öffentlichkeit – Vom Monolog des Fernsehens zum Web 2.0 basierten Dialog

Protest setzt Öffentlichkeit voraus. Das Herstellen von Öffentlichkeit lässt sich als eine zentrale Herausforderung an die Artikulation von Protest definieren. Damit ist auch die Frage nach den angemessenen Medien postmodernen Protests zu stellen: „Medien erzeugen Öffentlichkeiten; das ist ein Aspekt ihres sozialen Charakters. Ohne Medien würde es Öffentlichkeit gar nicht geben“ (Münker 2009, S. 29). Mit dem medialen Wandel vollzieht sich auch ein Wandel der Öffentlichkeit und in Konsequenz der Protestformen. Anhand des Wandels von Protestformen lassen sich paradigmatisch die medialen Verschiebungen herausarbeiten, die von dem elektronischen Zeitalter in das digitale Zeitalter führen.

Durch die polydirektionalen und polyphonen Potenziale des Web 2.0 können Protest und kleine Erzählungen niedrigschwelliger formuliert werden, als es dies beispielsweise in den 1960er Jahren und 1970er Jahren der Fall war, als das Fernsehen das gesellschaftliche Leitmedium darstellte. Das Fernsehen hatte als Massenmedium eine normative interpellative Funktion und konnte derart hegemoniale Bilder von Metanarrationen produzieren. So weist Stalder (2016) darauf hin, wie homogen das Teilnehmerspektrum in den Fernsehdiskussionen der 1950er Jahre und 1960er Jahre waren:

> Meist sprachen weiße, heteronorm agierende Männer miteinander, die wichtige institutionelle Positionen in den Zentren des Westens innehatten. In der Regel handelte es sich um hochspezialisierte Akteure aus Kultur, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Vor allem sie waren legitimiert, in der Öffentlichkeit aufzutreten, ihre Meinung zu artikulieren und diese von anderen als relevant anerkannt und diskutiert zu sehen. Sie führten die wichtigen Debatten ihrer Zeit. Andere Akteure und deren abweichende Positionen, die es natürlich immer gab, wurden mit wenigen Ausnahmen entweder als unschicklich, inkompetent, pervers, irrelevant, rückständig, exotisch oder partikular kategorisiert oder gar nicht erst wahrgenommen (Stalder 2016, S. 22f.).

Im Zuge der deutschen 1968er Bewegung ist auch ein Kampf um Öffentlichkeit geführt worden. So wurden zunächst gezielt Flugblätter als Form der Artikulation genutzt und gegen die Springer Presse demonstriert. Zugleich entfaltete die 1968er Bewegung ihre Wirkkraft auch über ihre mediale Präsenz. Das Aufkommen der Studentenproteste lief parallel zu der Entfaltung der bundesdeutschen Fernsehlandschaft: 1963 ging das ZDF auf Sendung und bis 1965 folgten vier weitere sogenannte ‚Dritte Programme‘. Ganz

im Sinne der Implosion des elektronischen Zeitalters waren die massenmedial verbreiteten Protestbilder den Zuschauern über das Fernsehen nahe. Aus dieser Perspektive scheint das Fernsehen eine Wirkung zu entfalten, die die mediale Allgegenwart protestierender Ägypter in der sogenannten ‚Facebook-Revolution' von 2011 antizipiert.

Über das Fernsehen kann jeder Rezipient die Proteste mittels der Unmittelbarkeit der Bilder erfahren. Doch die suggestive Wirkung der massenmedial disseminierten Bilder bleibt in der unidirektionalen Struktur eingeschlossen, die das Fernsehen auszeichnet. Die ‚Fernsehmacher' besaßen die Deutungshoheit über die Bilder, die an Rezipienten gesendet wurden. Diese unidirektionale Struktur führte auch zu einer Medienkritik der Protestakteure der 1968er Bewegung:

> Die Protestakteure nahmen das Fernsehen als Herrschaftsinstitution und die Berichterstattung als gegen sich gerichtet wahr. Die studentischen Gruppen fühlten sich von den Medien ausgegrenzt und beklagten, dass ihre politischen Inhalte und Forderungen entweder ignoriert, diffamiert oder als Halbstarken-Krawalle heruntergespielt würden. […] Als Konsequenz aus ihrer strikten Ablehnung der in der Bundesrepublik existierenden Öffentlichkeit entwickelte die Studentenbewegung einen Gegenentwurf. Der Begriff der Gegenöffentlichkeit, den sie dafür wählte, machte die Zielsetzung deutlich: Die Protestakteure hatten nicht die Absicht, an der bestehenden Öffentlichkeit teilzuhaben oder auf sie einzuwirken. Es ging ihnen vielmehr darum, eine neue unabhängige Öffentlichkeit zu etablieren, die perspektivisch Freiräume schaffen sollte (Vogel 2013, S. 68).

Stalder (2016) arbeitet heraus, dass die „freiheitsorientierten sozialen Bewegungen der sechziger Jahre begannen, die Massenmedien als Teil des politischen Systems, gegen das sie kämpften, wahrzunehmen" (Stalder 2016, S. 70). Diese Bewegung hin zur Gegenöffentlichkeit fand auch ihren Widerhall in den medientheoretischen Überlegungen ihrer Zeit. Dieser Aspekt wird im Folgenden weiter entfaltet.

Aus medientheoretischer Perspektive weist Angermüller (2013) darauf hin, dass die „Massenmedien […] den Alltag auf eine Weise" (Angermüller 2013, S. 249) durchdringen, „daß sie ihre Repräsentationsobjekte selbst hervorbringen". Die Massenmedien evozieren derart eine systemimmanente Protestkultur, die allein aufgrund ihrer medialen Struktur in der Sphäre des herrschenden Systems bleibt. Das Konzept der Gegenöffentlichkeit geht mit dem Anspruch einher, die ‚Bilder' des eigenen Protests zu produzieren bzw. die Stimme des Protests nicht durch hegemoniale Massenmedien verliehen zu bekommen. Mit der Formulierung des Konzepts der Gegenöffentlichkeit wurde im elektronischen Zeitalter eine kritische Haltung gegenüber Massenmedien etabliert, die sich bis in die Subkulturen des digitalen Zeitalters hinein verfolgen lässt. Aus dieser Perspektive kann eine Genealogie der Medienkritik rekonstruiert werden, die von der Medienkritik der antiautoritären Bewegungen der 1960er Jahre[18] bis hin

18 Diese Medienkritik wiederum hat ihre Vorläufer, so wurde im deutschsprachigen Raum im Zuge der 1968er Bewegungen medientheoretische Überlegungen der Frankfurter Schule aufgenommen und spezifisch ausgedeutet.

zur Hackerzusammenschlüssen wie Anonymous und Plattformen für eine Gegenöffentlichkeit wie Wikileaks reicht.

Mit Bezug auf die kritisch-zweifelnde Dimension postmoderner Erkenntnistheorie wird mit dem Modell der Gegenöffentlichkeit der Ansatz für einen Raum geschaffen, in dem sich kleine Erzählungen von den hegemonialen ‚Bildern' der Metanarrationen absetzen können. Die Gegenöffentlichkeit fungiert aus dieser Perspektive als Freiraum, der die Artikulation postmodernen Protests ermöglicht. Allerdings stößt die Etablierung von Freiheitsräumen durch die unidirektionale Struktur der Massenmedien des elektronischen Zeitalters an ihre Grenzen. Die von Vogel und Stalder herausgearbeitete Kritik von Akteuren der Protestbewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre an der medialen Struktur von Öffentlichkeit, findet ihre Entsprechung in dem von Baudrillard 1972 formulierten „Requiem für die Medien". Ausgangspunkt ist die These, dass die Art und Weise des Umgangs mit Medien eine Metonymie für gesellschaftliche Hierarchiestrukturen darstellt: „Nicht als Vehikel eines Inhalts, sondern durch die Form und die Operation induzieren die Medien ein gesellschaftliches Verhältnis" (Baudrillard 1978, S. 90). Baudrillards Requiem für die Medien ist dabei nicht unbeeinflusst von den politischen Bewegungen der Zeit, wie auch Yeh (2013) betont:

> Betrachtet man die die historische und geografische Lage Baudrillards, so wird deutlich, dass seine theoretische Ausrichtung stark duch die politischen Ereignisse in Frankreich geprägt ist. Insbesondere die politischen und sozialen Ereignisse 1968 in Nanterre dominieren sein akademisches Leben und beeinflussen seine Themenauswahl (Yeh 2013, S. 307).

Wie u.a. in Westeutschland und in Nordamerika stellen die 1960er Jahre und 1970er Jahre „eine Zeit des Umbruchs" (Yeh 2013, S. 307) dar. Yeh weist darauf hin, dass die „Massendemonstrationen amerikanischer und westdeutscher Studentenbewegungen zu Beginn des Jahres zum Vorbild französischer Studentengruppen" (Yeh 2013, S. 307, Fußnote) wurden. So sind „[i]nsbesondere die studentischen Proteste des Mai 1968 in Frankreich […] ein entscheidender historischer und politischer Einschnitt für Baudrillard" (Yeh 2013, S. 307f.). Diese studentischen Proteste finden den Höhepunkt „in der Besetzung von Verwaltungsgebäuden, der Schließung der Universität, gewaltsamen Konflikten mit der Polizei sowie Festnahmen und Inhaftierung von Studenten, die auch eine allgemeine Empörung in der Bevölkerung hervorrufen" (Yeh 2013, S. 308).

Baudrillards Theoriebildung ist zu der Zeit der Entstehung des „Requiems für die Medien" durch diese gesellschaftlichen Auseinandersetzungen geprägt. So befasst er „sich mit den Massenprotesten und der Rolle der Medien im Kontext der Maiunruhen ausführlich in ‚Requiem für die Medien'" (Yeh 2013, S. 308). Baudrillard selbst hält fest, dass „[m]an […] einwenden" (Baudrillard 1978, S. 95) könnte, dass „die Massenmedien […] im Mai´68 durchaus eine Rolle gespielt" (ebenda) hätten und dass Massenmedien wie das Radio „spontan die revolutionäre Bewegung verstärkten. Zumindest einen Moment lang hätten sie sich (unfreiwillig) gegen die Macht gekehrt" (ebenda). Aus einer solchen Perspektive scheint „[a]lles dafür zu sprechen, an einen subversiven Einfluß der Medien während jener Zeit zu glauben. Radios im französisch-sprachigen Ausland

und Zeitungen haben der studentischen Aktion überall Widerhall verschafft“ (Baudrillard 1978, S. 95f.). Baudrillard teilt eine solche Perspektive nicht. Die mediale Aufmerksamkeit der studentischen Proteste versteht Baudrillard nicht als die Möglichkeit einer (Gegen-)Öffentlichkeit, sondern sieht in der medialen Öffentlichkeit, die über die Studentenproteste berichtet, nicht mehr als eine mediale Reproduktion des nicht demokratischen Herrschaftsverhältnisses, gegen das sich die Studierenden des Mai 1968 protestierend auflehnen. Baudrillards medientheoretische Überlegungen, die er in seiner „Kampfschrift“ (Engell 2012, S. 72) formuliert, weisen aus dieser Perspektive herrschaftskritische Implikationen auf: So repräsentiert die unidirektionale Struktur des Fernsehens auf medialer Ebene metonymisch die autoritären gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse. Nach Baudrillard – „der mit Fug und Recht als Wegbereiter der Postmodernismusdiskussion gelten kann“ (Angermüller 2017, S. 149) – sind die „Massenmedien […] dadurch charakterisiert, dass sie anti-mediatorisch sind, intransitiv, dadurch, daß sie Nicht-Kommunikation fabrizieren“ (Baudrillard 1978, S. 91). Baudrillard grenzt sich im Zuge seiner medientheoretischen Reflexionen kritisch von Enzenbergers „Baukasten zu einer Theorie der Medien“ ab, die wiederum von Bertolt Brechts Radiotheorie beeinflusst wurde. Enzensberger plädierte 1970 dafür, dass sich der Empfänger durch Medienaneignung eine Stimme verleihen und so zum Sender aufwerfen soll. Hierdurch soll eine Medienpraxis realisiert werden, die einen hegemonial-ideologischen Effekt von Massenmedien unterläuft. Anstatt, dass ein Sender eine Masse an Individuen erreicht, sendet eine Masse von Individuen (revolutionäre) Inhalte. Gemäß Baudrillard würde eine solche Konstruktion, in der der Empfänger zum Sender wird, innerhalb der unidirektionalen Struktur der (Massen-)Medien lediglich eine Akzentverschiebung bedeuten: Ein anderer Akteur ‚sendet‘ Inhalte zu anderen ‚Empfängern‘. Eine dialogische Dynamik, ein verstehendes, erkenntniskritisches Eingehen auf Dialogpartner wird derart nicht realisiert. Eine zentrale These Baudrillards besteht demnach darin, „Kommunikation als Austausch“ (Baudrillard 1978, S. 91) zu verstehen. Kommunikation wird, „als reziprok[er] Raum von Rede und Antwort“ (ebenda) definiert. Eine solche dialogische Struktur lässt sich nicht durch die unidirektionale Struktur von Massenmedien realisieren: „[D]ie Medien sind dasjenige, welche die Antwort für immer untersagt“ (ebenda). Wird dieser Gedanke weitergeführt, so ermöglichen Massenmedien des elektronischen Zeitalters wie Radio und Fernsehen keine Kommunikation im Sinne eines dialogischen Austauschs. Gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen manifestieren sich metonymisch in den Zugängen zu Medien: So gehört „die Macht […] demjenigen, der zu geben vermag und dem nicht zurückgegeben werden kann. Geben, und zwar in der Weise, daß einem nicht zurückgegeben werden kann, das heißt den Tausch zum eigenen Vorteil zu durchbrechen und ein Monopol aufzurichten“ (Baudrillard 1978, S. 91, H.i.O.). Demnach – und dies ist eine entscheidende Differenz zu Enzensberger – ist es für Baudrillard nicht ausreichend, dass alle im Besitz von Medien sind, um einen Demokratisierungsprozess in Gang zu setzen:

> Als ob der Besitz eines Fernsehapparates oder einer Kamera eine neue Möglichkeit der Bewegung und des Austausches eröffnete. Doch wohl nicht mehr als der Besitz eines Eisschranks oder eines Toasters. Auf einen funktionalen Gegenstand kann es keine Antwort geben: seine Funktion besteht darin, integrierte Rede zu sein, der bereits geantwortet, entsprochen worden ist und die keinen Platz läßt für ein Spiel mit einem reziproken Einsatz (Baudrillard 1978, S. 93f., H.i.O.).

Vielmehr erfordert Kommunikation aus dieser Perspektive einen „reziproken Raum von Reden und Antwort" (Baudrillard 1978, S. 91, H.i.O.). Allerdings gründet „die gesamte gegenwärtige Architektur der Medien […] sich jedoch auf diese letztere Definition: die Medien sind dasjenige, welches die Antwort für immer untersagt, das, was jeden Tauschprozeß verunmöglicht" (ebenda, H.i.O.). Massenmedien des elektronischen Zeitalters ermöglichen aus dieser Perspektive keine dialogische Kommunikation und können daher strukturell auch kein dialogisches Kommunikationsverhältnis begründen, das postmoderne Kommunikation auszeichnet. „Es ist also eine strategische Illusion, an eine kritische Ver-Wendung der Medien zu glauben. Eine derartige Rede ist heute nur durch die Destruktion als Nicht-Kommunikation" (Baudrillard 1978, S. 101, H.i.O.) denkbar. Solange Kommunikation als Sender-Empfänger-Relation verstanden wird, kann es zu keinem Tausch kommen, da stets jemand aktiv sendet und ein anderer passiv-konsumierend empfängt. Es nicht ausreichend, dass revolutionäre Inhalte gesendet werden, da sie auf medialer Eben die etablierte Herrschaftsstruktur reproduzieren. Durch eine derartige Mediennutzung wird die „Kategorie des ‚Senders' konserviert" (Baudrillard 1978, S. 109). Auch wenn jeder die Möglichkeit hätte zu senden, wird durch das Ausbleiben dialogischen Austauschs „das System der Massenmedien nicht in Frage gestellt" (ebenda).

Postmoderne Kommunikation gründet auf der erkenntnistheoretischen Perspektive, dass in dem dialogischen Verhältnis zwischen kleinen Erzählungen erkenntniskritisch Wahrheitsansprüche geprüft werden. Diese Erkenntnishaltung konstituiert in Konsequenz eine subversive Diversität, die Hegemonialansprüche großer Erzählungen unterläuft. Mit Bezug auf Baudrillard lässt sich folgern, dass mit der postmodernen Bewusstseinshaltung eine spezifische mediale Dimension korrespondiert. Diese mediale Dimension muss ein dialogisches Verhältnis ermöglichen und daher die massenmediale Kommunikationsformen des elektronischen Zeitalters überwinden. Ein Aspekt, auf den auch Yeh (2013) hinweist: „Nicht mehr die moderne Vorstellung einer verlässlichen Beobachtbarkeit sozialen Wandels, sondern die postmoderne Vorstellung der Unbeobachtbarkeit bzw. der Zersplitterung und Multiplizierung von Beobachterperspektiven wird durch die Dimension der Medienkonzepte relevant" (Yeh 2013, S. 86). In Anschluss an Yeh lässt sich die Frage formulieren, ob das Nachdenken über eine postmoderne Kommunikationskonstellation nicht zwangsläufig auf ein Nachdenken über Medien hinausläuft (vgl. Yeh 2013, S. 86)? An diese Überlegung anknüpfend und mit Bezug auf Baudrillards Medienreflexion lassen sich die Diskurse über das Web 2.0 auch als die implizite diskursive Aktualisierung einer dialogisch-partizipativen Kommunikation im Sinne postmoderner Erkenntnis lesen: Durch das Web 2.0 und seine parti-

zipative Struktur wird ein postmoderner dialogischer Kommunikationsprozess ermöglicht – was auch spezifische, über das Internet organisierte Protestpraktiken hervorgebracht hat.

Wenn Baudrillard festhält, dass Tausch bzw. Kommunikation erst durch die Destruktion des Mediums möglich wird (vgl. Baudrillard 1978, S. 104), lässt sich diese Überlegung auf das Web 2.0 anwenden: Web 2.0 Medien ermöglichen die von Baudrillard eingeforderte Destruktion der Sender-Empfänger-Konstellation des elektronischen Zeitalters. Durch die dialogische, partizipatorische Ausrichtung von Web 2.0 Medien wird „das Monopol der Rede gebrochen […], und zwar nicht, um jedem Einzelnen das Wort zu erteilen, sondern damit die Rede ausgetauscht, gegeben und zurückgegeben werden kann" (Baudrillard 1978, S. 92). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich die Position des Medienpädagogen Downes (2005) nachvollziehen, der in der Etablierung des Web 2.0 eine ‚soziale Revolution' sieht: „For all this technology, what is important to recognize is that the emergence of the Web 2.0 is not a technological revolution, it is a social revolution" (Downes 2005, para 2). Die polydirektionale und polyphone Struktur des Web 2.0 ermöglicht auf medialer Ebene die Demokratisierung von Kommunikation, die die Massenmedien des elektronischen Zeitalters untersagen:

> Massenmedien wie das Radio begründen ein Machtverhältnis, ihre Empfänger sind passiv einer *Stimme* ausgeliefert. Die Kommunikation erfolgt hier einseitig. Diese asymmetrische Kommunikation ist keine Kommunikation im eigentlichen Sinne. Sie ähnelt einer Verkündigung. Daher haben solche Massenmedien eine Affinität zur Macht und Herrschaft […] Die digitalen Medien generieren dagegen ein genuin kommunikatives Verhältnis, das heißt, eine symmetrische Kommunikation. Der Empfänger der Information ist gleichzeitig der Sender. In diesem symmetrischen Kommunikationsraum kann man schlecht Machtverhältnisse installieren (Han 2013, S. 58, H.i.O.).

Im Folgenden wird herausgearbeitet, wir durch die partizipativen Möglichkeiten der Web 2.0 Medien digitalbasiert dialogische Kommunikation ermöglicht wird. Diese digitalbasierte dialogische Kommunikation bedingt neue Formen postmodernen Protests *im* und *durch* das Internet. Das Web 2.0 eröffnet folglich den Möglichkeitsraum einer postmodernen Protestkultur des Digitalen.

2.2 Das Web 2.0 als Massenmedium des digitalen Zeitalters

Der Begriff des Web 2.0 gerät seit 2003/2004 vermehrt in den Diskurs. Ausgehend ist eine veränderte Perspektive auf das Internet, gemäß derer sich die Nutzer aktiv in das Internet ‚einschreiben': „Web 2.0 ist die Summe der Bemühungen, das Web kommunikations- und benutzerfreundlicher zu gestalten" (Kantel 2009, S. 11). Wirkmächtig hat der Softwareentwickler Tim O´Reilly, der u.a. die Skriptsprache Perl mit entwickelt hat und 1992 das erste Buch im Internet veröffentlichte, den Begriff in einem Artikel verwendet („What is the Web 2.0?"). Ein Jahr vor Erscheinen des Artikels wurden 2004 erstmal eine sogenannte Web 2.0 Konferenz ausgerichtet, an der auch O´Reillys Verlag O´Reilly Media beteiligt war. Der Begriff des Web 2.0 begann sich zu etablieren und eine diskursive Wirkung zu entfalten. Trotz oder gerade wegen der diskursiven Relevanz ist die Bezeichnung Web 2.0 nicht unumstritten. So wird der Bezeichnung zum

Teil begriffliche Unschärfe vorgeworfen und als Buzzword kritisiert. Dies liegt auch an der Nähe der Begriffsverwendung zu der Fachsprache in der Softwareentwicklung begründet: In der Softwareentwicklung werden durch numerische Zusätze Veränderungen bzw. Weiterentwicklungen eines Programmes markiert. Eine Erhöhung vor dem Komma signalisiert dabei eine grundlegende Veränderung im Vergleich zu der vorangegangenen Version. Münker (2009) weist darauf hin, dass es im Internet einen solch suggerierten „Versionssprung […] allerdings nie gegeben" (Münker 2009, S. 21) hat. Vielmehr liegt eine „Dynamik des Internet[s] seit seinen frühesten Zeiten [darin], daß an diesen vielen Programmen und Techniken von ebenso vielen Programmierern und Technikern auf der ganzen Welt in voneinander unabhängigen Prozessen geforscht und entwickelt wird" (Münker 2009, S. 21). Im Zuge dieser dezentralen und stetigen Auseinandersetzung sowie Entwicklung der technischen Potenziale des Internets verändert sich dieses „kontinuierlich, nicht diskret" (Münker 2009, S. 21). Diese Veränderungen sind dabei nicht auf technologische Änderungen zu reduzieren, sondern betreffen auch die diskursive Deutung des Internets als soziales Phänomen. Dementsprechend arbeitet Lehr (2012) heraus, dass die „die zentralen Eigenschaften" (Lehr 2012, S. 48), die mit dem Begriff Web 2.0 markiert werden, „nicht rein technischer Natur" (ebenda) sind. Vielmehr bewirkt „das Zusammenwirken mehrerer sozialer und technologischer Strömungen und Tools […] eine veränderte Grundauffassung des Internets" (Lehr 2012, S. 48). Das Web 2.0 beschreibt weniger eine gänzlich neue technische Struktur, als vielmehr eine spezifische Form der interaktiven und kollaborativen Nutzung des Internets (und hier v.a. des World Wide Web). Diese veränderte Form der Internetnutzung lässt sich anhand der Kontrastierung eines retrospektiv konstruierten Web 1.0 mit dem Web 2.0 herausarbeiten: Der Begriff des Web 1.0 lässt sich im Rahmen einer solchen Kontrastierung dadurch definieren, dass nur wenige Personen Zugriff auf die Inhalte haben und die Website bearbeiten können. Zugleich können viele Nutzer auf diese Inhalte zugreifen. Das Web 1.0 weist folglich noch die Logik eines tradierten Verständnisses vom Massenmedium im elektronischen Zeitalter auf, wo ein Medium eine Masse an Konsumenten adressiert: „Solange man das Web nur lesen konnte, waren sehr viele Angebote den analogen Massenmedien der Zeitungs- und Fernsehkultur verwandter, als man zunächst vermuten sollte" (Münker 2009, S. 17). Durch das Web 2.0 erhält das Internet eine performative Dimension der Realitätskonstruktion: „Die meisten medialen Umgebungen im Web 2.0 existieren erst, wenn wir sie aktualisieren – und nur, weil wir sie benutzen" (Münker 2009, S. 10). Paradigmatisch zeigt sich dies anhand sogenannter Social Networking Sites (SNS) wie Facebook, Google+ oder Snapchat. Dabei ist festzuhalten, dass „[d]as Web 2.0 […] das Web 1.0 nicht" (Münker 2009, S. 80) ersetzt, vielmehr „tritt es an seine Seite" (ebenda).

Mit dem Web 2.0 wird folglich auch Redefinition des Begriffs des Massenmediums virulent: Richtete sich das Fernsehen als Massenmedium des elektronischen Zeitalters durch eine one to many-Struktur unidirektional aus, so wird spätestens mit der many to many Struktur des Internets ein dialogisches Massenmedium etabliert. Mit der Etablierung des Begriffs des Web 2.0 wird das Internet zum Massenmedium des digitalen

Zeitalters: Potenziell können Massen von Sendern Massen von Empfängern erreichen. Diese Sender können zugleich dialogisch auf die Inhalte reagieren – beispielsweise über eine Kommentarfunktion eines Weblogs, in der gemeinsamen Diskussion von Wikibeiträgen etc.

Das Web 2.0 bedeutet folglich kein Update bzw. eine neue Version des Internets. Vielmehr wurde diskursiv ein Verständnis vom Internet etabliert, das in den polydirektionalen und polyphonen Funktionen von Webtools wie Wikis, Blogs und Social Bookmarking-Anwendungen die mediale Basis für eine kollaborative Generierung von Wissen bietet. Im Zuge dessen wird die Perspektive auf das Internet verändert. Diskursiv wird „[d]as Netz […] von einer Angebotsfläche zu einer Anwendungsumgebung" (Münker 2009, S. 21) umgedeutet. Entscheidend ist dabei die veränderte Rolle der Nutzer, „die nicht mehr nur Nachfrager einer Leistung sind, sondern aktiv zu deren Erstellung beitragen" (Lehr 2012, S. 48). Die partizipatorische Dimension, die die Kulturen des Digitalen definieren, findet im Web 2.0 ihre massenmediale Infrastruktur. Die mit dem Begriff Web 2.0 markierten Änderungen restrukturieren soziale Wirklichkeit, redefinieren soziale Figurationen und führen folglich zu neuen Formen von Selbst-/Weltverhältnissen.

Ein heuristischer Ausgangspunkt, um diese Wirkungen medialer Verschiebungen herauszuarbeiten, stellen erkenntnistheoretische Analysen dar. Durch diese Analysen lässt sich das Verhältnis Individuum/(Um-)Welt im Kontext des medialen Wandels rekonstruieren, der zu einem digitalen Zeitalter führt. Im Rahmen dieser Analysen lassen sich erkenntnistheoretisch fundiert neue Formen der digitalbasierten Wissensgenerierung und des digitalbasierten Protests in den analytischen Blick nehmen.

2.2.1 Erkenntnistheoretische Perspektive auf das Subjekt im medialen Wandel

Als ein Forschungsfeld der Philosophie fragt die Erkenntnistheorie nach den Möglichkeiten und Grenzen von Erkenntnis. Ein zentraler Fokus erkenntnistheoretischer Analysen liegt auf dem Verhältnis erkennendes Subjekt/zu erkennende Welt. Dieses Verhältnis lässt sich auch als erkenntnistheoretische Grundkonstellation verstehen. Im Zuge der Analyse der erkenntnistheoretischen Grundkonstellation gilt es auch herauszuarbeiten, wer oder was Agens des Erkenntnisprozesses ist.

In der neuzeitlichen Erkenntnistheorie wird von Descartes, „dessen Name zum Symbol der modernen, rationalen Weltsicht geronnen ist" (Hartmann 2000, S. 36), das kritische Cogito als Erkenntnisagens identifiziert. Erkenntnis ist Resultat eines strategischen Zweifels: Das Subjekt erkennt sich durch das Infrage-Stellen jeglichen Wissens. Das Ich wird als legitime erkennende Instanz installiert. Das cartesianische Subjekt ist autoreferentiell und entspricht damit der nicht-dialogischen, unidirektionalen Struktur des Buches. Hartmann (2000) hält fest, dass im Zuge Descartes erkenntnistheoretischen Forschens mit den ‚Stichworten' „Verschriftlichung, Universalisierung, Globalisierung […] die Voraussetzung jenes philosophisch[en] Denken[s]" (Hartmann 2000, S. 43) umschrieben werden kann, „das als Wahrheit nur die Resultate eines abstrakten Denkens auf der Grundlage dessen akzeptiert, was ‚klar und deutlich' erkannt werden

kann. Es sind dies aber auch Voraussetzungen, die bereits auf einer funktionierenden Grundlage für intellektuelle Tätigkeiten beruhten: der *Buchkultur*“ (Hartmann 2000, S. 43, H.i.O.). Im innerlichen, reflexiven Selbstbezug manifestiert sich Erkenntnis. Mit der Autoreferentialität als Form valider Erkenntnis ist der rational denkende und handelnde Bürger als zentraler Akteur bürgerlicher Gesellschaft erkenntnistheoretisch etabliert. Auf diesen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Selbstverständnis und erkenntnistheoretischen Analysen gehen auch Adorno und Horkheimer ein, wenn sie festhalten, dass „[d]ie Individuen, die selbst für sich zu sorgen haben, […] das Ich als die Instanz des reflektierenden Vor- und Überblicks“ (Adorno & Horkheimer 1997, S. 106) entwickeln.

Im Lesen und Schreiben konstituieren sich Kulturtechniken, die auf der medialen Struktur der Gutenberg Galaxie basieren und Formen des aktiven bürgerlichen Individuums medial präfigurieren: „Die Lese- und Schreibpraktiken bilden […] einerseits ein autonomes Feld der Bildung und Selbstbeobachtung, zugleich sind sie jedoch eng mit den Aktivitäten bürgerlichen Arbeitens und auch bürgerlicher persönlicher Beziehungen verknüpft“ (Reckwitz 2006, S. 98). Erkenntnistheoretische Analysen sind aus dieser Perspektive auch Effekte der gesellschaftlichen Kontexte, derer sie entstammen. Wie sich das Verständnis von Kultur mit dem gesellschaftlichen Wandel ändert, so wandelt sich auch die Konzeptionalisierung der erkenntnistheoretischen Grundkonstellation erkennendes Subjekt/zu erkennende Welt. Die analytische Aufarbeitung der erkenntnistheoretischen Grundkonstellation ist dabei auch von der medialen Struktur der Welt abhängig, die es zu erkennen gilt. Dieser Aspekt soll im Folgenden anhand des Konzeptes des Autors diskutiert werden.

2.2.2 Der Autor als Erkenntnisagens

Anhand der Funktion des Autors lässt sich paradigmatisch die Verschiebung der Wissensgenerierung durch den medialen Wandel nachzeichnen. Ausgangspunkt ist die These, dass der Autor ein zentrales Merkmal der im Zuge der Gutenberg Galaxis herausgebildeten Buchkultur darstellt. Mit dem Buch als Leitmedium der Gutenberg Galaxis wird auch der Autor als der Schöpfer des Buches relevant: „Wäre der Denker nicht gleichzeitig und buchstäblich im Akt des Denkens ein Autor, sein Projekt verfiele genau jener Kontingenz, die er zu überwinden trachtete“ (Hartmann 2000, S. 44). Durch das Buch ‚schrieb‘ sich die schriftliche Fixierung von Sprache in die kulturelle Landschaft des neuzeitlichen Europas ‚ein‘ bzw. wurde die mediale Grundlage für das anbrechende bürgerliche Zeitalter gelegt: „Der Buchdruck war […] die *neue* Wirklichkeit“ (McLuhan 1968, S. 290, H.i.O.). Die Etablierung des Buchdrucks bedingte dabei einen „Wechsel von einer oralen zu einer visuellen Kultur“ (McLuhan 1968, S. 314). Die bürgerliche Gesellschaft repräsentierte sich über Bücher und focht ihre Selbstverständigungsdiskurse (vgl. Kergel 2011) in Büchern aus. Dies impliziert auch die Existenz einer akademischen Öffentlichkeit, die sich u.a. über die Buchkultur konstituiert:

> Die Welterfahrung dient letztlich nur der Selbsterfahrung, aber unter Bedingungen eines in Ansätzen bereits funktionierenden wissenschaftlichen Publikationswesens, ohne welches die privaten

> Gedanken nichts weiter wären als das, und ganz unmöglich die Neubegründung einer wissenschaftlichen Methode dienen könnten (Hartmann 2000, S. 44).

Die historische Bedeutung des Gutenbergverfahrens ist darin zu sehen, dass der Buchdruck mit beweglichen Metalllettern und Druckerpresse einen tiefgreifenden medialen Wandel hin zur Buchkultur initiierte. So weist Stalder darauf hin, dass „in den ersten beiden Generationen nach Gutenbergs Erfindung des modernen Buchdrucks, also zwischen 1450 und 1500 […] mehr Bücher produziert [wurden] als in den 1000 Jahren zuvor“ (Stalder 2016, S. 102). Durch das Gutenbergverfahren konnten auch größere Schriftwerke kostengünstig in höherer Auflage hergestellt werden. Damit wurde die Voraussetzung für einen breiten Büchermarkt geschaffen. Mit der Verbreitung der Gutenbergtechnik wurde das Buch zunehmend zum Leitmedium und bedingte tiefgreifende kulturelle Änderungen, die von McLuhan mit dem Begriff der Gutenberg Galaxis theoretisch aufgearbeitet wurden.

Gemäß McLuhans Analysen stellt die Buchkultur die mediale Grundlage dar und trägt entscheidend zur überregionalen und breiten Etablierung bürgerlicher Selbstverständigungsdiskurse und kulturellen Identitätskonstruktion bei:

> Wenn sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert ein modernes als bürgerliches Subjekt im Rahmen einer spezifisch bürgerlichen Praxis ausbildet, dann stellen sich die medialen Praktiken im Umgang mit der Schriftlichkeit in der technologischen Form des Buchdrucks, der erst die überregionale Verbreitung von Schriftgütern ermöglicht, d.h. eine spezifisch bürgerlich-moderne Form des Lesens, daneben auch des Schreibens als Übungsziel eines spezifisch bürgerlichen Habitus dar (Reckwitz 2006, S. 98).

Der Individualismus, der bürgerliche Gesellschaft auszeichnet (vgl. Kergel 2013), und der sich auch anhand einer bürgerlichen Lesekultur etablierte, zeigt sich metonymisch in der Rolle des Autors: Der Buchdruck eröffnete dem bürgerlichen Individuum ein mediales Forum, um sich zu artikulieren. Mit dem Buch wurde der Autor als der Erkenntnisinstanz und zugleich als Verfasser des Buches relevant.

In seinem Text „Der Tod des Autors“ (1968), der sechs Jahre nach McLuhans „Gutenberg Galaxis“ veröffentlicht wurde, arbeitet Barthes heraus, wie die Figur des Autors ‚unsere Kultur‘ prägt: „Unsere heutige Kultur beschränkt die Literatur tyrannisch auf den Autor, auf seine Person, seine Geschichte seine Leidenschaften“ (Barthes 2016, S. 186). In dem Feld des Schreibens repräsentiert der Autor die Figur des produktiven/schöpferischen Bürgers – er ist ein Hommes des Lettres.

In seinem Essay „Was ist ein Autor“, das ein Jahr nach der Veröffentlichung von Barthes Text erschien, hält Foucault fest, dass das Individuum diskursiv als produzierendes „Vernunftwesen“ (Foucault 2016, S. 214) gefasst wird. Erkenntnis, Erleben, schöpferische Kraft wird gemäß Foucaults Analysen in das Innere verlagert. So soll es im „Individuum […] einen ‚tiefen‘ Drang geben, schöpferische Kraft, einen ‚Entwurf‘ und das soll der Ursprungsort des Schreibens sein“ (Foucault 2016, S. 214). Foucault verortet die Figur des Autors als einen Effekt einer diskursiven Selbstbestimmung bürgerlicher Kultur. Dementsprechend ist der Autor Teil der „industriellen und bürgerlichen Gesellschaft, des Individualismus und des Privateigentums“ (Foucault 2016, S.

228). Die Relevanz für die kulturellen Selbstverständigungsdiskurse bürgerlicher Gesellschaft effektuiert eine feldübergreifende Wirkung der Figur des Autors. So wird die Bedeutung des Autors u.a. im juristischen Feld virulent. Die Einführung des Urheberrechts ist ein Effekt des Autors und damit eines der Merkmale der Gutenberg Galaxis. Das schöpferische Individuum produziert mit seinem Text ‚Eigen-Tum':

> Mitte des 19. Jahrhunderts war die nationalstaatliche Regelung des Autorrechts bereits vollzogen (in den USA im Jahre 1790, in Frankreich 1793, in Preußen 1837 bzw. dann 1870 im Deutschen Reich). Diese Gesetze waren das Resultat eines Zusammenspiels ästhetischer und rechtlicher Diskurse im 18. Jahrhundert, die den „Autor" ins Zentrum einer neuen Gesetzgebung stellten und ihm während einer limitierten Zeitfrist ökonomische und teilweise auch moralische Rechte auf sein Werk gewährten (Dommann 2008, S. 44).

Neben der rechtlichen Dimension wird die Figur des Autors auch in erkenntnistheoretischen Diskursen aktualisiert. Der Autor repräsentiert als Erkenntnisagens die autoreferentielle Erkenntnis, die Descartes mit dem strategischen Zweifel erkenntnistheoretisch begründet hat. Der Autor ist primär *kein* Autorenkollektiv, sondern *ein* Individuum. Aus der 1. Person Plural wird über (Welt-)Erkenntnisse schriftsprachlich berichtet. Schriftsprache wird zum Medium von Erkenntnis, das erkennende Subjekt zum Autor. Die These des linguistic turns, dass sich *durch* und *in* Sprache Welterfahrung und Welterkenntnis entfaltet, wird durch Descartes´ Inauguration des Cogitos erkenntnistheoretisch antizipiert. Davenport (2006) stellt dementsprechend eine Verbindung zwischen der Sprechakttheorie Austins und der sprachlich manifestierten Setzung des Ich bei Descartes her (vgl. Davenport 2006):

> Descartes` argument depends on the assumption that human speech acts imply agent causation. The self-referential speech act ‚I exist' strikes us irrefutable only because the first-person who is represented in the speech-act is assumed to be the causal agent without whom the speech-act would not be performed. We assume, in short, that it is authentically self-referential (Davenport 2006, S. 132f.).

Das sich im Forum von Sprache selbstreflexiv fassende Subjekt hat die Möglichkeit, mittels zweifelnder Selbstreflexion Eindrücke/Erlebnisse zu verbalisieren und zu analysieren. Hierdurch kann sich das Subjekt erkenntniskritisch zu diesen Eindrücken/Erlebnissen verhalten. Die erkenntniskritische, autoreferentielle Dimension von Erkenntnis ist dabei medial rückgekoppelt. Durch den Akt des Schreibens verobjektiviert der Philosoph als Autor seine auf Zweifel gründenden Erkenntnisse im Buch. Durch diese schreibende Verobjektivierung wird die Innerlichkeit des Philosophen als autoreferentieller Autor begründet und Erkenntnis schriftsprachlich generiert: „Die frühe, bürgerliche Form der Moderne mit ihrer spezifisch bürgerlichen Form des Subjekts, der innenorientierten kognitiv-moralisch-emotionalen Orientierung von Subjektivität, basiert auf der Schriftkultur in der Form des Buchdrucks" (Reckwitz 2006, S. 92). (Schrift-)Sprache als metonymische Repräsentation von verobjektivierter Innerlichkeit wird zum zentralen Medium von Erkenntnis. „Wenn man etwa in der bürgerlichen Kultur ein autobiografisches Bewusstsein des Subjekts konstatiert, dann fragt die praxeologische Perspektive nach den Praktiken des Tagebuchschreibens als einer Aktivität, die

eine solche autobiografische Innerlichkeit befördert“ (Reckwitz 2006, S. 95). Das Buch ist dabei das Medium, in dem sich Sprache schriftsprachlich materialisiert: „Das bürgerliche Schriftlichkeitssubjekt eignet sich Dispositionen an, die für die gesamte bürgerliche Praxis konstitutiv sind: eine kognitive Aufmerksamkeitskonzentration, eine Psychologisierung und affektive Sensibilisierung, schließlich ein moralischer Sinn“ (Reckwitz 2006, S. 98). Durch die Auseinandersetzung mit der Schriftsprache bildet sich „das bürgerliche Subjekt […] als ein innenorientiertes heraus, als ein Subjekt mit einer komplexen Innenwelt“ (ebenda). Diese ‚komplexe Innenwelt‘, die u.a. in der romantischen Ausdrucksästhetik ein epistemologisch-ästhetisches Programm findet, ist „sowohl von kognitiven wie auch moralischen und emotionalen Elementen bevölkert“ (ebenda). Das bürgerliche Subjekt offenbart sich über die Schrift und manifestiert sich in der diskursiven Figur des Autors als bürgerliche Erkenntnisinstanz. Mit der Rolle des Autors, mit dem Buch als Leitmedium der Gutenberg Galaxis und dem Konzept des Autors konstituiert sich medial eine Herrschaftsstruktur zwischen Autor und Leser bzw. Produzent und Rezipient. Der schöpferische Autor erschafft den Text, sein ‚Eigen-Tum‘. Dieses ‚Eigen-Tum‘ wird dem Leser über die Infrastruktur der Buchkultur zugänglich gemacht: „Das Buch als solches kann nur gedruckt […] also Teil der Kommunikation werden, weil es Verlage gibt, die Bücher drucken und in Umlauf bringen, sowie Buchhandlungen und Bibliotheken, über die die Bücher verbreitet werden. Dies ist der technische Pol des Mediums“ (Schwalbe 2011, S. 130). Die unidirektionale Ausrichtung des Buches trennt unhintergehbar zwischen dem Autor und dem Leser. „Der Autor strebt aus der Selbstgenügsamkeit der subjektiven Vernunft ausbrechen zu wollen, mit anderen Worten: er will gelesen werden“ (Hartmann 2000, S. 45). Die Rollentrennung zwischen Autor und Leser manifestiert sich auch im wissenschaftlichen Feld, wenn der wissenschaftliche Autor dem Rezipienten anhand von Publikationen Wissenserkenntnisse mitteilt, die dieser lesend aufnimmt. Das Bild des vor dem Buch sitzenden Studierenden hat eine ikonische Bedeutung erlangt. Das Buch wird ein zentrales Erkenntnismedium, lesend wird sich die Welt angeeignet. Hartmann (2000) weist darauf hin, dass mit McLuhans medientheoretischer Reflexion über das elektronische Zeitalter auch das cartesianische Subjekt herausgefordert ist. Im Zuge des medialen Wandels ändern sich auch die medialen Bedingungen von Erkenntnis und damit auch die Konstituierungs- und Selbstvergewisserungsprozesse des Subjekts: Die cartesianische erkenntnistheoretische Konstellation ist mit dem medialen Wandel einem Transformationsprozess unterworfen: Mit den polydirektionalen und polyphonen Möglichkeiten des Web 2.0 erodiert die Trennung zwischen Autor und Rezipient. Web 2.0 Medien wie kollaborative Schreibprogramme oder Wikis ermöglichen dialogisch-kollaborative Formen von Erkenntnis und Wissensgenerierung. Durch die dialogischen Potenziale des Web 2.0 wird das autoreferentielle Konzept des individuellen Autors als Erkenntnisagens von einer kollektiven Autorschaft abgelöst.

2.2.3 Rhizomorphe Erkenntnis – Wurzelgeflecht statt Baumstruktur

Erkenntnisprozesse *mit* denen und *durch* die sich das Subjekt als Erkenntnisinstanz herausbildet, ändern sich im Zuge medialer Transformationen. Damit ändern sich auch Subjektkonfigurationen bzw. die Art und Weise, wie Selbst-/Weltverhältnisse vom Subjekt im Zuge des Erkenntnisprozesses generiert werden. Im digitalen Zeitalter wird durch digitale Medien medial eine Implosion von Zeit und Raum hergestellt, die zu einer Konstituierung von ‚Echtzeit' führt bzw. Präsenz evoziert:

> Unter den historischen Vorzeichen von Hochleistungsrechnern […] und -datenverbindungen […], die Informationen idealiter mit jener Lichtgeschwindigkeit sammeln, speichern, berechnen und übertragen […] die uns als ‚Echtzeit' erscheint, sind diese überall gleichzeitig verfügbar geworden. Mit dieser Implosion von Raum und Zeit der Informationen in den Rechnern sind gleichzeitig unsere Begriffe von Raum und Zeit explodiert […] Wo jeder Punkt im Cyberspace gleichzeitig von jedem anderen Punkt aus zu erreichen ist, prägen die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Allgegenwart des Zerstreuten unsere Wahrnehmung (Stingelin 2000, S. 17).

Die Implosion von Zeit und Raum, die bereits durch die Bildwelt des elektronischen Zeitalters vorbereiten bzw. vollzogen wurde, scheint durch das Internet radikalisiert und durch die partizipative Dimension der Kulturen des Digitalen handlungs- sowie produktionsorientiert erweitert. Wenn durch das Internet Formen der Selbst-/Weltwahrnehmung medial erweitert werden, ist aus erkenntnistheoretischer Perspektive zu fragen, wie sich vor dem Hintergrund medialer Transformation gesellschaftlicher Wirklichkeit die erkenntnistheoretische Grundkonstellation Subjekt/zu erkennende Welt angemessen konzeptionalisieren lässt?

In den 1960er Jahren und 1970er Jahren, also in einer Zeit, in der die Grundlagen des Internets gelegt wurden und sich Protestbewegungen formierten, wurde u.a. im Kontext poststrukturalistischer Epistemologie ein machtanalytisches Verständnis des erkennenden Subjekts entwickelt: Die cartesianische Figur des autoreferentiell erkennenden Subjekts gerät spätestens mit poststrukturalistischen Subjektkonzepten in die Krise. So dechiffriert beispielsweise Foucault das Subjekt als eine erkenntnistheoretische Konstruktion des bürgerlichen Zeitalters und als Effekt von Machtkonstellationen bzw. Subjektivierungsprozessen. Einen weiteren Ansatzpunkt, die Perspektive auf die erkenntnistheoretische Grundkonstellation zu verrücken, stellt das das Rhizommodell dar, welches Deleuze und Guattari im Kontext der Protestbewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre entwickelten. Als erkenntnistheoretischer Ansatz substituiert das Rhizommodell das autoreferentielle Cogito zugunsten einer kollaborativen Form von Erkenntnis. Anstatt durch einen erkenntniskritischen, zweifelnden Blick auf die Welt, wird Welt durch soziale Interaktion erkannt bzw. konstruiert. Das erkennende Ich löst sich in Wissensnetzen auf, die sich durch multiple Perspektiven auszeichnen. Erkenntnis wird zu einem kollaborativen Prozess, im Zuge dessen Individuen ihre Selbst-/Welterfahrungen aufeinander abgleichen. In diesem Prozess des Abgleichs verschwinden die distinkten Grenzen zwischen den erkennenden Subjekten: Das einzelne Cogito geht in einer Multiplizität der Erkennenden auf. Damit formulieren Deleuze und Guattari eine ‚netzförmige' Erkenntnisstrategie, die analog zu der Hypertextstruktur

dezentral organisiert ist. Um diese Struktur von Erkenntnis analytisch zu fassen, greifen Deleuze und Guattari auf das Rhizom als Metapher für eine Form dezentraler Wissensorganisation zurück. Die Autoren formulierten damit einen Ansatz der „[i]n der französischen sowie in der deutschen Subkultur eine regelrechte *Rhizomanie*" (Hartmann 2000, S. 299, H.i.O) auslöste und „bis heute für das prägend ist, was man den Netzdiskurs nennen kann" (ebenda). Ott (2005) weist darauf hin, dass die von Deleuze zusammen mit Guattari vollzogene erkenntnistheoretische Neuausrichtung auch durch die „Ereignisse des Mai 1968" geprägt ist. „Die politischen Ereignisse" führten eine „stärkere[n] Einbeziehung des politischen Feldes" (Ott 2005, S. 97) mit sich. Die Kritik an taxonomischen Ordnungen und das Gegenmodell des Rhizoms sind demzufolge auch machtanalytische und herrschaftskritische Implikationen inhärent. Wenn Baudrillard festhält, dass sich gesellschaftliche Machstrukturen auch in der medialen Organisation bzw. in der Art und Weise des Umgangs mit Medien metonymisch manifestieren, so wird eine analoge Überlegung von Deleuze und Guattari auf dem Feld der erkenntnistheoretischen Reflexion aktualisiert: Das Rhizom stellt eine Organisationsform dar, die aus gesellschaftskritischer Perspektive gelesen, zentralisierenden Formen gesellschaftlicher Organisation das Modell einer dezentralen, anarchisch-assoziativen Organisationsform entgegenhält. Diese Kritik an zentralisierenden Organisationsformen lässt sich auch an der Wahl der Metapher des Rhizoms ablesen. Deleuze und Guattari entlehnen das Wort Rhizom aus der Biologie, wo es ein Wurzelgeflecht bezeichnet. Dabei sind „Wurzel und Trieb nicht unterscheidbar" (Hartmann 2000, S. 301). Das Wurzelgeflecht ist nicht durch Hierarchien und taxonomische Ordnungen bestimmt, sondern durch eine strukturelle Flexibilität: „Es ist vielleicht eine der wichtigsten Eigenschaften des Rhizoms, immer vielfältige Zugangsmöglichkeiten zu bieten" (Deleuze & Guattari 1992, S. 24). Diese Überlegungen zu einer rhizomatischen Organisationsstruktur lässt sich auch auf den Prozess der Wissensorganisation übertragen: Rhizomatisch strukturiertes Wissen wird konstruiert, in dem Informationen in Bezug zueinander gesetzt werden. Das In-Beziehung-Setzen generiert dabei *nicht* eine finale hierarchische bzw. taxonomische Wissensordnung. Vielmehr sind Zuordnungen Teil eines flexiblen Prozesses. Informationen lassen sich stets in neue Kontexte setzen, wodurch neues Wissen generiert wird: „Ein Rhizom kann jeder Stelle unterbrochen oder zerrissen werden, es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort. Man kann mit Ameisen nicht fertigwerden, weil sie ein Tierrhizom bilden, das sich auch dann wieder bildet, wenn sein größter Teil zerstört ist" (Deleuze & Guattari 1992, S. 19).

Rhizomatische Erkenntnis ist eine ephemere Erkenntnis im ständigen Werden: „Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc.; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen" (Deleuze & Guattari 1992, S. 19). Um diese Form der rhizomatischen Wissensgenerierung bzw. Wissensorganisation analytisch herauszuarbeiten, grenzen Deleuze und Guattari das Rhizommodell von dem Modell des Wissens-

baums ab. Als Metapher bezeichnet der Wissensbaum taxonomische Formen der Wissensorganisation, die sich beispielsweise bei Stammbäumen finden lässt, die Verwandtschaftsverhältnisse abbilden.

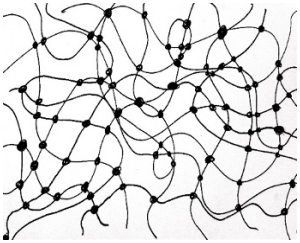


Abbildung 4: Visualisierung einer Rhizomstruktur. Stabile taxonomische Ordnungen werden durch, sich in Bewegung befindliche, Querverbindungen unmöglich gemacht (eigene Zeichnung).

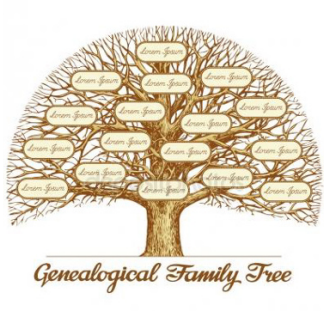


Abbildung 5: Die Äste symbolsieren die Kategorien. Die Verästelung eines Baumes repräsentiert in dieser Metaphorik die Kategorien und Subkategorien einer taxonomischen Ordnung.[19]

Signifikant für Wissensbäume sind Klassifikationen, die durch Kategorien und Unterkategorien gekennzeichnet sind und derart eine Wissensordnung konstituieren. Zuordnung vollziehen sich auf Grundlage einer dichotomischen Unterscheidung. Jedes Element ist einer Ordnungsebene bzw. einer Position im Wissensbaum zugeordnet. Ein Element kann nicht mehrere Positionen im Organisationsgefüge eines Wissensbaums besitzen. Wird davon ausgegangen, dass Wissensorganisationsprozesse auch ein Verständnis von Gesellschaft performativ konstruieren bzw. reproduzieren, kann der Wissensbaum als Metapher für ein hierarchisch ausdefiniertes Verständnis von Welt/Ge-

19 Quelle:https://st2.depositphotos.com/1496387/11229/v/950/depositphotos_112290586-stock-illustration-vintage-genealogical-family-tree-leafless.jpg, zuletzt zugegriffen: 14. Oktober 2017.

sellschaft gelesen werden. Ein solches Verständnis wird durch rhizomatische Perspektiven subversiv unterlaufen. So ist eine rhizomatische Form der Wissensorganisation dadurch geprägt, dass mannigfaltige Positionierungen bzw. Querverbindungen möglich sind. Solche „Querverbindungen zwischen differenzierten Linien bringen die Stammbäume durcheinander“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 21), Ordnungen erodieren. Mit Bezug auf die erkenntnistheoretisch orientierten Überlegungen zur postmodernen Unordnung, lassen sich rhizomatische Erkenntnisprozesse als postmoderne Erkenntnisprozesse der Unordnung begreifen. Das Rhizom dekonstruiert hierarchische Ordnungen, die sich auch als Ordnungsmodelle von Metanarrationen lesen lassen. Aus dieser Perspektive sind Metanarrationen kohärente Gebilde, was eine totalisierend taxonomisch organisierte Ordnung der Dinge bedarf. Wird dieser Gedanke weitergeführt, ergibt sich daraus die Konsequenz, dass jedes Element seinen Platz im Gesamtgefüge der Metanarration hat. Metanarrationen lassen nichts Fremdes zu, sondern machen sich das Fremde zu eigen und weisen ihm einen Platz in dem ihm eigenen Bedeutungsgefüge zu (diese Subsumtionslogik ist auch ein Merkmal von Integrationsdiskursen).

Vor dem Hintergrund postmoderner Erkenntnistheorie kann das Rhizommodell als ein Gegenentwurf zu den vereinheitlichen totalisierenden Tendenzen von Metanarrationen verstanden werden: So wie die Pluralität kleiner Erzählungen einen pluralen Zugang zu Wirklichkeitserfahrungen gibt bzw. verschiedene Formen der Wirklichkeitskonstruktion ermöglichen, so beschreibt das Rhizom ein Wissensorganisationsmodell, das ebenfalls über eine Pluralität von Wissenszugängen geprägt ist. Demgemäß ist es „vielleicht eine der wichtigsten Eigenschaften des Rhizoms, immer vielfältige Zugangsmöglichkeiten zu bieten“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 24). Diesen Überlegungen zu verschiedenen Zugangsmöglichkeiten folgt auch die Organisation des Buches „Tausend Plateaus“, im Rahmen dessen Guattari und Deleuze 1980 ihr rhizomatisches Erkenntnismodell entfalten. So verabschieden Deleuze und Guattari das Konzept des singulären Autors. Dabei steht das Rhizom als Metapher für eine kollaborative, nicht-hierarchische und nicht-taxonomische Form von Erkenntnis: Signalisiert das Baummodell eine Statik der hierarchischen Form der Wissensorganisation, bildet die Unabschließbarkeit sowie strukturelle Offenheit des Rhizomes eine infinite Dynamik von kollaborativen Wissensgenerierungsprozessen ab: „In Rhizomen gibt es Baum- und Wurzelstrukturen, aber umgekehrt kann auch der Zweig eines Baumes oder der Teil einer Wurzel beginnen, rhizomartige Knospen zu treiben“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 27). Diese rhizomatische Form der Wissensgenerierung wird von Deleuze und Guattari zu einer Erkenntnishaltung ausgeweitet, die sie mit dem Adjektiv ‚rhizomorph‘ fassen:

> Rhizomorph sein bedeutet, Stränge und Fasern zu produzieren, die so aussehen wie Wurzeln oder sich vielmehr mit ihnen verbinden, indem sie, selbst auf die Gefahr hin, daß ein neuer, ungewöhnlicher Gebrauch von ihnen gemacht wird, in den Stamm eindringen. Wir sind des Baumes überdrüssig geworden. Wir dürfen nicht mehr an Bäume, an große und kleine Wurzeln glauben, wir haben zu sehr darunter gelitten. Die ganze baumförmige Kultur beruht auf ihnen, von der Biologie bis hin zur Linguistik. Schön, politisch und liebevoll sind nur unterirdische Stränge und Luftwurzeln, der Wildwuchs und das Rhizom (Deleuze & Guattari 1992, S. 27).

Die rhizomorphe Erkenntnishaltung dekonstruiert gemäß Deleuze und Guattari die linearen Strukturen des Buches. So begreifen auch Deleuze und Guattari ihr eigenes Buch „Tausend Plateaus“ nicht als homogen, sondern als rhizomatisch strukturiert. Diese Struktur bildet sich auch im Schreibprozess ab das nicht von einem Autor, sondern von einem ‚Wir‘ geschrieben wird: „Wir schreiben dieses Buch wie ein Rhizom“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 37). Anstatt einer durchkomponierten Struktur – „Ein Buch […] das aus Kapiteln besteht, hat seine Höhe- und Schlußpunkte“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 37) – schreiben Deleuze und Guattari ein Buch, das aus ‚Plateaus‘ besteht. Dabei bezeichnen Deleuze und Guattari „jede Mannigfaltigkeit als ‚Plateau‘, die mit anderen Mannigfaltigkeiten durch äußerst feine unterirdische Stränge verbunden werden kann, so daß ein Rhizom entstehen und sich ausbreiten kann“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 37). Im Sinne einer Inhalt-Form-Verknüpfung ist das Buch „Tausend Plateaus“ folglich so konzipiert, dass es non-linear rezipiert werden kann. Dabei ist das Buch erkenntnisoffen, die Sinnkonstruktion ist dem Leser überlasen. „Ein Buch hat weder ein Objekt noch ein Subjekt, es besteht aus verschiedenen geformten Materien, aus den unterschiedlichsten Daten und Geschwindigkeiten“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 13). Damit wird die Machtrelation Autor/Leser redefiniert. Der Autor liefert nicht eine lineare, abgeschlossene Argumentationskette. Vielmehr ist es an dem Leser, dem Buch eine Sinnstruktur zu verleihen. Dieser dezentralen Struktur und Dezentrierung des Autors entspricht eine Form der non-linearen bzw. rhizomorphen Rezeption: „Jedes Plateau kann von jeder beliebigen Stelle aus gelesen und mit jeden anderen in Beziehung gesetzt werden“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 37). Diese Form des Buchs, bei dem der Leser an jeder Stelle in das Buch ‚eintauchen‘ kann, bricht mit einer „diskursiven Linearität“ (Hartmann 2000, S. 299), die die Lesestruktur der Guttenberg Galaxie auszeichnet. Der Leser stellt in einem solchen non-linearen Verständnis von der Struktur des Buches den Steppunkt dar, der durch ein In-Beziehung-Setzen von Plateaus das Buch im Zuge der Konstruktion erst konstituiert. Entsprechend dieser Inthronisierung des Lesers ist das rhizomorphe Buch deutungsoffen konzipiert: „Wie bei allen anderen Dingen gibt es auch in einem Buch gliedernde oder segmentierende Linien, Schichten oder Territorien; aber auch Fluchtlinien, Bewegungen, die die Territorialisierung und Schichtung auflösen“ (Guattari & Deleuze 1992, S. 13).

Deleuze und Guattari schreiben ein rhizomatisches Buch, das sich als eine Konsequenz von Barthes Überlegungen zum ‚Tod des Autors‘ lesen lässt: Barthes dekonstruiert die Relation Autor/Leser, indem er den Leser als eigentlichen Textkonstituenten definiert und damit die „Herrschaft des *Autors*“ (Barthes 2016, S. 191, H.i.O.) subversiv unterläuft:

> Der Leser ist der Raum, in dem sich alle Zitate, aus denen sich eine Schrift zusammensetzt, einschreiben, ohne dass ein einziges verloren ginge. Die Einheit eines Textes liegt nicht in seinem Ursprung, sondern in seinem Zielpunkt – wobei dieser Zielpunkt nicht mehr länger als eine Person verstanden werden kann […] Er ist nur der *Jemand*, der in einem einzigen Feld alle Spuren vereinigt, aus denen sich das Geschriebene zusammensetzt (Barthes 2016, S. 192, H.i.O.).

Der Text wird als solcher erst vom Rezipienten konstituiert, der ihn als Leser mit Bedeutung auflädt. Im Prozess dieser Bedeutungsgenerierung fließen andere Texte mit ein, die quasi den Verständnishorizont bilden, vor dem ein neuer Text rezipiert und damit interpretiert wird. Der Leser fungiert als Knotenpunkt verschiedener Texte. Wenn der Leser wiederum selbst einen Text verfasst, so fließt der Verständnishintergrund, der durch die rezipierten Texte entsteht, mit ein. Ein Text enthält demnach intertextuelle Referenzen,

- die vom Autor im Prozess des Schreibens in den entstehenden Text gelegt werden und
- die vom Leser im Prozess der Rezeption in den Text gelegt werden.

Eine Konsequenz dieser doppelten Intertextualität besteht darin, dass der Text keine geschlossene Sinneinheit darstellt, sondern sich mit Bezug auf Deleuze und Guattari als Rhizomstruktur rekonstruieren lässt. Die Überschneidungen bzw. die Knotenpunkte sind die Leser, die im Akt der Rezeptionen einen Text konstituieren. Das Buch als Objekt löst sich in rhizomatischen Strukturen auf: „Deshalb hat ein Buch auch kein Objekt. Als Gefüge besteht es selber nur in Verbindungen mit anderen Gefügen“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 13). Diese Infinität des Buches, die Deleuze und Guattari epistemologisch entwickeln und die Barthes rezeptionstheoretisch aufarbeitet, findet seine mediale Entsprechung in der sogenannten ‚Remix- und Mash up-Culture´, die sich im Zuge der kommunikativen Möglichkeiten des Web 2.0 etabliert und die mit dem Creative Common Ansatz ein passendes Lizenzmodell findet.

Der Leser wird zum Autor, schreibt das Buch weiter und damit um. Das Buch als abgeschlossene Wissensentität erodiert in der ephemeren dialogischen Struktur des Web 2.0. Mit der Auflösung der linearen Struktur des Buches geht die Auflösung des cartesianischen Cogitos zugunsten kollaborativer Erkenntnis einher: Die soziale Praxis löst sich von einer Fixierung des Individuums. Damit erodiert auch die ontologische Differenz zwischen Autor und Leser: „Der Baum ist Filiation, aber das Rhizom ist Allianz“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 41). Das cartesianische autoreflexive Cogito geht in einer kollaborative Erkenntnishaltung auf. Diese Neufassung des Erkenntnissubjekts hat Raulet bereits 1988 mit Bezug die dezentrale Struktur ‚neuer Technologien‘ konzeptionalisiert: „Das Subjekt ist schon lange nicht mehr das konstitutive Zentrum des Anschauungsraums; die synthetische Bilderproduktion und, grundsätzlicher noch, die Kommunikationsnetze haben seine privilegierte Stellung untergraben“ (Raulet 1988, S. 180). Raulet nimmt dabei auf die Dekonstruktion des Subjekts im Kontext poststrukturalistischer Epistemologie Bezug, wenn er zu der Infrage-Stellung des Subjekts als Erkenntnisagens festhält, dass „[v]or etwa zwanzig Jahren […] man daraus den Schluß gezogen [hätte], daß die *Struktur* Subjekt ist. Der Schluß gilt noch, er muß aber auf die absehbaren Effekte der neuen Informations- bzw. Kommunikationstechnologien hin zugespitzt werden“ (Raulet 1988, S. 180, H.i.O.). Es wird von Raulet eine Erkenntnisdynamik formuliert, die auf erkenntnistheoretischer Ebene die Instanität der von Han

formulierten Hyperkultur entspricht: „Die Vernetzung und die allgemeine Vertauschbarkeit, die die lokalen Bindungen auflösen, erlauben sie nur noch in Form momentaner, schwebender Identitäten, vereinzelter und vervielfältigter Sprachspiele, unvorhersehbarer Begegnungen“ (Raulet 1988, S. 180). Was Raulet hier beschreibt, lässt sich auch als ephemere Struktur einer dezentrierten, rhizomorphen Erkenntnishaltung lesen. Die Begegnungen stellen in dieser Lesart Knotenpunkte dar, die eine dialogisch-kollaborative Form der Wissensproduktion ermöglichen. Demgemäß sprechen Deleuze und Guattari von „kollektive[n] Gefüge[n] der Äußerung“ (Deleuze & Guattari 1992, S. 38). Dieses kollektive Gefüge der Äußerung findet in dem Modell des Hypertextes seine infrastrukturelle Entsprechung.

2.2.4 Hypertext und Memex – Strukturen des nicht-linearen Denkens

Die poststrukturalistische Aufwertung des Lesers vom passiven Wissenskonsumenten zum aktiven Wissensproduzenten findet durch das Web 2.0 eine mediale Infrastruktur. Die Potenziale des Web 2.0 ermöglichen es, das unidirektionale Herrschaftsverhältnis der Buchkultur hin zu einem partizipativen Dialog zu transzendieren. Dieser Wandlungsprozess ist auch durch einen Verlust von der Linearität geprägt, die durch die Buchkultur etabliert wurde. Die syntagmatische Struktur der Schriftsprache konstituiert einen linearen Erkenntnisweg logischer Argumentation und materialisiert sich im Buch, das von links nach rechts linear rezipiert wird. Die rhizomatische Struktur der Textrezeption und Wissensproduktion findet dagegen seine mediale Entsprechung in der dezentralen Struktur des Internets. Stingelin (2000) wies bereits vor der Etablierung des Begriffs des Web 2.0 auf die Passung zwischen Deleuzes und Guattaris Epistemologie mit der dezentralen Struktur des Internets hin:

> Die Poetik des Rhizoms liest sich retrospektiv nicht nur wie eine Vorwegnahme der Bewegungsfreiheit in Raum und Zeit, die im Cyberspace technisch implementiert wird […] Das Internet erscheint aus dieser Perspektive geradezu eine Epiphanie der Philosophie von Deleuze und Guattari zu sein. Die philosophischsten unter den Cybernauten navigieren in ihrem Selbstverständnis denn auch durch das vielfältig verschlungene Raum/Zeit-Kontinuum des Cyberspace, indem sie sich mit Hilfe von Konzepten aus Mille plateux orientieren. Hier wie dort verbinden ‚das Nächstliegende und das Entfernteste‘ die Allgegenwärtigkeit und die Gleichzeitigkeit, Ubiquität und Simultanität. Wie das Internet, das ein Netz der Netze ist, besteht Mille plateux als Gefüge (agencement) als Verknüpfung, selber nur in Verbindung mit anderen Gefügen (Stingelin 2000, S. 19f.).

Die Strukturanalogie zwischen Rhizom und der many to many Kommunikationsstruktur des Internets kann paradigmatisch am Hypertext festgemacht werden. Der Hypertext lässt sich als netzartige Struktur verstehen, die Informationen/Objekte durch Querverweise (Hyperlinks) miteinander verknüpft (Hypertext-Knoten): „‚Hypertext‘ bedeutet lediglich, dass innerhalb eines Textdokuments eine Verknüpfung mit einem anderen Dokument angelegt ist, welches über ‚Links‘ an einem anderen Speicherort abgerufen werden kann (ähnlich der klassischen Fußnote, die auf Inhalte außerhalb des vorliegenden Texts verweist“ (Hartmann 2006, S. 178). Der Hypertext ermöglicht nicht-line-

are „Sprünge zwischen den Verweisen“ (Kirpal & Vogel 2016, S. 143), die sich über einen Computer schnell ausführen lassen. Die Inhaltsdarstellung ist dabei von einer multimodalen Verflechtung von Schrift, Bild, Video und Ton geprägt, die typisch für den Hypertext ist. „Die computergestützte Schrift entfernt sich in Hyperlinks und Suchfunktion […] von der Linearität“ (Palm 2004, S. 126). Der nonlinearen und multimodalen Struktur des Hypertexts ist auch eine semiotische Dimension zu eigen. Dementsprechend wird der Hypertext zur Metonymie eines non-linearen, assoziativen Denkens, das subtextuell von der syntagmatischen Struktur der Buchkultur abgegrenzt wird: „Antilinearität ist ein subversives Spannungselement in der linearen Struktur der Schrift“ (Palm 2004, S. 126). Der Hypertext ermöglicht eine rhizomatisch-disruptive Form der Bewegung:

> Wir springen in die Zwischenräume von Texten, stellen die zeitlichen Orientierungen um, konvertieren den Ablauf in Erinnerung in Strukturen, die ihrer eingeschätzten Bedeutung und nicht ihrer Chronologie folgen. Der Hypertext, ein Text der zum komplexen Verweisungsgeflecht von Fremd- und Selbstreferenzen avanciert, wird im digitalen Medium radikalisiert (Palm 2004, S. 126).

Der Hypertextstruktur wird – analog zu Deleuzes und Guattaris Rhizommodell – eine semiotische Dimension verliehen, die hierarchische Herrschaftsstrukturen durch die prozessuale Konstitution von Assoziationen subversiv unterläuft. Der Hypertext ist nicht lediglich eine Struktur, sondern avanciert zum Symbol eines nicht-taxonomischen, nicht-hierarchischen Denkens. So verweist Nelson (1965) auf die assoziative textuelle Struktur des Hypertexts:

> Let me introduce the word „hypertext“ to mean a body of written or pictorial material interconnected in such a complex way, that it could not conveniently be presented or represented on paper. It may contain summaries, or maps of ist contents and their interrelations; it may contain annotations, additions and footnotes from scholars who have examined it (Nelson 1965, S. 96).

1960 gründete Nelson das Projekt Xanadu (benannt nach dem Ort, an dem Kubla Khan ein Lustschloss erbauen ließ). Nelsons Projekt sah ein dezentrales Speicherprojekt vor, bei dem im Sinne einer universalen Bibliothek Dokumente assoziativ miteinander verknüpft werden sollten. Dieses Projekt scheiterte zwar an der Komplexität des Vorhabens. Allerdings lässt sich Nelsons Versuch, eine technische Infrastruktur an die dezentrale, non-lineare Struktur der Wissensorganisation anzupassen, als einen wichtigen konzeptionellen Schritt auf dem Weg interpretieren, der vom elektronischen Zeitalter zum digitalen Zeitalter führt. Dieser Weg ist bereits von anderen vorbereitet worden, Nelsons Ansatz besitzt Tradition: So hat Nelsons Konzept des Hypertexts seine Wurzeln in dem ‚Memex‘ (Memory Extended) Modell. Dieses Modell wurde 1945 in dem Artikel „As we may think“ im Magazin „The Atlantic Monthly“ von Vannevar Bush entwickelt.

Memex stellt eine von Bush erdachte Maschine dar, mit der Wissen gesammelt und organisiert werden kann: „A memex is a device in which an individual stores all his books, records, and communications, and which is mechanized so that it may be consulted with exceeding speed and flexibility“ (Bush 1945, S. 121). Das Memex ermöglicht

eine assoziative Form der Wissensorganisation: „It affords an immediate step, however, to associative indexing, the basic idea of which is a provision whereby any item may be caused at will to select immediately and automatically another“ (Bush 1945, S. 123). Diese Form der assoziativen Indexierung entspricht laut Bush der menschlichen Denkstruktur. Erkenntnistheoretisch verabschiedet Bush, wie Nelson sowie Deleuze und Guattari, ein lineares Denken, das sich mit Bezug auf McLuhan als ein zentrales Merkmal der Buchkultur der Gutenberg Galaxie verstehen lässt:

> The real heart of the matter of selection, however, goes deeper than a lag in the adoption of mechanisms by libraries, or a lack of development of devices for their use. Our ineptitude in getting at the record is largely caused by the artificiality of systems of indexing. When data of any sort are placed in storage, they are filed alphabetically or numerically and information is found (when it is) by tracing it down from subclass to subclass. It can be in only one place, unless duplicates are used; one has to have rules as to which path will locate it, and the rules are cumbersome. Having found one item, moreover, one has to emerge from the system and re-enter on a new path. The human mind does not work that way. It operates by association. With one item in its grasp, it snaps instantly to the next that is suggested by the association of thoughts, in accordance with some intricate web of trails carried by the cells of the brain. It has other characteristics, of course; trails that are not frequently followed are prone to fade, items are not fully permanent, memory is transitory. Yet the speed of action, the intricacy of trails, the detail of mental pictures, is awe-inspiring beyond all else in nature (Bush 1945, S. 121).

Mit Bezug auf den damaligen Stand der Forschung entwirft Bush das Modell einer Memex-Maschine, die als eine Form des Analogrechners Hypertextstrukturen antizipiert, wie sie von Ted Nelson in den 1960ern thematisiert. Dabei wird eine spezifische Erkenntnishaltung konzeptionalisiert, die mit Rückgriff auf Reckwitz als Computer-Subjekt beschrieben werden kann: „Das Computer-Subjekt trainiert sich nun in der Haltung eines ‚user‘, der ein beständiges ‚exploring‘ betreibt: eine nicht abgeschlossene, tentative Suche nach ästhetischen Anregungen, die sich von den Möglichkeiten der Assoziation und Kombination leiten lässt“ (Reckwitz 2006, S. 102). Dieses Computer-Subjekt ist dabei von der ephemeren Struktur durchwoben, die die Kultur des Digitalen auszeichnet: „Im Medium des Computers lernt das Subjekt, beständig Simulationen zu produzieren und mit Simulationen konfrontiert zu werden, die eine Vorläufigkeit und Veränderbarkeit besitzen und verschiedene Versionen durchspielbar machen“ (Reckwitz 2006, S. 103).

Die dezentrale Hypertextstruktur des Internets bzw. des WWW löst auf medialer Ebene poststrukturalistische Überlegungen zum non-linearen Erkenntnisprozess ein. Das Web 2.0 wiederum verknüpft mit dem kollaborativen Potenzial von partizipativen Medien wie Wikis und Blogs diese dezentrale Organisationsstruktur mit einer partizipativen Einbindung des Nutzers. Der Nutzer kann durch Web 2.0 Medien niedrigschwellig Webinhalte erstellen und wird vom reinen Konsument von Webinhalten zum Produzent bzw. ‚Prosumer‘ (vgl. Toffler 1980). Durch diese Öffnung der Internetkommunikation wird ein dialogischer Raum eröffnet, der die von Baudrillard kritisierte unidirektionale Ausrichtung von Medien überwindet. Die dialogische ‚Aktivierung des Internetnutzers‘ findet seine erkenntnistheoretischen Entsprechungen in der von

Barthes sowie von Deleuze und Guattaris geleistete Inthronisierung des Lesers. Die Etablierung eines assoziativen und non-hierarchischen Verständnis von Erkenntnis, das den Akzent weg von der Wissensrezeption hin zur Wissenskonstruktion legt, bedingt ein dezentralisiertes Verständnis von Kommunikationsprozessen. Diskursiv sind diese Überlegungen medientheoretisch und erkenntnistheoretisch zum Teil im Kontext der antiautoritären Bewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre formuliert worden. Dabei werden postmoderne Argumentationsfiguren auf medien- sowie erkenntnistheoretischer Ebene aktualisiert: Das Subjekt gerät in Bewegung; Erkenntnis wird rhizomorph im sozialen Kontext dialogisch generiert. Im Zuge dieses Erkenntnisprozesses werden die Hegemonialansprüche von Metanarrationen subversiv unterlaufen. Mit einer solchen Konzeption von Erkenntnis erodiert eine tradierte erkenntnistheoretische Perspektivierung, in der die erkenntnistheoretische Grundkonstellation Subjekt/zu erkennende Welt im Sinne einer dichotomen Subjekt/Objekt-Relation modelliert wird. Vielmehr wird in intersubjektiven, rhizomatischen Kommunikationskontexten Wissen über die Welt konstruiert. Formen der Web 2.0 gestützten Wissenskonstruktion im digitalen Zeitalter erscheint eine solche Form der Erkenntnis zu ermöglichen. So wird mit dem Konnektivismus ein Modell vorgelegt, dass die dezentralen, ephemere Wissenskonstruktionsprozesse im digitalen Zeitalter lerntheoretisch aufarbeitet.

2.2.5 Lernkultur im digitalen Zeitalter – Konnektivismus und e-Learning 2.0

Die Möglichkeiten digitalbasierter Interaktion werden auch im pädagogischen Feld diskutiert. So gilt es, die Überlegungen zu einer Form Web 2.0 basierter kollaborativer Erkenntnis im digitalen Zeitalter lerntheoretisch aufzuarbeiten. Paradigmatisch wird dies von Siemens (2004) mit dem Ansatz des Konnektivismus geleistet, der gemäß Siemens eine Lerntheorie für das digitale Zeitalter sein soll:

> Behaviorism, cognitivism, and constructivism are the three broad learning theories most often utilized in the creation of instructional environments. These theories, however, were developed in a time when learning was not impacted through technology. Over the last twenty years, technology has reorganized how we live, how we communicate, and how we learn. Learning needs and theories that describe learning principles and processes, should be reflective of underlying social environments (Siemens 2004, para. 1).

Der Konnektivismus ermöglicht es aus lerntheoretischer Perspektive, Interaktionsprozesse zu beschreiben, die durch Web 2.0 Medien möglich werden. Ein Fokus des Konnektivismus liegt demnach auf den dezentralen Möglichkeiten, die die Anwendungen von Web 2.0 Medien für Lernkontexte eröffnen. Auf die Verbindung des Konnektivismus mit dem Web 2.0 weisen Grünwald et al. (2013) hin, wenn sie feststellen, dass „[d]ie Philosophie des Web 2.0, die das gemeinschaftliche Erstellen von beispielsweise Umgebungen wie Wikis und Foren hervorgebracht hat, […] diverse Facetten des Konnektivismus“ (Grünewald et al. 2013, S. 145) unterstützt.

Gemäß dem Ansatz des Konnektivismus sind Lernprozesse im digitalen Zeitalter dadurch geprägt, dass der Lernende die Möglichkeit hat, an verschiedenen Lerngemeinschaften (z.B. in Wikis, Moocs, Chatrooms etc.) zu partizipieren bzw. an diese

Lerngemeinschaften zu ‚connecten': „In Connectivism, learning occurs when a learner connects to a learning community and feeds information into it" (Şahin 2012, S. 442). Lernen ist im Kontext des Konnektivismus ein selbstgesteuertes Lernen. Die „Freiheit der Lernenden" ermöglicht es, „sich den Inhalt über eigene Lernpfade zu erschließen" (Grünewald et al. 2013, S. 144). Die Bewegungsfreiheit des selbstgesteuerten Lernens wird durch die dezentrale Struktur des Internets eröffnet. Diese dezentrale Struktur bietet de infrastrukturelle Grundlage für ein assoziatives bzw. rhizomorphes bzw. hypertextuelles Lernen. Der Lernprozess entsteht „durch das aktive Herstellen von Verknüpfungen zwischen inhaltlichen, technischen und sozialen Ressourcen. Er basiert demnach auf dem kreativen sozialen Austausch über Themen, die die Teilnehmer selber beeinflussen können" (Grünewald et al. 2013, S. 144). Dieser ‚kreative soziale Austausch' wird medial durch die kollaborativen Potenzialen des Web 2.0 ermöglicht:

> But this is precisely where there is a harmonious join because connectivism, with its deliberate focus on the here-and-now reality of how digital networks support new forms of connections, social relations, and dialogue, provides a sociotechnical frame or set of creative constraints within which contemporary social constructivist activities occur (Ravenscroft 2011, S. 144).

Die von Ravenscroft betonte ‚sozio-technische' Beschreibungen des Lernens führt die many-to-many Struktur des Internets mit Lernstrategien zusammen, die sich mit Bezug auf Bush als ‚assoziativ', mit Bezug auf Deleuze und Guattari als rhizomatisch und mit Bezug auf Nelson als hypertextuell verstehen lassen. Im Sinne der partizipatorischen Dimension der Kulturen des Digitalen ist dabei das selbstgesteuerte Lernen im Konnektivismus auch ein produktions- und handlungsorientiertes Lernen. Das Lernen wird in einen sozialen Kontext verlagert, den Ravenscroft mit Bezug auf sozio-konstruktivistische Ansätze fasst: Im sozialen Kontext wird Wissen konstruiert. Das in der Buchkultur der Guttenberg Galaxie diskursiv etablierte Bild des einzelnen Lerners, der vor dem Buch sitzend Wissen aneignet wird durch digitalbasierte Formen des gemeinschaftlichen Lernens abgelöst. Die handlungs- und produktionsorientierten Implikationen eines Web 2.0 basierten Lernens im digitalen Zeitalter werden von Downes (2005) beschrieben.

Hat Siemens 2004 den Artikel „Connectivism: A Learning Theory for the Digial Age" veröffentlicht, folgte 2005 Downes ebenso wirkmächtiger Aufsatz „e-Learning 2.0". In Anlehnung an den Begriff des Web 2.0 formuliert Downes das Konzept eines ein e-Learning 2.0. Gemäß Downes ist e-Learning 2.0 über die Nutzbarmachung der polydirektionalen sowie polyphonen Potenziale des Web 2.0 für einen selbstgesteuerten Lernprozess im sozialen Kontext definiert. Die Innovationen des Web 2.0 ermöglichen eine, sich auf das Feld des Lernens erstreckende, Prozessinnovation. Diese Prozessinnovation gilt es didaktisch angemessen zu konzeptionalisieren:

> In the future it will be more widely recognized that the learning comes not from the design of learning content but in how it is used. Most e-learning theorists are already there, and are exploring how learning content-whether professionally authored or created by students can be used as the basis for learning activities rather than the conduit for learning content (Downes 2005, para. 37).

Kalz et al. (2007) betonen, dass die „Technologie für Lehr- und Lernzwecke niemals didaktisch neutral“ (Kalz et al. 2007, S. 82) ist. Mit Bezug auf die medientheoretischen Überlegungen Baudrillards und das partizipative bzw. kollaborative Potenzial von Web 2.0 Medien ließe sich das e-Learning 2.0 als ein dialogisches Lernen verstehen. Im Zuge dieses dialogischen Lernens wird Wissen konstruiert anstatt rezipiert: „In a nutshell, what was happening was that the Web was shifting from being a medium, in which information was transmitted and consumed, into being a platform, in which content was created, shared, remixed, repurposed, and passed along“ (Downes 2005, para, 21).

Downes beschreibt mit dem e-Learning 2.0 einen Lernprozess, der durch eine Remix-Culture geprägt ist, die auch für eine neue Form kollektiver Autorschaft des digitalen Zeitalters charakteristisch ist. Das e-Learning 2.0 ist lernkultureller Ausdruck eines Wechsels der Leit- bzw. Massenmedien. Dieser Medienwechsel prägt den Übergang vom elektronischen zum digitalen Zeitalter. Im Zuge dieses Transformationsprozesses erfährt das Internet durch die Etablierung des Web 2.0 eine partizipative Überformung. Diese partizipative Überformung des Internets substituiert eine rezeptive Internetnutzung im Sinne des Web 1.0. Während das Internet im Web 1.0 entsprechend der rezeptiven Struktur etablierter Massenmedien des elektronischen Zeitalters genutzt wurden/wird, etabliert sich mit dem Web 2.0 eine neue Form der partizipativen Mediennutzung und Wissenskonstruktion:

> And what people were doing with the Web was not merely reading books, listening to the radio or watching TV, but having a conversation, with a vocabulary consisting not just of words but of images, video, multimedia and whatever they could get their hands on. And this became, and looked like, and behaved like, a network (Downes 2005, para. 21, H.i.O.).

Als Ergebnis der handlungs- und produktionsorientierten Lernkultur des e-Learning 2.0 steht eine kollaborative Remix-Culture, die medial auf der Infrastruktur des Web 2.0 basiert. Lernorganisation ist überindividuell und nimmt die Gestalt eines Netzwerkes an. Lerntheoretische Modelle wie der Behaviorismus und zu Teilen auch Spielarten des Kognitivismus, die auf das Individuum als Lernsubjekt fokussiert haben (vgl. Kergel 2014), werden durch ein kollaborativ orientiertes Lernverständnis substituiert. Lernen ist dezentral und kollaborativ. Im Laufe ihres Lernprozesses generieren die Lernenden im dialogischen Austausch Inhalte wie Wikibeiträge, Podcasts und Weblogs. Diese Inhalte repräsentieren metonymisch Lernergebnisse konnektivistischer Wissensproduktion. Durch den kollektiven, intertextuellen Charakter dieser Lernergebnisse werden die daran beteiligten bzw. ‚connecteten‘ Lernenden Teil einer digitalbasierten, kollektiven Autorschaft.

Die Dezentrierung durch die mediale Strukturierung von Kommunikation wird u.a. auf medientheoretischer, erkenntnistheoretischer sowie lerntheoretischer Ebene verhandelt. Dabei kommt es zu einer Inthronisierung des Lesers bzw. Lerners, der, eingebunden in digitalbasierte, kollaborative Wissensgenerierungsprozesse, Teil einer kollektive Autorschaft wird. Lernen als kollaborativer Wissensgenerierungsprozess setzt

Dialogfähigkeit voraus. Informationen und Wissensformation müssen im Dialog kritisch geprüft, modifiziert und ggf. falsifiziert werden. Wissen wird dialogisch generiert, was zur einer Öffnung des Textes führt. Diese Öffnung des Textes entspricht auf textueller Ebene der ephemeren Struktur, die die Kulturen des Digitalen auszeichnet und lässt sich mit der Bezeichnung ‚Read and Write Culture' begrifflich fassen.

2.2.6 Read and Write Culture und kollektive Autorschaft als textuelle Instabilität

Ein dezentrales, dialogisches Lernen lässt sich als ein postmodernes Lernen verstehen, da Wissen aus erkenntniskritischer Perspektive performativ in ‚Bewegung' gerät bzw. einem beständigen ‚Remix' unterworfen wird. Derart erstarrt Wissen nicht in festen (Meta-)Narrationen bzw. Wissensformationen. Web 2.0 Medien bieten eine mediale Struktur für ein derartiges postmodernes Lernen.

Mit den Formen kollaborativer Erkenntnis erodiert auch der erkenntnistheoretische Topos des ‚Ich' als erkennendes Subjekt. Anstelle der unhintergehbaren Erkenntnisinstanz des zweifelnden, autoreferentiellen Cogitos tritt der erkenntniskritische Dialog. Im Dialog können multiperspektivisch Wissensformationen hinterfragt werden. Dadurch eröffnen sich neue Perspektiven sowie multiperspektivische Möglichkeiten der Selbst- und Weltdeutung. Kleine Erzählungen können derart generiert werde. Exemplarisch lässt dieser Prozess kollaborativer Wissenskonstruktion anhand des ‚Ideals von Wikipedia´ festmachen:

> Das Ideal von Wikipedia lässt sich wie folgt beschreiben: Jeder, der einen Begriff für beschreibungswürdig hält, kann einen neuen Eintrag generieren und lädt damit alle ein, daran mitzuschreiben. Dadurch, dass mehrere Autoren gleichzeitig an einem Artikel schreiben können, wird unterschiedliches Wissen eingearbeitet und miteinander abgeglichen. Alle Informationen werden in das System eingespeist und stehen allen zur Verfügung. Aufgrund der Tatsache, dass so viele Kenner der Materie wie möglich mitschreiben, kommt die größtmögliche Anzahl von Informationen zusammen (Brandt 2009, S. 8).

Wikipediaartikel entstehen im Idealfall durch kollektive Schreibleistungen; Wissen wird kollaborativ generiert und validiert. Wikipediaartikel lassen sich auch als wissenschaftliche Narrationen verstehen, da sie Realitäten sinnvoll ordnen und intersubjektiv validieren. Dadurch, dass Einträge jederzeit zur Diskussion gestellt und verändert werden können, wird der Raum einer ephemeren kollaborativen Wissenskonstruktion eröffnet. Diese Form der kollaborativen Wissensgenerierung definiert aufgrund ihres partizipativen Ansatzes die Relation Autor/Leser. Analog zu der Implosion von Reit und Raum, eröffnet das Web 2.0 eine Implosion der Relation Autor/Leser: Der Rezipient und der Produzent von Inhalt fallen zusammen. Mit dem Web 2.0 ist eine Kommunikationsstruktur konstituiert, die Barthes semiotische Dekonstruktion des Autors auf medialer Ebene ermöglicht und weiterführt. Weel (2011) sieht in der dialogischen Kommunikationsstruktur, die digitale Medien eröffnen, das Potenzial für eine Demokratisierung der Beziehung zwischen Autor und Leser: „Moreover, the ‚democratisation' of textual production, distribution and consumption creates an entirely new relationship

between author and reader“ (Weel 2011, S. 5). Und auch Lessig (2009), ein Mitbegründer der Creative Commons Initiative, hält fest, dass sich im digitalen Zeitalter eine ‚Read and Write Culture‘ etabliert hat, die sich gezielt von der ‚Read Only Culture‘ abgrenzt. Diese Read and Write Culture konstituiert eine textuelle Instabilität (vgl. Weel 2011), die der ephemeren Struktur der Kulturen des Digitalen entspricht. „The printing press has in the course of time created a (largely unconscious) expectation of stability and permanence of form and content“ (Weel 2011, S. 149). Durch die partizipativen Möglichkeiten des Web 2.0 gerät dieser Text in Bewegung. „Different people can comment on same digital text, giving rise to, for example, various – virtual – combinations of texts and commentaries“ (Weel 2011, S. 158). Der Text entfaltet sich in einem ‚Netz’ von Rezeption und Kommentierung. Spätestens im Akt der Kommentierung erfährt der Text einen Remix. Jeder Leser/Autor ist Element dieses Textes. Ein Text kann von mehreren Lesern rezipiert und kommentiert/Geremixt werden. Die Remix Culture reproduziert performativ eine textuelle Instabilität. Mit dem Text wird auch der Autor ‚instabil‘.

Barthes Stärkung des Lesers im Rahmen der Relation Autor/Leser lässt sich vor dem Hintergrund der polydirektionalen und polyphonen Ausrichtung des Web 2.0 handlungs- und produktionstheoretisch erweitern: Der Leser wird selbst zum Autor. Er konstituiert quasi als Steppunkt den Text. Er liest den Text und verhält sich zu ihm. Im Idealfall kommentiert er den Text, schreibt ihn mit den intertextuellen Bezügen neu, die sich wiederum über den Prozess der Rezeption in den Leser selbst eingeschrieben haben. Der Begriff des Autors lässt sich vor dem Hintergrund dieser Überlegungen perspektivisch durch den Begriff einer kollektiven Autorschaft substituieren. Kollektive Autorschaft verweist dabei auf die Möglichkeiten kollaborativer Wissensproduktion und bedeutet zugleich einen Abschied von der Figur des Autors der Buchkultur der Gutenberg Galaxis. Statt einer hierarchischen Relation zwischen Autor und Leser, die sich aufgrund der unidirektionalen Struktur des Buches konstituiert, ermöglicht die mediale Struktur des Web 2.0 eine dialogbasierte kollektive Autorschaft. Eine solche kollektive Autorschaft lässt sich auch als postmoderne Autorschaft verstehen, da der Text durch eine kritische Reflexion und ein dialogisches Aufeinander beziehen sukzessive generiert wird. Dementsprechend sieht Wandtke (2001) den technischen Wandel hin zu einer Kultur der Digitalität mit der Postmoderne verbunden. Der medialen ephemeren Instabilität des Digitalen entspricht eine neue Form der Autorschaft, die sich im Kontext der Postmoderne entfaltet:

> Während in der Literatur-, Wissenschaft- und Kunstproduktion der Industriegesellschaft die Materialgestaltung (Text, Ton, Bild) an einen materiellen Träger gebunden ist (Papier, Körper, Holz, Marmor etc.) ist die Postmoderne durch das computergesteuerte Internet gekennzeichnet, in der mittels der elektronischen Technologie neue Formen der Materialgestaltung und der Mitteilung der Literatur-, Wissenschafts- und Kunstprodukte als Informationen im virtuellen Kulturraum entstehen (Wandtke 2001, S. 16).

Die Merkmale des Partizipativen und des Ephemeren, die signifikant für die Kulturen des Digitalen sind, aktualisieren sich in der textuellen Instabilität sowie in der kollaborativen Dimension kollektiver Autorschaft. Einschränkend ist zu bedenken, dass das Ideal der kollaborativen Form der Wissensproduktion, die u.a. dem ‚Ideal von Wikipedia' zugrunde liegt, von einer erkenntniskritischen (postmodernen) Haltung seitens der Nutzer ausgeht. Das Ideal von Wikipedia kommt dem erkenntniskritischen Ideal von Wissenschaft nahe. Analog zu einem wissenschaftlichen Erkenntnisskeptizismus werden in Wikipedia Wahrheitsansprüche verhandelt:

> Hinter […] Überarbeitungen und Kritiken steht ein universelles Prinzip von Wissenschaftlichkeit. Jede Disziplin muss die Bereitschaft zur Hinterfragung der eigenen Begriffe aufbringen; die Fähigkeit, Begriffe neu zu definieren und durch Forschungsergebnisse die Nützlichkeit der Neubestimmung zu belegen, ist Ausdruck der Vitalität des betreffenden Faches insgesamt (Hahn 2013, S. 61f.).

Der Optimismus, dass kollaborative Wissensproduktion zu einer fundierten, erkenntniskritischen Wissenskonstruktion führt, wird dabei nicht von allen geteilt. So sieht Lanier (2010) die Gefahr, dass sich durch die kollaborative Wissensproduktion der ‚Mob' zum Herrschaftssubjekt aufwirft, und ‚Durchschnittsmeinungen' konventionalisiert werden. Die Prämisse des erkenntniskritischen Aushandlungsprozesses von Wissen ist Ausdruck des „Vertrauens" (Lanier 2010, para. 3), das „Ultralinke in die Gerechtigkeit von Konsensprozessen haben" (ebenda). Lanier, der u.a. den ersten Avatar entwickelt hat, den Begriff virtual Reality entscheidend prägte und 2014 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, spricht in diesem Kontext von einem ‚digitalen Maoismus', der den Mob unkontrolliert inthronisiert:

> Ein Kollektiv auf Autopilot kann ein grausamer Idiot sein, wie uns die Ausbrüche maoistisch, faschistisch oder religiös geprägter Schwarmgeister immer wieder vorgeführt haben. Es gibt keinen Grund, warum solche gesellschaftlichen Katastrophen in Zukunft nicht auch unter dem Deckmantel technologischer Utopien passieren könnten. Sollten Wikis weiterhin an Einfluss gewinnen, sollte man sie durch jene Mechanismen verbessern, die auch schon in der Welt vor dem Internet recht gut funktioniert haben (Lanier 2010, para. 14).

An dieser Stelle wird ein diskursives Spannungsverhältnis evident, dem die Bewertung digitalbasierter Kollaborationsprozesse ausgesetzt ist. Der Narrationstopos der Masse als unkontrollierte, trieb- bzw. bedürfnisgesteuerte Bewegungsfigur trifft auf ein postsubjektivistisches Konzept des digitalen Schwarms bzw. ‚Schwarmintelligenz'. Der Schwarm wird diskursiv als Widerstandsform gegen bürgerliche Individuationszwänge und Subjektivierungsformen ins Feld geführt. Wie der Blick auf kollaborative Formen der Wissenskonstruktion auch gewertet wird, so lässt sich doch festhalten, dass die Form der Autorschaft zumindest im Feld der diskursiven Auseinandersetzung mit Wissenskonstruktionsprozessen im digitalen Zeitalter eine Bedeutung zukommt. Neben der Problematisierung der ‚digitalen Masse' zwischen Mobdiktatur und Freiheitssymbol lassen sich die Creative Common Lizenzen als ein weiteres Indiz für die medial bedingten Verschiebungen des Konzepts des Autors lesen.

2001 wurde die Organisation Creative Commons in den USA gegründet und ein Lizenzmodell entwickelt, das öffentlich verfügbar gemacht wurde. Durch dieses Lizenzmodell kann der Autor anderen Nutzern niedrigschwellig Nutzungsrechte an seinem Werk einräumen. Das Einräumen der Nutzungsrechte ermöglicht auch, dass sich der Autor explizit damit einverstanden erklärt, dass die von ihm generierten Inhalte bearbeitet und zum Bestandteil neuer Werke werden. Durch die Creative Common Lizensierung wird das Werk ein freier Inhalt, so dass eine kostenlose Nutzung und Weiterverbreitung der Inhalte urheberrechtlich möglich wird. Die Entwicklung freier Inhalte stellt dabei einen Ansatz dar, der aus der Open Resource Bewegung stammt, die sich im Zuge der Internetentwicklung konstituierte.

> Ausgangspunkt der Open Source- bzw. Freien Software-Bewegung war ursprünglich, ein konkurrenzfähiges und besseres Betriebssystem als Alternative zu den Produkten kommerzieller Anbieter (allen voran Microsoft) zu programmieren. Statt dass der Quellcode von ein paar wenigen Programmierern – unter Ausschluss der Öffentlichkeit – geschrieben und fortentwickelt wird, sollte Software in offener und gemeinschaftlicher Weise entstehen (Brandt 2009, S. 8).

Der Open Source Bewegung liegt die „Überzeugung“ (Stalder 2016, S. 270) zugrunde, „dass der freie Zugang zu Daten eine notwendige Bedingung für autonomes Handeln in der Kultur der Digitalität darstellt“ (Stalder 2016, S. 270). So geht die „Praxis des Schaffens von digitalen Gemeinschaftsgütern […] auf die Entstehung der Freien Software Mitte der achtziger Jahre zurück“ (Stalder 2016, S. 252). Seit dieser Zeit hat sich beständig „eine komplexe Landschaft entwickelt, die Softwarecodes als gemeinsame, allen – die die Lizenzbedingungen akzeptieren – gleichermaßen offenstehende Ressourcen kooperativ und nachhaltig bewirtschaftet“ (Stalder 2016, S. 252). Mit Bezug auf die Open Source Bewegung lässt sich kollektive Autorschaft als Teil der frühen Internetkultur verstehen, die sich auch metonymisch in Lizenzmodellen manifestiert: „Um also Open Source-Software überhaupt zu ermöglichen, musste ein spezielles Lizenzsystem entwickelt werden, das es dem Urheber erlaubt, pauschal anderen die Weiternutzung und -bearbeitung zu gewähren“ (Brandt 2009, S. 9). So wurde in den 1980er Jahre Jahren die ‚GNU General Public License‘ (GNU GPL) als allgemeine Veröffentlichungserlaubnis entwickelt. Mit der GNU GPL ist die Idee freier Software auf die Ebene urheberrechtlicher Lizensierung gehoben worden. Mit der GNU GPL wird Nutzern das Recht eingeräumt, lizenzgebührenfrei die betreffende Software zu vervielfältigen, zu bearbeiten und wieder öffentlich zugänglich zu machen.

Das Creative Commons Lizenzmodell steht in der Tradition des Open Source Ansatzes und des GNU GPL Modells: Während der Open Source Ansatz darüber definiert ist, dass der Quelltext einer Software frei zugänglich ist und weiterentwickelt werden kann, ermöglichen Creative Common Lizenzen ähnliche Dynamiken im Bereich der Text-, Video- und Bildbearbeitung. Quelloffen steht für eine Bandbreite von Lizenzen für Software, die gemeinsam haben, dass der Quelltext öffentlich zugänglich ist. Die Anforderungen von Open Source Software gehen über die Lesbarkeit/Verfügbarkeit des Quellprogrammes hinaus, da der Austausch von Ideen für die Weiterentwicklung

der Software eine intendierte Zielsetzung darstellt, die der Öffnung des Quellcodes zugrunde liegt. Das Creative Commons Modell setzt diese Idee fort und überträgt sie auch auf Wissensprodukte/Wissensformationen jenseits der Softwareentwicklung. Über die Jahre wurde das Creative Commons Lizenzmodell stetig weiterentwickelt, so dass zurzeit die Version 3.0 zur Verfügung steht. Dieses Lizenzmodell weist wiederum sechs Unterlizenzen auf, was eine Abstufung der Nutzungskonditionen ermöglicht. Die Abstufung der Nutzungskonditionen reicht von einer vorgeschriebenen unveränderlichen Weitergabe der Inhalte bis zu dem Einräumen der Möglichkeit, das Inhalte weiterverarbeitet bzw. verändert werden dürfen. Generell bleibt im Rahmen dieses Lizenzmodells der Autor als juristische Bezugsperson bestehen, da dieser seinen Namen als Lizenzgeber angeben muss. Dies wird mit der Bezeichnung CC BY markiert, die bei jeder Form der Lizenzierung nach Creative Commons verpflichtend ist. Die Creative Commons Lizenzen lassen sich über die Seite der Creative Commons Initiative mit ein paar Klicks generieren.[20] Der Autor kann im Rahmen des Creative Commons Lizenzmodells untersagen, dass sein Werk bearbeitet, geremixt und dann wieder veröffentlicht wird: CC BY-ND (ND steht hier für Non Derivation). Es ist auch möglich, eine Weitergabe unter den gleichen Bedingungen zu verfügen, die man selbst einräumt: CC BY-SA. Hier steht SA für Share Alike. Wenn beispielsweise ein Werk kostenlos zur Verfügung steht, darf dann im Anschluss kein anderer das Werk kommerziell weiterverbreiten. Die einzelnen Lizenzelemente lassen sich dabei kombinieren, so dass Lizenzmodelle wie CC BY-NC-SA generiert werden können:

- Namensnennung des Autors ist erfordert (CC BY),
- keine kommerzielle Nutzung der Inhalte ist erlaubt (NC) und
- der Inhalt muss so weiterverteilt werden, wir er ursprünglich disseminiert wurde.



Abbildung 6: Durch die ikonografische Symbolik der Creative Commons Lizensierung werden niedrigschwellig Nutzungsrechte jenseits schriftsprachlicher Hürden zugänglich.[21]

20 Vgl. https://creativecommons.org/choose/, zuletzt zugegriffen: 12. Oktober 2017.

21 Quelle: https://www.openaccess.uni-mainz.de/files/2015/08/by-nc-sa.eu_.png, zuletzt zugegriffen: 12. Oktober 2017.

Mit der CC0-Lizenz (Public Domain Dedication) können Lizenzgeber auf alle Rechte verzichten bzw. eine bedingungslose Lizenz vergeben. Ein Werk kann dann kopiert, verändert verbreitet oder anderweitig in die Öffentlichkeit eingebracht werden. Allerdings stellt sich hier die juristische Frage, ob ein Werk derart vom Autor gelöst werden darf.

Das Creative Commons Lizenzmodell kann als ein Ansatz verstanden werden, auf die kollaborativen Dynamiken zu reagieren, welche digitalbasierte Formen der Wissensproduktion ermöglicht. Ein Werk ist nicht mehr finit ‚festgeschrieben', sondern kann unter bestimmten Voraussetzungen der Creative Commons Lizenz weitergeschrieben und distribuiert werden. Auch wenn das Konzept des Autors – ein Phänomen der Gutenberg Galaxie – damit nicht aufgehoben ist, so gerät es doch durch die Möglichkeit der Bearbeitung in Bewegung. Das Creative Commons Modell spiegelt auf der Ebene der Lizenzierung die aufkommende kollektive Autorschaft im digitalen Zeitalter, die sich in Barthes Dekonstruktion des Autors semiotisch im elektronischen Zeitalter bereits angedeutet hat. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive lässt sich festhalten, dass derart symbolisch auf die kollaborative Dimension von Wissensproduktion und die infinite Bewegung von Wissen bzw. auf die transsubjektive Dimension von Wissensgenerierungsprozessen verwiesen wird.

Das Internet liefert durch seine dezentrale Struktur und dialogische Ausrichtung Möglichkeitsräume für einen kollaborativen Wissensgenerierungsprozess, der hin zu einer kollaborativen Autorschaft zu führen vermag. Die erkenntnistheoretischen Verschiebungen durch die mediale Struktur des Internets lassen sich auch an der Diskussion des Internets als Freiheitsraum festmachen. Die im Zuge des Poststrukturalismus vollzogene Dekonstruktion des Subjekts als autonome Erkenntnisinstanz findet hier eine medientheoretisch gebrochene Aktualisierung. Diese Aktualisierung der Dekonstruktion des Subjekts wurde verstärkt im Kontext der Diskussion um den Cyberspace als Freiheitsraum in den 1990er Jahren populär und prägt bis heute die Protestkulturen und Widerstandsformen, die sich im Internet ausbilden. Dieser Aspekt wird im Folgenden diskutiert.

2.3 Cyberworld als Freiheitsraum – ‚The assaignable self becomes fluid´

Im Sinne eines totalitätsorientierten Kulturbegriffs zeichnet sich Kultur darüber aus, wie sich Individuen zur Welt verhalten, wie sie sich die Welt aneignen, diese verstehen, mit ihr umgehen und sie derart verändern bzw. hervorbringen. Mit der Digitalisierung ändert sich diese Welt und damit ändert sich auch die kulturellen Praktiken des Hervorbringens. Um aus kulturtheoretischer Perspektive das Verhältnis Individuum/Digitalisierung zu betrachten, erscheint eine medientheoretisch orientierte Auseinandersetzung mit der Erkenntnisrelation Individuum/Internet relevant: Ist das Internet ein ‚Cyberspace' und damit eine Alternativwelt, in der das Individuum durch digitale Medien eintritt oder lässt sich nicht zwischen einer stofflich-physikalischen Welt und einer ‚virtuellen Welt' trennen?

Spätestens mit der Einführung erster grafikfähiger Webbrowser zu Beginn der1990er Jahre wird das Internet zunehmend Teil von Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung mit dem Internet führt zu der Fragestellung, welche Bedeutung dieser neuen medialen Dimension von Wirklichkeit zukommt bzw. wie kulturelle Bedeutung durch das Internet generiert wird?

Reichert (2013) stellt fest, dass mit der „seit der Mitte der 1990er Jahre einsetzenden Entwicklung von Web-Browsern für grafische Benutzeroberflächen […] das Internet grafisch geworden" (Reichert 2013, S. 29) war. Im Zuge dessen „entstanden emanzipatorische Diskurse zur Vernetzungskultur" (ebenda). Diese Diskurse zur kulturellen Bedeutung des Internets sind dabei an den Entwicklungsstand der medialen Struktur des Internets gebunden. So war zu Beginn der 1990er Jahre bis zur Mitte der 2000er Jahre das Internet vor allem an den Desktop-PC gebunden. Vor dem Desktop-PC sitzend war es möglich, sich in die Welt des Internets einzuwählen. Der Begriff des Cyberspace markiert diese an die Technik gebundene Trennung zwischen der stofflich-physikalischen Welt und der virtuellen Welt des Internets.

Die Bezeichnung Cyberspace stammt von dem Science-Fiction Autor William Gibson, der das Wort Cyberspace in dem 1984 erschienenen Roman ‚Neuroromancer' verwendete. Cyberspace stellt dabei Verbindung aus den Wörtern ‚Cybernetics' und ‚Space' dar. Der Begriff des Cyberspace erscheint dabei als deutungsoffen und bietet eine Projektionsfläche für utopische Besetzungen. Vor dem Hintergrund dieser Deutungsoffenheit erscheint eine letztgültige begriffliche Rahmung des Cyberspace nicht möglich. Auf begrifflicher Ebene manifestiert sich derart die ephemere Dimension, die die Kultur des Digitalen ausmacht:

> Cyberspace ist auch jenseits seiner technisch fragilen Konstruktion vor allem ein diffuser Ort, kategorial schwach definiert, ontologisch unscharf und in seinen phänomenologischen Angeboten für Erlebnis- und Erfahrungshungrige noch höchst bescheiden. Das schafft die besten Voraussetzungen, diesen merkwürdigen Ort mit unzähligen Menschheitsfantasien zu besiedeln, die hier ihre Widerauferstehung bzw. Neubelebung feiern (Palm 2004, S. 59).

Seit Mitte der 1990er Jahre wird der Cyberspace zunehmend diskursiv als Freiheitsraum inszeniert, die Trennung der physikalisch-stofflichen Welt und des Cyberspace wird damit semiotisch codiert. Hartmann (2000) vermutet, dass der „‚gesetzlose' elektronische Raum mit seinen unbeschränkten Freiheiten […] gemeinsam mit der Beschwörung neuer Gemeinschaftlichkeiten wohl ein Phantasma amerikanischen Pioniergeistes" (Hartmann 2000, S. 318) darstellt. Die virtuelle Welt des Internets stellt diskursiv eine Gegenwelt zu den normativen Zwängen der stofflich-physikalischen Welt dar. Paradigmatisch wurde diese diskursive Konstellation von Barlow mit der am 8. Februar 1996 veröffentlichten „A Declaration of the Independence of Cyberspace" aktualisiert. Mit der „Declaration of the Independence of Cyberspace" werden staatliche Zugriffe auf das Internet kritisiert, das als postnationaler und poststaatlicher Freiheitsraum diskursiv inszeniert wird. Konkreter Anlass für die Veröffentlichung der Unabhängigkeitserklärung des Internets war der 1996 von der US-amerikanischen Regie-

rung erlassene ‚Telecommunications Act'. Neben Deregulierungsbeschlüssen im Bereich Funk- und Fernsehen sowie im Bereich der Mobil- und Festnetzgesellschaften enthielt das Gesetz mit dem ‚Communication Decency Act' einen Zusatz, der sich auf Inhalte bezog, die im Internet veröffentlicht werden. Dieser Zusatz sollte es ermöglichen, die Pornografie im Internet stärker zu regulieren bzw. zu kontrollieren, indem u.a. das Einstellen von unanständigem und ‚offensichtlich anstößigen' Inhalten verboten werden wurde. Kritiker problematisierten, dass hierdurch eine Internetzensur realisiert wird. Die „Declaration of the Independence of Cyberspace" wurde von Barlow als Mitbegründer und Vertreter der Electronic Frontier Foundation (EFF) veröffentlicht. Als Vertreter der EFF agierte Barlow als Repräsentant einer NGO, die für Grundrechte der Menschen im Zeitalter des Internets eintritt. Im Rahmen der „Declaration of the Independence of Cyberspace" wird der Cyberspace als Gegenwelt zu den etablierten Machtstrukturen der stofflich-physikalischen Welt inszeniert. So wird die Unabhängigkeitserklärung mit den Worten eröffnet: „Governments of the Industrial World, you weary giants of flesh and steel, I come from Cyberspace, the new home of Mind. On behalf of the future, I ask you of the past to leave us alone. You are not welcome among us. You have no sovereignty where we gather" (Barlow 1996, para. 1). Der postnationalistische Freiheitsraum des Cyberspace wird dabei durch tradierte anarchistische Narrationstopoi aktualisiert, die auf einer dichotomischen Gegenüberstellung zwischen Staat und Gesellschaft basieren:[22]

> We have no elected government, nor are we likely to have one, so I address you with no greater authority than that with which liberty itself always speaks. I declare the global social space we are building to be naturally independent of the tyrannies you seek to impose on us. You have no moral right to rule us nor do you possess any methods of enforcement we have true reason to fear (Barlow 1996, para. 2).

Anstatt durch Gesetze ist der Cyberspace durch eine ‚eigene' Kultur und Ethik geprägt, die performativ durch Interaktionen reproduziert wird (Barlow 1996, para. 4). Diese Kultur bzw. Welt des Cyberspace verortet Barlow jenseits von „race, economic power, military force, or station of birth" (Barlow 1996, para. 7). Etablierte Formen von „legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us. They are all based on matter, and there is no matter here" (Barlow 1996, para. 9). Über diese dichotomisierende Form der Argumentation wird der Cyberspace als Gegenentwurf zu der stofflich-physikalischen Welt in Stellung gebracht und semiotisch als Freiheitsraum codiert. Dabei sind die Interaktions- und Organisationsformen des Cyberspace „a standing wave in the web of our communications" (Barlow 1996, para. 6). Durch die Implosion des Raums entziehen sich die Akteure im Cyberspace den Fixierungen, die sie als Individuen in der stofflich-physikalischen Welt ausgesetzt sind: „Ours is a world that is both everywhere and nowhere, but it is not where bodies live"

22 Als ein paradigmatisches Beispiel ließe sich das theoretische Hauptwerk „Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat" (1932) des Anarchisten Erich Mühsam nennen.

(ebenda). Als Freiheitsraum ist der Cyberspace nicht gouvernementalen Praktiken zugänglich.

Während Barlow die dichotomische Setzung zwischen Cyberspace und stofflich-physikalischer Welt diskursiv als die Etablierung eines postnationalistischen Freiheitsraums inszeniert, wird von der Sozialpsychologin Turkle diese dichotomische Setzung im Bereich der Identitätskonstruktion diskutiert. So stellt Turkle in ihrem 1995 publizierte Werk „Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet" fest: „We can easily move through multiple identities, and we can embrace – or be trapped by – cyberspace as a way of life (Turkle 2011, S. 231). Turkle sieht durch den Cyberspace des Internets einen ‚Spielraum' gegeben, in dem die Individuen sich von ihren sozialen Rollen und den damit einhergehenden normativen Zwängen lösen können, die metonymisch in Rollenerwartungen manifestiert sind. Als ein paradigmatisches Beispiel für die Bewegungsmöglichkeiten des Cyberspace bezieht sich Turkle auf sogenannte Multi User Computer Games bzw. MUDs. MUDs sind eine Überführung von Textadventures in die digitale Welt. Das erste MUD wurde 1978 in Essex von dem Studenten Roy Trubshaw programmiert und orientierte sich an dem Rollenspiel ‚Dungeon', das ursprünglich auf lediglich einen Spieler ausgerichtet war (hieraus erklärt sich auch die ursprüngliche Abkürzung MUD, die für ‚Multi User Dungeon' steht). Generell sind MUDs textbasierte Rollenspiele, bei denen sich die Spieler in einen Spielserver einwählen. Damit die Figuren in der virtuellen Welt des MUDs interagieren können, geben die Spieler per Tastatur Befehle ein, auf die die Software reagiert: „MUDs put you in virtual spaces in which you are able to navigate, converse, and build" (Turkle 2011, S. 11). Das für das Web 2.0 typische Ineinander fallen von Inhaltsrezipienten und Konsumenten wird von Turkle in Bezug auf die Anforderungen an MUD-Gamer antizipiert:

> MUDs are new kind of virtual parlor game and a new form of community. In addition, text-based MUDs are a new form of collaboratively written literature. MUD players are MUD authors, the creators as well as consumers of media content. In this, participating in a MUD has much in common with script writing, performance art, street theater, improvisational theater (Turkle 2011, S. 11f.).

Das subversive Potenzial von MUDs sieht Turkle darin, den Individuierungszwängen bürgerlicher Gesellschaft – „Jedem Individuum seinen Platz und auf jeden Platz ein Individuum" (Foucault 1997, S. 183) – zu entkommen:

> Today I use the personal computer and modem on my desk to access MUDs. Anonymously, I travel their rooms and public spaces […] I create several characters, some not of my biological gender, who are able to have social and sexual encounters with other characters. On different MUDs, I have different routines, different friends, different names (Turkle 2011, S. 15).

Das Individuum, im Kontext bürgerlicher Gesellschaft als Monade gesellschaftlicher Hierarchien konstituiert, wird entgrenzt: Der Cyberspace wird zum Freiraum stilisiert, der multiple und fluide Identitätskonstruktionen ermöglicht. Um diese neuen Möglichkeiten der Identitätskonstruktion im Cyberspace erkenntnistheoretisch aufzuarbeiten,

greift Turkle auf poststrukturalistische Ansätze – und hier u.a. auf Deleuze und Guattari – zurück:

> Thus, more than twenty years after meeting the ideas of Lacan, Foucault, Deleuze, and Guattari, I am meeting them again in my new life on the screen. But this time, the Gallic abstractions are more concrete. In my computer-mediated worlds, the self is multiple, fluid and constituted in interaction with machine connections (Turkle 2011, S. 15).

Poststrukturalistische Denkfiguren werden von Turkle genutzt, um den Cyberspace als Freiheitsraum zu konzeptionalisieren, wobei poststrukturalistische Ansätze „oft in einem Atemzug" (Angermüller 2013, S. 247) mit einem „postmodernistischen Kulturwande[l]" (ebenda) genannt werden. Dabei entspricht die ‚ephemere Programmatik' Deleuzianischer Erkenntnistheorie (u.a. Auflösung des Individuums in kollaborativen Kontexten) der ephemeren Selbsterfahrung, die gemäß Turkle die MUDs ermöglichen: „MUDs make possible the creation of an identity so fluid and multiple that it strains the limits of the notion Identity, after all, refers to the sameness between two qualities, in this case between a person and his or her persona. But in MUDs, one can be many" (Turkle 2011, S. 12). Die Möglichkeit multipler Identitätsentwürfe kann durch die Anonymität in MUDs realisiert werden. Derart wird es möglich, durch Anonymität im Cyberspace den Individuierungszwängen der stofflich-physikalischen Welt zu entkommen: „The anonymity of MUDs – one is known on the MUD only by the name of one´s character or characters – gives people the chance to express multiple and often unexplored aspects of the self, to play with their identity and to try out new ones" (Turkle 2011, S. 12).

Wenn Turkle auf die Metapher des ‚Flüssigen' zurückgreift, um die Formen der Identitätskonstruktionsprozesse im Cyberspace der 1990er Jahre zu beschreiben, aktualisiert sie damit eine Metapher, die im Feld erkenntnistheoretischer Reflexion von Deleuze verwendet wird. Deleuze beschreibt mit dem ‚Flüssig-Werden' die Auflösung des Individuums als gesellschaftlichen Fluchtpunkt subjektivierender Praktiken:

> Individuation is no longer enclosed in a word Singularity is no longer enclosed in an individual […] You see, the forces of repression always need a Self that can be assigned, they need determinate individuals on which to exercise their power. When we become the least bit fluid, when we slip away from the assignable Self, when there is no longer any person on whom God can exercise his power or by whom He can be replaced, the police lose it. This is not theory (Deleuze 2004, S. 138).

Das Flüssige wird mit der Festschreibung des Individuums bzw. mit der Fixierung des Individuums in der stofflich-physikalischen Welt kontrastiert. Aus dieser Perspektive ist bedeutet der Cyberspace, anders als der Diskurs über die Gegenöffentlichkeit, ein Schritt über den Protest hinaus: Der Cyberspace dient als – im wahrsten Sinne des Wortes – utopischer Raum, ein Raum ohne Ort. So entsteht u.a. unter den „Hackern und Pionieren der Computernetzwerke die Vorstellung von Kommunikationsmedien als Handlungsraum" (Stalder 2016, S. 79). Diese Vorstellung steht in der Tradition der Freiheitsbewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre, in denen „alternative Lebens- und Organisationsformen" (ebenda) gesucht wurden. In dieser Traditionslinie stehend,

wird der Cyberspace diskursiv als Freiheitsraum inszeniert, dessen Legitimität im Zuge in der Auseinandersetzung um die symbolische Ordnung des Internets diskutiert wird. Dabei wird eine Form der Gegenkultur fortgesetzt, die u.a. in den 1960er Jahren und den 1970er Jahren formuliert wurde. Exemplarisch lässt sich dies an der Genese der Hackerkultur festmachen.

Die Ursprünge des Begriffs des Hackers geht auf studentische, subkulturelle Praktiken am Massachusetts Institute for Technology (MIT) zurück. Ursprünglich seit Mitte der 1950er Jahre als Bezeichnung für einen innovativen Umgang mit Geräten im Bereich des Amateurfunks verwendet, wurde Hacking vom Tech Model Railroad Club des MITs Ende der 1950er Jahre als Ausdruck für einen innovativen Umgang mit elektronischen und mechanischen Geräten genutzt. Im Zuge der Auseinandersetzung mit Computern wurde der innovative, zum Teil zweckentfremdende Umgang mit Computern als Hacking bezeichnet. Zugleich erhielt das Wort Hack – ebenfalls im Kontext studentischer Subkultur – eine subversive Konnotation und bezeichnete zumeist technikbasierte Streiche. Der Innovationsgeist, den der Umgang mit technischen Geräten und später mit Software im Zeichen des Hackings prägte, ist durch eine kollaborative Dimension geprägt. Vor allem im Kontext einer an Universitäten verorteten Hackerkultur wurden beispielsweise im Bereich der Softwareentwicklung Quellcodes ausgetauscht. Softwareentwicklung war ein kollaborativer Prozess der Wissensgenerierung und der Boden, aus dem sich heraus die Open Source Bewegung entwickelte. So gründete der früher am AI Lab des MIT tätige Richard Stallman 1983 das GNU-Projekt und war an der Entwicklung der GNU General Public Lizenz beteiligt, die die rechtliche Grundlage der Open Source Bewegung darstellt. Zwei Jahre später, 1985, war Stallman Mitbegründer der Free Software Foundation (FSF), die eine institutionelle Rahmung des GNU-Projekts ermöglichte.

Der kollaborative Geist der Hackerkultur führte zu einem digitalbasierten Verständnis der Wissenskonstruktion, die sich auch im Creative Commons Ansatz manifestiert und bis in die Gegenwart wirkt. Die Hackerkultur organisierte sich u.a. in Form von ‚Clubs' wie dem Hembrew Computer Club, der sich 1975 gründete und dem u.a. Steve Wozniak angehörte, der mit Steve Jobs die Firma Appel gründete. Im Rahmen dieser Hackerclubs trafen sich Computerliebhaber und Technikbegeisterte. Als bekanntester deutsche Hackerclub gilt der Chaos Computer Club. Dieser gründete sich offiziell 1981 und ging aus dem Umfeld der Spontibewegung hervor: Ein zentrales Ereignis der Spontibewegung stellt das ‚Treffen in Tunix' dar. Das Treffen in Tunix war ein Kongress der Alternativkultur, der mit ca. 15.000 Teilnehmern vom 27. Januar bis zum 29. Januar 1978 an der Technischen Universität in Berlin stattfand. Die Formulierung des Kongresses als Treffen in Tunix verweist auf den Umgang mit subversiver Ironie, die sich als eine Form postmodernen Protests dechiffrieren lässt und die Spontisprüche prägt. Vom Kongress, der Teil der Nachwirkungen der Westdeutschen Protestbewegungen der 1960er Jahre und der 1970er Jahre war, gingen wichtige Impulse auf die sich entfaltende Alternativkultur aus. So wurde das linksalternative Zeitungsprojekt ‚taz' sowie die Idee einer bundesweiten Ökologie Partei vorgestellt, aus der später ‚die Grünen'

hervorgingen. 1981 fand der ‚Tuwat-Kongress' statt. Bei der Namensgebung wurde ironisch auf das Treffen in Tunix Bezug genommen. Der Kongress wendete sich gegen die Räumung von Häusern, die der Berliner Senat ankündigte. Im Rahmen dieses Kongresses gründete sich der Chaos Computer Club. In der Selbstbeschreibung des Gründungsprozesses wird dabei explizit auf ‚Insignien' der Alternativkultur wie dem ‚Schreibtisch der Kommune 1' und die ‚taz' Bezug genommen:

> Die Wurzeln des Chaos Computer Clubs reichen bis ins Jahr 1981 zurück. Am Tisch der Kommune 1 der Zeitung taz in Berlin trafen sich damals Hacker, selbstbezeichnete „Komputerfrieks" im Rahmen des „tu-wat"-Kongresses. Sie hatten die Möglichkeiten der gerade aufkommenden elektronischen Datennetze erkannt, wollten diese einer kreativen Nutzung zuführen und sich austauschen. Das Treffen führte zunächst zu einer informellen Gründung des Chaos Computer Clubs und wurde als regelmäßiger Treff in Hamburg weitergeführt (Chaos Computer Club o.J., para. 1).

Der Chaos Computer Club (CCC), verankert in den Wurzeln der Alternativkultur, die sich in den Nachwirkungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre herausbildete, entwickelte sich sukzessive zu einem einflussreichen Verein der Hackerkultur bzw. gab dieser eine Kommunikationsplattform. So organisiert der CCC, dessen Ehrenmitglied Edward Snowden ist, Kongresse, gibt Publikationen heraus und veröffentlicht Podcasts etc. Der CCC setzt sich, z.T. in Form symbolisch wirksamer Hacks, gezielt für Datenschutz ein und verfasste bereits Gutachten für das Bundesverfassungsgericht. Repräsentanten des CCC wurden als Experten zu Anhörungen von der Bundesregierung eingeladen.

Am CCC lässt sich ablesen, wie die Hackerkultur zunehmend in gesellschaftliche Fragestellungen politisch eingebunden wird. Diese explizit politische Ausrichtung der Hackerkultur zeigt sich auch in der Bezeichnung Hacktivismus, die eine Zusammenführung der Wörter Hacker und Aktivismus darstellt. Beim Hacktivismus werden Strategien und Techniken des Hackens gezielt für politische Ziele eingesetzt, z.B. wenn Botschaften auf symbolträchtigen, stark frequentierten Webseiten hinterlassen werden. Ein weiteres Merkmal, das die Hackerkultur auszeichnet, ist das Spiel mit Synonymen. Derart wird ein Freiraum im Cyberspace geschaffen, der es ermöglicht, sich von der jeweils eigenen bürgerlichen Identität, die über Vornamen und Nachnamen metonymisch fixiert ist, zu distanzieren. Diskursanalytisch lässt sich dieser Umgang mit Anonymität an dem Beziehungsgefüge zwischen einem Buch über die Zukunft des Internets, der Besprechung dieses Buches und eines durchgeführten Interviews aufzeigen, das im Zuge der Materialsammlung für das betreffende Buch geführt wurde: Als Cypherpunk, Hacker und Gründer von Wikileaks wird Julian Assange in einem Interview, an dem u.a. Eric Schmidt teilnahm (der ehemalige Executive Chairman and Chief Executive Officer von Google) zu Thema Anonymität im Netz befragt. Dieses Interview diente der Datensammlung für das Buch „The New Digital Age: Reshaping the Future of People, Nations and Business" (2013), das Schmidt mit Jared Cohen, dem Director of Google Ideas, veröffentlichte. Im Rahmen dieses Buches werden u.a. Fragen bezüglich der Datensicherheit im digitalen Zeitalter thematisiert. Dabei wird die Position vertreten, dass der Zugriff auf Daten zwar eine Gefährdung der Privatsphäre bedeutet, diese aber in demokratischen Staaten nicht wirklich bedroht sei. Demokratische Regulierungsprozesse

würden die Überschreitung der Privatsphäre korrigieren: „Governments operating surveillance platforms will surely violate restrictions placed on them […] eventually, but in democratic states with properly functioning legal systems and active civil societies, those errors will be corrected whether that means penalities for perpetrators or new safeguards put into place“ (Schmidt & Cohen 2013, S. 175). Assange kritisierte das Buch in einer Buchbesprechung, die in der New York Times veröffentlicht wurde, als Euphemisierung einer kolonialisierenden, kapitalistischen Machtpraktik. Dabei verweist Assange auf eine Verschränkung zwischen staatlicher Kontrolle und der Kontrolle von Großunternehmen wie Google, der die Individuen unterworfen sind. Verdichtet beschreibt Assange in der Buchbesprechung eine Machtpraktik der Kontrollgesellschaft im digitalen Zeitalter:

> The authors offer an expertly banalized version of tomorrow´s world: the gadgetry of decades hence is predicted to be much like what we have right now – only cooler. „Progress“ is driven by the inexorable spread of American consumer technology over the surface of the earth. Already, every day, another million or so Google-run mobile devices are activated. Google will interpose itself, and hence the United States government, between the communications of every human being not in China (naughty China). Commodities just become more marvelous; young, urban professionals sleep, work and shop with greater ease and comfort; democracy is insidiously subverted by technologies of surveillance, and control is enthusiastically rebranded as „participation“; and our present world order of systematized domination, intimidation and oppression continues, unmentioned, unafflicted or faintly perturbed (Assange 2013, para. 13).

Diesen Kontrollpraktiken und der Ideologisierung von Überwachung gilt der Widerstand von Assange. Anonymität ermöglicht eine Strategie, diesen Widerstand zu formulieren. Dabei aktualisiert Assange den Narrationstopos der anonymen Bewegungsfreiheit im Cyberspace, die sich jenseits der disziplinierenden Subjektivierungszwänge der stofflich-physikalischen Welt positioniert. Der Widerstand ist gemäß Assange durch eine guerillaartige ephemere Bewegungsstrategie geprägt. Diese Bewegungsstrategie beschreibt Assange in dem Interview mit Cohen und Schmidt, das sie mit Assange zur Vorbereitung auf ihr Buch „The New Digital Age: Reshaping the Future of People, Nations and Business“ führten:

> I am always hesitant in saying that everyone should go out and become a martyr. I don’t believe that. I believe the most effective activists are those that fight and run away to fight another day, not those who fight and martyr themselves. That’s about judgement — when to engage in the fight and when to withdraw so as to preserve your resources for the next fight (Assange 2014, S. 137).

Diese ephemere Bewegungsfreiheit wird durch die Anonymität – die beispielsweise Hacker durch Synonyme diskursiv inszenieren – ermöglicht: „If you have perfect anonymity you can fight forever, yes. You don’t have to run away“ (ebenda). Diese Anonymität als Strategie des Widerstands, die Assange hier beschreibt, wurde von Cyberaktivisten von Anonymous ästhetisch inszeniert und konsequent zum Organisationsprinzip erhoben.

2.3.1 Wir sind viele! – Anonymous Collectivity

Vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Differenztheorie und mit Bezug auf Turkle kann der Cyberspace als ein Raum konzeptioniert werden, der neue ‚modes of life' ermöglicht. Neue ‚[m]odes of life´ wiederum „inspire ways of thinking; modes of thinking create ways of living" (Deleuze 2004, S. 66). Diskursiv wird hier ein Verständnis vom Cyberspace geschaffen, welches ihn als Raum jenseits von Subjektivierungszwängen fasst. Im Zuge der diskursiven Inszenierung des Cyberspace werden tradierter Freiheitstopoi aktualisiert. Dabei wirkt auch das Erbe der Protestbewegungen der 1960er Jahre und der 1970er Jahre weiter fort: „Mit dem Aufkommen des Internets wird das digitale Medium zum neuen Träger von Vernetzungsutopien, in denen sich vor allem ab der Mitte der 1990er Jahre die uneingelösten sozialen Hoffnungen der Alternativkulturen weiter fortschreiben" (Friedrich & Biemann 2016, S. 83).

Münker (2009) weist darauf hin, dass „[d]en Netzutopisten der neunziger Jahre […] das Internet als Medium zur Etablierung einer radikal anderen Welt" (Münker 2009, S. 66) erschien. Ein Merkmal des Freiheitspotenzials des Cyberspace des Internets stellt die Loslösung von Subjektivierungszwängen durch Anonymität dar. Die potenzielle Anonymität der Nutzer wird aus einem emanzipatorischen, machtkritischen Ansatz heraus als positiv bewertet. Obgleich die These des Cyberspace als subversive Gegenwelt Mitte der 1990er Jahre formuliert wurde, entfaltete dieser Diskurs eine Wirkmächtigkeit, die bis in die Gegenwart hineinreicht. Die Aktualität des anonymen Widerstands lässt sich an der emblematischen Selbstbeschreibung „Wir sind Anonymous" ablesen:

> Wir sind Legion/viele
>
> Wir vergeben nicht
>
> Wir vergessen nicht
>
> Erwartet uns

In dieser diskursiven Inszenierung, oftmals am Ende von Anonymous-Botschaften eingespielt, wird das Lösen von Individuationszwängen formal durch die Verwendung der 1. Person Plural vollzogen. Die Semantik des Anonymen durch die 1. Person Plural wird durch den Einsatz von Guy Fawkes Masken unterstützt, die Anonymous-Mitglieder tragen bzw. auf Anonymous Botschaften abgebildet sind. Anstatt ein identifizierbares Gesicht zu haben, verschwindet der einzelne in der Masse des Plurals der Guy Fawkes Maske, die wiederum Teil popkultureller Ikonografie ist: Als historische Figur war Guy Fawkes ein katholischer Offizier, der am 5. November 1605 in London versuchte, ein Sprengstoff-Attentat auf König Jakob I. und das englische Parlament zu verüben. Durch den Comic „V wie Vendetta" wurde die Figur Guy Fawkes Teil der Populärkultur und die Guy Fawkes Maske eine popkulturelle Ikone des Widerstands.

„V wie Vendetta" entstand als Comicerzählung im Laufe der 1980er Jahre in England, das zunehmend durch die Thatcher-Regierung von einer neoliberalen und autoritären Sozialpolitik geprägt war.



Abbildung 7: Die Guy Fawkes Maske wird zum Sinnbild der anonymous Collectivity. Durch die popkulturellen Referenzen wird eine spontaneistische Widerstandsform diskursiv aktualisiert.[23]

Die Comicerzählung spielt in einem fiktiven England von 1997. Dort führt der anonyme und anarchistische Einzelkämpfer V einen guerillaartigen Krieg gegen einen totalitären Staat. Dieser Staat hat sich nach dem dritten Weltkrieg durch die Machtübernahme einer faschistischen Partei in England konstituiert. Der anarchistische Widerstandskämpfer V repräsentiert das Recht auf Selbstbestimmung und ist damit ein Gegenentwurf zu Hegemonialmächten, die mit Fremdbestimmung assoziiert werden. 2005 wurde diese Comicerzählung durch die Wachowski-Geschwister verfilmt. V wurde verstärkt Teil einer linksorientierten, nicht-dogmatischen popkulturellen Ikonografie, die die Anonymousbewegung aufgriff:

> Man kann gut nachvollziehen, aus welchen Gründen *Anonymous* diese Figur zur Identifikation ‚auswählte': ‚V' stellt einfach eine perfekte Verkörperung der Vertreter der Cyberkultur dar: Er kämpft gegen eine zentralisierte Regierung, er ist ein entschlossener, unabhängiger *Tech-Savy* – unverstanden in einer Gesellschaft, die für politische Ideen verschlossen ist, die er zum Wohle aller zu verteidigen sucht (Bardeau & Danet 2012, S. 107, H.i.O.).

V, der stets eine Guy Fawkes Maske trägt, wird zur popkulturellen Projektionsfläche einer „‚Anonymous Collectivity' im Social Net" (Reichert 2013, S. 11). Durch eine solche der Anonymous Collectivity wird eine Form subversiven Widerstands etabliert, der „Identität und Repräsentation strikt ablehnt" (ebenda). Diese Widerstandsform besitzt Tradition und wurde von der Hackerbewegung vorbereitet. So formulierte 1986, also zehn Jahre vor der Unabhängigkeitserklärung des Internets, der Hacker ‚The Mentor' alias Loyd Blankenship das „Hackermanifesto – The Conscience of a Hacker". Das Hackermanifest wurde in dem Untergrund-Magazing „Phrack" veröffentlicht und weist signifikante Topoi auf, die den Diskurs um den Cyberspace als libertären Raum in den

23 Quelle: https://i.pinimg.com/736x/94/24/ce/9424ce215c038bb46dbbcc8cfd003a09--anonymous-mask-gy-fawkes.jpg, zuletzt zugegriffen: 12. Okober 2017.

1990er Jahren prägen sollten. Das Internet wird in dem Hackermanifest als machtfreie Gegenwelt zu der stofflich-physikalischen Welt inszeniert:

> And then it happened... a door opened to a world... rushing through
> the phone line like heroin through an addict's veins, an electronic pulse is
> sent out, a refuge from the day-to-day incompetencies is sought... a board is
> found.
> „This is it... this is where I belong... “
> I know everyone here... even if I've never met them, never talked to
> them, may never hear from them again... I know you all... (The Mentor 2004, para. 9).

Die Beschreibung des Erlebens der Gegenwelt knüpft an die Semantik der Diskurse um Drogenexperimente an, die sich im Zuge der Protestkultur der 1960er Jahre und 1970er herausbildete. Die neue Welt bietet als Zuhause eine neue Form der Gemeinschaft, die jenseits der alltäglichen Kraftlosigkeit verortet ist. Diese neue Gemeinschaft grenzt sich dabei von kapitalistischer Profitmaximierung ab: „We make use of a service already existing without paying for what could be dirt-cheap if it wasn't run by profiteering gluttons, and you call us criminals“ (The Mentor 2004, para. 12). Die Dichotomisierung zwischen dem Internet und der stofflich-physikalischen Welt wird metonymisch an der Verhandlung des Begriffs des Kriminellen festgemacht:

> We explore... and you call us criminals. We seek
> after knowledge... and you call us criminals. We exist without skin color,
> without nationality, without religious bias... and you call us criminals.
> You build atomic bombs, you wage wars, you murder, cheat, and lie to us
> and try to make us believe it's for our own good, yet we're the criminals.
>
> Yes, I am a criminal. My crime is that of curiosity. My crime is
> that of judging people by what they say and think, not what they look like.
> My crime is that of outsmarting you, something that you will never forgive me
> for.
> (The Mentor 2004, para. 12f.).

Kriminell ist jemand, der sich aus juristischer Perspektive einer Straftat schuldig gemacht hat. In der Argumentation von The Mentor prallen zwei Kriminalitätsformen aufeinander: Die juristisch codierten Hierarchie- und Abhängigkeitsbeziehungen bzw. Machtverhältnisse der stofflich-physikalischen Welt stehen in einem Spannungsverhältnis zu den libertären Idealen, die durch den Cyberspace möglich und verkörpert werden.

Mit dem Hackermanifest ist der Kampf um die symbolische Ordnung des Internets eröffnet: Wer bzw. welches Verhalten gilt im Internet als kriminell? Dies ist eine zentrale Fragestellung, die auch um die Diskussion von der Wahrung des Urheberrechts im digitalen Raum des Cyberspace von Relevanz ist und u.a. die Hacktivisten von Anonymous im Jahr 2010 – also 25 Jahre nach dem Hackermanifest von The Mentor – zur ‚Operation Payback' veranlasste.



Abbildung 8: Anonymous inszeniert die Loslösung von individuellen Identitäten durch Rückgriff auf Muster ikonischer Popkultur. Der Leitspruch verweist mit dem Bezug auf das solidarisierende anonyme ‚Wir' auf den kollektiven Widerstand. Die Abbildung des Fragezeichens an der Stelle, wo ein Gesicht stehen würde, unterstreicht in der Symbolik der Bildsprache das Lösen von Individuationskonzepten.[24]

Die Freiheitsideale des Internets sieht The Mentor jenseits von Individuierungsmerkmalen bzw. -zwängen, die zu einer disziplinarischen Fokussierung des Individuums im Sinne Foucaults führen („We exist without skin color, without nationality, without religious bias... and you call us criminals", The Mentor 1986, para. 12). Dementsprechend lässt sich der Freiheitsanspruch, der durch das Hackermanifest formuliert wird, nicht durch das Vorgehen gegen dessen Autor unterdrücken. So schließt das Manifest mit der Feststellung: „I am a hacker, and this is my manifesto. You may stop this individual, but you can't stop us all... after all, we're all alike" (The Mentor 2004, para. 14). Bardeau und Danet (2012) sehen in dem Manifest eine „Verbindungsline zu *Anonymous*" (Bardeau & Danet 2012, S. 15, H.i.O.). Die dezentrale Struktur des Internets ermöglicht eine nicht-taxonomische, rhizomorphe Kommunikation, durch die sich den Individuationszwängen der stofflich-physikalischen Welt entzogen werden kann. Castells (2004)

24 Quelle: http://pcwallart.com/anonymous-logo-transparent-wallpaper-2.html, zuletzt zugegriffen: 12. Oktober 2017.

weist darauf hin, dass diese Form der Kommunikation strukturell im Internet angelegt und sogar von den Initiatoren – dem US-amerikanischen Militär – intendiert war:

> Bekanntlich geht das Internet auf einen waghalsigen Plan zurück, der in den 1960er Jahren von den technologischen Kriegern der US Defense Department Advanced Research Projects Agency (der mythischen DARPA) ausgeheckt wurde, um im Falle eines Atomkrieges die Übernahme oder Zerstörung der amerikanischen Kommunikationssysteme durch die Sowjets zu verhindern. In gewissem Maße war dies das elektronische Gegenstück zu der maoistischen Taktik, Guerillakräfte über ein riesiges Territorium zu verstreuen, um der Macht des Feindes mit Flexibilität und Geländekenntnis zu begegnen. Das Ergebnis war eine Netzwerk-Architektur, die sich, wie von ihren Erfindern beabsichtigt, von keinerlei Zentrum kontrollieren lässt und aus Tausenden von autonomen Computer-Netzwerken besteht, die unzählige Möglichkeiten besitzen, sich zu verkoppeln und elektronische Barrieren zu umschiffen (Castells 2004, S. 6f.).

Um die Organisationsstruktur des Internets zu beschreiben, greift Castells auf die Organisationsform der ‚Guerillakräfte‘ zurück. Damit wird die „Sozius-Struktur“ (Fischer 2006, S. 22) des Internets beschrieben, also die Kommunikations- und Handlungsformen, die durch das Internet möglich werden: Das Internet eröffnet aufgrund der dezentralen Struktur Räume für einen guerillaartigen Widerstand gegen Hegemonialmächte im Sinne Assanges.

Der Guerillakampf lässt sich als eine Widerstandsform definieren, bei der eine kleine Gruppe von Kämpfern einen dezentralen Kampf gegen organisierte Truppen führt. Anstatt sich zu uniformieren, verkleiden sich Guerillakämpfer oftmals als Zivilpersonen. Sie greifen unerwartet und plötzlich an und ziehen sich wieder zurück. Diese Form der Kampfführung erschwert es Soldaten einer organisierten Armee, nachhaltig erfolgreich gegen Guerillakämpfer vorzugehen. In den 1960er Jahren und 1970er Jahren wurde der Guerillakampf diskursiv verstärkt als eine Form des bewaffneten linken Widerstands gegen eine Hegemonialmacht inszeniert. So wurde der Guerillakampf und als seine ikonische Verkörperung in Che Guevara zum Symbol von Freiheitsbestrebungen.

Die dezentrale Struktur des Internets führt zu einer Nivellierung des Einzelnen im Sinne eines zentralen Führungsprinzips und bietet damit einer ‚Cyberguerilla‘ eine geeignete mediale Infrastruktur. Dementsprechend verweist Reichert auf eine Inhalt-Form-Dynamik zwischen der Art und Weise der medialen Organisation und der Konstituierung eines Widerstands durch eine Anonymous Collectivity, wenn er festhält, dass „[i]n Analogie zur Offenheit und Dynamik verteilter Netze […] eine Denkfigur der Kollektivität entworfen“ (Reichert 2013, S. 13) wurde, „die sich konstitutiv der Identifizierung und der Repräsentation entzieht“ (ebenda). Diese Anonymous Collectivity der Cyberguerilla manifestiert sich in der Hacktivist-Bewegung ‚Anonymous‘.

Anonymous ging aus der Chatwebseite ‚4chan‘ hervor. 4chan zeichnet sich dadurch aus, dass themenoffen Bilder gepostet werden können, die zum Teil skurrilen, grotesken oder provokativen Inhalt haben. Dabei werden die Threads, also eine Folge von Diskussionsbeiträgen, relativ schnell (z.T. nach Stunden) gelöscht. 4chan begünstigt damit eine ephemere non-hierarchische Kommunikation, bei der die Autoren der Beiträge auch anonym bleiben können. Einzig die Logfiles und IP-Adressen werden als

Nutzerdaten solange gespeichert, wie die Posts bestehen. Im Rahmen der Kommunikation in 4chan können folglich ohne eine Anmeldeprozedur Autoren Beiträge posten, die dann mit dem Namen ‚Anonymous' gekennzeichnet werden. Durch diese Struktur bildeten sich „[h]orizontale Organisationsformen […] heraus, die auf der Anonymität in den Threads und auf einer entschiedenen Verteidigung der freien Meinungsäußerung beruhen" (Bardeau & Danet 2012, S. 71). Hier liegt vermutlich der Ursprung des Namens von Anonymous: Die ersten Hacktivisten von Anonymous stammten aus dem Umfeld von 4chan bzw. sind Nutzer von 4chan gewesen und richteten 2006 ihren ersten Hackerangriff gegen ein soziales Netzwerk: Der sogenannte ‚Habbo Raid' stellt die erste Aktion dar, die Anonymous zugeschrieben wird. Am 12. Juli 2006 wurde das Im Jahr 2000 gegründete soziale Netzwerk Habbo angegriffen. Als Online-Community für Teenager integriert Habbo Chat- und Online-Gaming Funktionen. Die Benutzer haben die Möglichkeit sich Avatare – sogenannte Habbos – zu erstellen und sich in einem virtuellen Hotel einzurichten. Es entstand das Gerücht, dass Moderatoren der Online-Community verstärkt gegen dunkelhäutige Avatare bzw. Habbos vorgehen würde. Im Rahmen des Angriffs auf das Netzwerk wurde der Zugang zum virtuellen Pool blockiert. Solche Aktionen lassen sich als erste Manifestationen des Konstitutionsprozesses von Anonymous interpretieren. Allerdings war zu dieser Zeit, also zwischen 2006 und 2007, „der Hacktivismus, sofern man von einem solchen bei *4chan* reden kann, noch unsicher und wenig selbstbewusst" (Bardeau & Danet 2012, S. 71, H.i.O.). Bardeau und Danet (2012) weisen darauf hin, dass „bis 2008 oder 2009 […] die *Anonymous* nicht durch einen klaren und strukturierten Diskurs vereinigt [waren], der es erlauben würde, ihnen Substanz zu verleihen" (ebenda, H.i.O.). So lässt sich eher von ‚punktuellen Themen' und einer ‚Geisteshaltung' sprechen, im Rahmen derer sich aus 4chan sukzessive Anonymous herausbildete (ebenda).

Die erste medienwirksame Form des Internetprotests von Anonymous stellt das Projekt ‚Chanology' dar. Chanology, eine Zusammenführung der Wörter 4chan und Scientology, markiert dabei den entscheidenden Schritt, der Anonymous zu einem internetbasierten Protest- und Widerstandsphänomen werden ließ: „Project Chanology was a pivotal point in the history of Anonymous in the sense that it marked its activist turn" (Firer-Blaess 2016, S. 27). Ausgangspunkt bildete ein Video mit Tom Cruise: Im Januar 2008 wurde ein nicht für die Öffentlichkeit vorgesehenes Video von Scientology u.a. auf YouTube hochgeladen. In dem Video äußerte sich Tom Cruise unkritisch über Scientology. Von Scientology wurde mit der Argumentation einer Verletzung des Urheberrechtes eine Löschung des Videos gefordert. Als Reaktion auf diese Forderung wurde von Anonymous das ‚Project Chanology' ausgerufen, das dem Widerstand gegen die Internetzensur verpflichtet war. U.a. durch Denial of Service Attacken (DDos)[25]

25 Distributed Denial of Service-Angriffe gehören zu den häufigsten Cyberattacken. Ziel dieser Atacken ist eine gezielt herbeigeführte Überlastung der IT-Infrastruktur, wodurch ein angefragter Dienst nicht mehr bzw. nur noch stark eingeschränkt verfügbar ist.

– beispielsweise der gezielten Überlastung eines Servers durch eine Überlastung des Datenverkehrs – wurden Webseiten von Scientology angegriffen. Scientology reagierte mit der Beauftragung der Sicherheitsfirma Prolexic, woraufhin sich die Proteste verlagerten. So kam es im Januar bis März 2008 u.a. zu öffentlichen, internationalen Demonstrationen vor Zentralen von Scientology. Zum Schutz der Anonymität vermummten sich Demonstranten u.a. mit Guy Fawkes Masken und transportierten den Topos der Anonymität des Cyberspace auf die Straße. In einer Pressemitteilung von Anonymous wurde Scientology der Krieg erklärt. Begründet wurde dies mit dem Schutz der Redefreiheit sowie der Zielsetzung, die finanzielle Ausnutzung der Scientology-Mitglieder zu bekämpfen.

Durch die Aktion Chanology nahm Anonymous eine „erkennbare Form" (Bardeau & Danet 2012, S. 71) an. Der Protest gegen Scientology „brachte Bilder und Symbole hervor, an denen die Anonymous-AktivistInnen hingen. Gleichzeitig wurden sie für das breite Publikum und die Medien identifizierbar, was dazu beitrug, die Codes der Bewegung festzuschreiben" (ebenda). Im Anschluss an Chanology führte Anonymous weitere Aktionen des Cyberprotests durch. So lief seit 2010 die sogenannte ‚Operation Payback', im Rahmen derer durch DDos-Attacken u.a. Websites der Motion Picture Association of America (MPAA)[26], der Recording Industry Association of America (RIAA)[27] sowie der Firma Airplex Software, die Services gegen ‚Netz-Piraterie' anbietet, angegriffen wurden. Ausgangspunkt war der Auftrag seitens der indischen Kinoindustrie an Airplex Software, gegen Webseiten vorzugehen, die es ermöglichten, Filme unter der Verletzung des Urheberrechts herunterzuladen. Die Operation Payback weitete sich ab Dezember 2010 zu einer Solidaritätsaktion für Wikileaks aus und wurde zu der ‚Operation Avenge Assange'. Diese Aktion stellte Anonymous Reaktion auf den sogenannten ‚Konto-Freeze' gegen die Whistleblower-Plattform Wikileaks dar: Im November 2010 begann Wikileaks mit der Veröffentlichung von über 200.000 Depeschen US-amerikanischer Botschaften. Diesen Veröffentlichungen folgte ein politisches Echo: „Das FBI, gefolgt von der Armee und der US-Justiz, erhoben Klagen gegen *WikiLeaks*, die der Spionage und der Bedrohung für die Sicherheit der Vereinigten Staaten bezichtigt wurden" (Bardeau & Danet 2012, S. 89f., H.i.O.). Eine weitere Reaktion auf die Veröffentlichungen bestand darin, dass sich mehrere Unternehmen weigerten, weiterhin Finanztransaktionen auszuführen, die in Verbindung mit Wikileaks stehen würden. So gab die Bank of America an, dass Wikileaks in Aktivitäten eingebunden sein könnte, die nicht in Einklang mit den Firmenrichtlinien der Bank of America stehen. Daher sah die

26 Die MPAA ist ein zentraler Verband der US-Filmindustrie. Im Rahmen des Verbandes sind u.a. die Paramount Pictures, Warner Bros., Sony Pictures Entertainment, Walt Disney Motion Pictures Group, Universal Studios und 20th Century Fox organisiert.

27 Die RIAA ist ein einflussreicher Verband bzw. eine Interessengemeinschaft, die Unternehmen aus der US-Musikindustrie repräsentiert. Durch die RIAA werden u.a. Auszeichnungen für Plattenverkäufe vergeben.

Bank of America davon ab, künftig Überweisungen an Wikileaks auszuführen. Ähnlich reagierte die schweizerische Bank Post Finance und die Kreditkartenunternehmen Visa und Mastercard. Und auch der Onlinebezahlservice PayPal weigerte sich Spenden für die Wau Holland Foundation anzunehmen, die Gelder an Wikileaks weitergibt. Da sich Wikileaks als nichtkommerzielle Organisation über Spendengelder finanziert, stellt eine solche Weigerung die Organisation vor massive Schwierigkeiten, an Gelder zu kommen. Als Reaktion auf diesen Konto-Freeze kündigte Anonymous am 27. Dezember 2010 an, einen DDos-Angriff auf die Bank of America zu starten. In Folge war die zentrale Webseite der Bank unregelmäßig abrufbar. Ähnliche Attacken hatte es bereits am 8. Dezember auf die Webseiten von Visa und Mastercard gegeben – und wurden von Barlow, der die Declaration of the Independence of the Cyberspace veröffentlichte, über Twitter kritisch kommentiert: „Sorry, but I don't support DDoSing Mastercard.com. You can't defend The Right to Know by shutting someone up".[28] Neben der Einstellung von Finanzdienstleistungen wurde auch die technische Infrastruktur von Wikileaks angegriffen. Am 2. Dezember 2010 hatte der IT-Dienstleister EveryDNS seinen Service für Wikileaks eingestellt EveryDNS gewährleistete bis dahin die Verbindung zwischen der Wikileaks Webpräsenz und den Servern von Wikileaks. Amazon weigerte sich, Wikileaks Speicherplatz zur Verfügung zu stellen, was zu dem Tweet von Wikileaks führte – „If Amazon are so uncomfortable with the first amendment, they should get out of the business of selling books".[29] Als Reaktion auf die Unterminierung der technischen Infrastruktur von Wikileaks boten andere Websites Wikileaks Speicherplatz an, während auch Amazon DDos-Attacken ausgesetzt war. Im Zuge dieser Auseinandersetzung wird diskursiv ein dichotomisches Gegeneinander von Kräften etabliert, die sich im Kampf um (Freiheits-)Räume des Internets gegenüberstehen. Exemplarisch zeigt sich eine solche dichotomische Darstellung dieses Konflikts bei Bardeau und Danet:

> Auf der einen Seite findet man die Regierungen, westlich-demokratische oder stärker autoritäre, sowie die multinationalen Konzerne. Auf der anderen Seite positionieren sich *Wikileaks*, die Anhänger des [sic!] *Open-data* Bewegung und die NGOs, die für mehr Transparenz und mehr Freiheit der Meinungsfreiheit kämpfen. Dieses Schema mag vereinfacht erscheinen, aber es umreißt konkret die vorhandenen Kräfte (Bardeau & Danet 2012, S. 93, H.i.O.).

Aus dieser Perspektive formuliert sich mit Anonymous metonymisch ein radikaler Freiheitsanspruch, der gegen die ‚Mächte' der stofflich-physikalischen Welt in einen Kampf um die semiotische Codierung bzw. um die symbolische Ordnung des Internets tritt.

28 Vgl. https://twitter.com/jpbarlow/status/12521072775663616, zuletzt zugegriffen: 06. August 2017.

29 Vgl. https://twitter.com/wikileaks/status/10073870316863488?lang=dezuletzt zugegriffen: 09. August 2017.

2.3.2 Der organlose Körper des digitalen Schwarms

Der Begriff der symbolischen Ordnung beschreibt als analytische Kategorie die Sinnstrukturierung von Gesellschaft. Symbolische Ordnung fasst begrifflich die diskursive Manifestierung/Legitimierung von gesellschaftlichen Hierarchien bzw. Abhängigkeitsbeziehungen:

> Die Verwendung von Symbolen – Worten, Gesten, Gegenständen – ist vor allem deshalb bei der Erzeugung von Machtsymmetrie so wirkmächtig, weil diese an Stelle von etwas anderem stehen, das nicht explizit gemacht werden muss. Diese Symbole werden von allen Beteiligten, also auch von den Beherrschten, als legitim erkannt und anerkannt. Die Basis der Erzeugung einer solchen symbolischen, klassifizierenden Ordnung ist folglich ein gewisses stillschweigendes Einverständnis und damit eine Art Komplizenschaft der Beherrschten (Suderland 2014, S. 127).

Dementsprechend versteht Zizek (2011) mit Rekurs auf Lacan die symbolische Ordnung als die „ungeschriebene Verfassung der Gesellschaft“ (Zizek 2011, S.18), in die jedes Individuum eingebettet ist. Sie „ist hier und leitet und kontrolliert meine Hand; sie ist das Meer, in dem ich schwimme“ (ebenda). In der symbolischen Ordnung manifestieren sich gesellschaftliche Hierarchien und formulieren sich Logiken von Herrschaftsverhältnissen. Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse werden in der symbolischen Ordnung diskursiv hergestellt bzw. legitimiert. Aus dieser Perspektive beschreibt die symbolische Ordnung einen Schauplatz von Macht. Im Rahmen des semiotischen Systems, das durch eine symbolische Ordnung aufgespannt wird, eröffnet sich auch Raum für Widerstand bzw. im Sinne der Narrationslogik postmoderner Erkenntnistheorie Raum für eine protestierende ‚Gegen-Rede’. Symbolische Ordnung ist folglich von einer Dynamik zwischen

- performativer (Re-)Produktion von Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnissen auf der einen und der
- Artikulation von Widerstand im Raum der symbolischen Ordnung auf der anderen Seite

geprägt. Der Begriff der symbolischen Ordnung lässt sich auch auf Anonymous und dessen Kampf gegen Internetzensur analytisch anwenden. Derart lässt sich Konstellation des Konflikts bzw. des Kampfs, in dem Anonymous und Wikileaks verortet sind, herausarbeiten: Die Freiheitspotenziale des Internets treten in einen Konflikt mit den festgeschriebenen Hierarchien und Abhängigkeitsgefügen bzw. Machtstrukturen der stofflich-physikalischen Welt. So hält Müller-Maghun (2012), Mitglied und ehemaliger Sprecher des Computer Chaos Clubs, in einer Diskussion mit Assange und den damaligen den Wikileaks-Aktivsten Jacob Appelbaum fest:

> If you look at the internet from the perspective of people in power then the last twenty years have been frightening. They see the internet like an illness that affects their ability to define reality, to define what is going on, which is then used to define what the people know of what is going on and their ability to interact with it (Müller-Maghun in Aassange et al. 2012, S. 23).

Mit Bezug auf die dichotomische Gegenüberstellung zwischen dem Freiheitspotenzialen des Cyberspace auf der einen und den Hegemonialmächten der stofflich-physikalischen Welt (wie Staaten und Großunternehmen) auf der anderen Seite, lässt sich Anonymous als ein Akteur bei dem ‚Kampf' um die semiotische Besetzung des Internets interpretieren. Aus dieser Perspektive schreibt Anonymous das Erbe der Freiheitssemantiken der ‚Netzutopisten' der 1990er Jahre (vgl. Münker 2009, S. 66) fort. In Anschluss an Barlows Unabhängigkeitserklärung des Internets und dem Hackermanifest von The Mentor wird der Freiheitsraum des Cyberspace von Anonymous gegen Zugriffe von Machtinhabern der stofflich-physikalischen Welt verteidigt. Exemplarisch zeigt sich dieser Kampf um die symbolische Ordnung des Internets in der seit 2010 laufenden Operation Payback. Im Rahmen dieser Operation werden wiederholt DDos-Attacken gegen die Webpräsenzen großer Unternehmer und Anti-Piracy-Organisationen unternommen, die Urheberrechtsverletzungen verfolgen. Aus semiotischer Perspektive manifestiert sich hier der Konflikt zwischen dem Begriff des schöpferischen Autors, der ein Effekt der Guttenberg Galaxie darstellt und Eigentum hervorbringt, und dem Verständnis von einem freien Zugang zu Inhalten im Cyberspace im Sinne der Open Source Bewegung.

Mit der Ausweitung der Autorschaft erodiert das Individuum als erkenntnistheoretische Monade und wird dabei zugleich zum Träger alternativer Subjektverständnisse und zum Widerstandsakteur im Cyberspace: „Being Anonymous in the context of Wikileaks has a double promise: it promises to liberate the subject from the existing power structures, and in the same time it allows the exposure of these structures by opening up a space to confront them" (Bodo 2011, para. 2). Anonymous spiegelt in seiner Organisationsstruktur die Epistemologie des Ephemeren, auf die aus erkenntnistheoretischer Perspektive Deleuze mit dem ‚Flüssig-Werden' hingewiesen und die Turkle im Kontext der Freiheitssemantik des Cyberspace aktualisiert hat. Dabei gilt es festzuhalten, dass Anonymous kein handelndes Subjekt darstellt, sondern sich vielmehr als Effekt dezentraler Kommunikation beschreiben lässt. So ist „*Anonymous* […] per Definition weder zentralisiert noch auf eine bestimmte Anzahl beschränkt" (Bardeau & Danet 2012, S. 113, H.i.O.) und dabei durch „sehr flexible Organisationsstrukturen" (Bardeau & Danet 2012, S. 114) geprägt. Hinter diesen Organisationsstrukturen verschwindet das Individuum (‚assignable self'). Exemplarisch lässt sich dies an der Frage nach der Identität des Hackers Topiary festmachen. Topiary war Sprecher des mit Anonymous assoziierten Hackerkollektivs LulzSec. Ein 19jähriger Verdächtiger wurde von britischen Polizeikräften auf den schottischen Shetland-Inseln festgenommen und nach London überstellt. Allerdings äußerte die Gruppe Web Ninjas, die bei der Enttarnung von LulZec beteiligt war, Zweifel, ob es sich bei dem gefassten Verdächtigen tatsächlich um Topiary handelt. Der ‚wahre' Topiary sollte dagegen mutmaßlich ein 23jähriger Schwede sein:

> Einem *Chat* zwischen Topiary und einem anderen Hacker zufolge soll der Festgenommene ein Internetnutzer sein, der sich in der Vergangenheit die Identität von Topiary missbräuchlich angeeignet hatte. Dem echten Topiary soll es daraufhin gelungen sein, seinen Doppelgänger verhaften zu

> lassen, und er soll beschlossen haben, ruhig zu bleiben, bis der Sturm vorübergezogen ist. Auf alle Fälle zeigt diese Geschichte die Schwierigkeit für die Behörden, die Organisationsmechanismen zu verstehen, die bei *Anonymous* am Werk sind, und ihre Aktionen zu stoppen. Ob Topiary nun im Gefängnis sitzt oder nicht, *Anonymous* hat nicht aufgehört zu agieren (Bardeau & Danet 2012, S. 116, H.i.O.).

Durch die dezentralen Organisationspotenziale des Cyberspace ergibt sich die Möglichkeit, dass bürgerliche Identität durch eine polyphone Kommunikation ersetzt wird, in der das Subjekt verschwindet: „Die Tatsache, dass man die Identität der Einzelnen nicht kennt, schafft alle Vorurteile bezüglich der körperlichen Erscheinung oder der sozialen oder ethnischen Herkunft ab“ (Bardeau & Danet 2012, S. 95f.). Um diese Auflösung des Subjekts durch die Anonymität zu beschreiben, lässt sich auf Deleuze und Guattaris Modell des organlosen Körpers (oK) zurückgreifen. In der erkenntnistheoretischen Diktion von Deleuze und Guattari lassen sich Organe als Subjektivierungen verstehen, durch die Individuen bzw. bürgerliche Identitäten hergestellt werden. Der organlose Körper stellt dagegen eine subjektlose Räumlichkeit dar:

> Ein oK ist so beschaffen, daß er nur von Intensitäten besetzt und bevölkert werden kann. Nur Intensitäten passieren und zirkulieren. Dennoch, der oK ist kein Schauplatz, kein Ort […] Der oK läßt Intensitäten passieren, er produziert sie und verteilt sie in einem *spatium*, das selber intensiv ist und keine Ausdehnung hat. Er ist weder ein Raum noch im Raum, er ist Materie, die den Raum bis zu einem bestimmten Grad besetzen wird – der jeweilige Grad entspricht den produzierten Intensitäten (Deleuze & Guattari 1992, S. 210, H.i.O.).

Der subjektlose Raum des organlosen Körpers lässt sich als analytische Metapher für den Cyberspace interpretieren: In der virtuellen Welt des Cyberspace weicht das singuläre Subjekt dem Raum, der durch die Intensitäten bzw. den Informationsaustausch generiert wird. Diese Intensitäten, die ausgetauschten Informationen konstituieren erst den Cyberspace als solchen, dem keine ‚Materie‘ vorgelagert ist.

Anhand von Anonymous lässt sich aufzeigen, wie Widerstand durch den Cyberspace subjektlos bzw. zu einem Körper ohne Organe wird: Der virtuelle Kommunikationsraum des Cyberspace kann zu einem Widerstandsraum ausgedeutet werden, in dem die Individuen flüssig bzw. Teil eines digitalen Schwarms werden: Solidarisierung führt von der einzelnen Stimme zu einem polyphonen Widerstandschor des digitalen Schwarms. Dieser digitale Schwarm ist ohne Zentrum, quasi rhizomartig organisiert: „Der digitale Schwarm ist im Gegensatz zur Masse nicht in sich kohärent. Er äußert sich nicht als eine Stimme“ (Han 2013, S. 20, H.i.O.). Die Spontanität der Kulturkonstruktion, die Han mit dem Begriff der Hyperkultur fasst, und die erst durch die zeit-räumliche Implosion des digitalen Zeitalters möglich wird, weist signifikante Analogien zu der Spontanität des digitalen Schwarms auf: Der digitale Schwarm ist durch *„flüchtige Muster*“ definiert, die keine *„feste Formation*“ aufweisen (Han 2013, S. 22, H.i.O.), er nimmt die Form eines organlosen Körpers an. Han sieht allerdings in dem Fehlen einer ‚festen Formation‘, die nicht der Schwarm, wohl aber die Masse aufweist, ein Mangel an Handlungsfähigkeit. Dort wo die Masse als überindividuelles Subjekt ein ‚Wir‘ bildet, wird es zur ‚gemeinsamen Handlung‘ fähig. Das ‚Wir‘ der Masse ‚marschiert‘ (vgl. Han 2013, S.

22), während der Schwarm nach Han Machtverhältnisse nicht infrage zu stellen vermag. Der Schwarm bedeutet gemäß Han eine Vereinzelung „neoliberaler Wirtschaftssubjekte“ (Han 2013, S. 24), die „kein zum gemeinsamen Handeln fähiges Wir“ (ebenda) bilden. In seiner Beschreibung des Schwarms geht Han von einem singulären Subjektverständnis aus. Die Masse fügt sich demgemäß aus einer Ansammlung von Individuen zu einem handelnden Körper zusammen. Da der dezentrale Schwarm gerade keinen Körper bzw. kein überindividuelles ‚Wir‘ formt, bleibt in dieser Logik der Schwarm als organloser Körper handlungsunfähig. Galloway und Thacker (2014) verweisen dagegen mit Bezug auf Deleuze und Guattari auf die Stabilität von Netzwerken, die die Organisationsform des Schwarms darstellen. So zeichnen sich Netzwerke dadurch aus, dass sie rekonfigurierbar sind. „[V]ielleicht ist es genau das, was es heißt, ein Netzwerk zu sein: zur Transformation, Rekonfiguration fähig zu sein“ (Galloway & Thacker 2014, S. 306).

Aus der Perspektive poststrukturalistischer Epistemologie lässt sich der digitale Schwarm als eine Auflösung des Subjekts verstehen. Gerade aus dieser Auflösung des Subjekts, das sich nicht mehr fixieren und in die symbolische Ordnung tradierter Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse einpassen lässt, erhält der digitale Schwarm seine subversive Wirkmacht als organloser Körper:

> Das Netz ist so mächtig, weil es unmittelbar reagieren und unbegrenzt viele Menschen miteinander verbinden kann. Sobald jemand eine Idee, eine Information ins Netz speist, wird sie umgehend empfangen. Andere Internauten können sich gleich anschließen, den Informanten unterstützen, der sich gegen ein Unrecht wehrt. Das Netz ist wie geschaffen, um Solidarität zu üben. So haben wir unserem Erfahrungsschatz an die jungen ägyptischen Revolutionäre weitergegeben und ihnen beispielsweise erklärt, wie sie sich gegen Tränengas schützen können (Ben Mhenni 2011, S. 44).

Die tunesische Bloggerin Ben Mhenni (2011) sieht vor dem Hintergrund der gemachten Erfahrungen während der ‚Jasminrevolte‘, die im Januar 2011 zu der Flucht des Diktators Ben Alis führte, im Internet ein subversives Kommunikationsmedium. Die von Han kritisierte subjektlose Spontanität des digitalen Schwarms wird von Ben Mhenni als Möglichkeit des Widerstands gesehen. Festgeschriebene kulturelle Räume geraten in einen Diskurs, der durch den digitalen Schwarm ermöglicht wird. Ein Aspekt auf den auch Mishra (2017) hinweist:

> Earlier, women were denied entry to certain places of worship both in Islam and Hinduism. Although the battle for gender equality has been fought at various levels including the court of law, it is finally the social media that has succeeded in forming a wider public opinion nation-wide which ultimately has resulted in gender equality in places of worship: It is media in general and digital media in particular that launched a continuous campaign for women’s temple entry and succeeded in engineering a favourable public opinion for putting an end to such inequality in matters of worship (Mishra 2017, S. 129).

Ben Mhennis und Mishras Argumente für eine subversive Wirkung des Internets bzw. des digitalen Schwarms steht in einem scharfen Kontrast zu Hans Überlegungen über das neoliberal vereinzelte Individuum. Gemäß reproduziert dieses durch die Beteiligung am digitalen Schwarm seine Ohnmacht performativ, da der Schwarm gemäß Han

handlungsunfähig ist. Diese verschiedenen Deutungen des digitalen Schwarms zeigt die Offenheit des Internets auf, in dem sich unterschiedliche Kulturen des Digitalen entfalten können.

Vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Deleuzes stellt sich die Frage, ob gerade die Transzendierung des Subjekts im organlosen Körper des digitalen Schwarms Formen der Subversion von Machtverhältnissen in der stofflich-physikalischen Welt ermöglicht. Der im Cyberspace formulierte Widerstand würde dann auf die symbolische Ordnung der stofflich-physikalischen Welt einwirken. Um diese These zu diskutieren soll die subversive Wirkung digitaler Kommunikation in der Gegenüberstellung von Spivaks Modell der Subalternen mit den polyphonen und polydirektionalen Möglichkeiten des Web 2.0 herausgearbeitet werden.

Spivak fasst die – kulturelle – Unterwerfung des Individuums mit dem Begriff der Subalternität. Subalterne sind über das Fehlen einer Stimme definiert. Andere Sprechen für Subalterne, so dass Subalterne in den Deutungsmustern hegemonialer Narrationen über keine eigene Stimme verfügen. Die dezentrale Struktur des digitalen Schwarms ermöglicht es, hegemonial strukturierte Kulturräume aufzubrechen, indem marginalisierte Akteure aus dem Zustand ihrer Subalternität heraustreten können, indem sie sich über digitale Medien eine Stimme geben. Diese Stimme verhallt nicht ungehört in einem räumlich begrenzten kulturellen Raum, sondern findet seine Resonanz in der entgrenzten Welt des Cyberspace. Im Folgenden Kapitel soll diese hier skizzierte These einer Überwindung der Subalternität durch digitale Medien entwickelt werden.

2.3.3 Von der Subalternität zu der Stimme des Digitalen

Spivaks Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ von 1988 gilt als ein „Gründungsdokument postkolonialer Studien“ (Castro Varela & Dhawan 2015, S. 152) und „gehört zu den am meist zitierten Aufsätzen der zeitgenössischen Geisteswissenschaften“ (Castro Varela & Dhawan 2015, S. 193). Zentraler Ausgangspunkt bildet die Hegemonialstruktur kultureller Räume, die die Narrationstopoi der kulturellen Akteure präfiguriert. Derart werden Formen der Stimmergreifung und damit auch des Protests unmöglich gemacht. Ausgangspunkt von Spivaks Analyse stellt die kritische Auseinandersetzung mit einem Gespräch zwischen Deleuze und Foucault dar: Die beiden poststrukturalistischen Denker formulieren die These, dass Intellektuelle nicht als Anwälte bzw. ‚Stimmführer‘ für marginalisierte Gruppen bzw. die ‚Massen‘ fungieren müssen. Eine solche Stellvertreterfunktion würde die Positionen der gesellschaftlichen Gruppen, für die gesprochen werden soll, verfälschen. Anstatt die Stimme für marginalisierte Gruppen zu ergreifen, gälte es, diesen zuzuhören. Deleuze und Foucault (1977) lehnen ein ‚Sprechen für Andere‘ durch die Stimme der Intellektuellen ab. Spivak kritisiert, dass Foucault und Deleuze implizit von gesellschaftlichen Akteuren bzw. Individuen ausgehen, die souverän für sich sprechen können. Diese gesellschaftlichen Akteure sind sich der Logik Foucault und Deleuze zufolge ihrer Unterwerfung/Unterdrückung bewusst und besitzen zugleich die Möglichkeiten, den Zustand ihrer Unterwerfung zu kritisieren. Spivak entwickelt die Gegenthese, dass ein solches Verständnis gesellschaftlicher

Akteure und ihrer Stimmergreifung nicht möglich ist, da es für diese Akteure keinen diskursiven Raum gibt. Anstatt einen solchen diskursiven Raum zu behaupten, gilt es, die Mechanismen nachzuzeichnen, mit denen Individuen in Hierarchien und Abhängigkeitsprozesse eingepasst werden und derart durch die Diskurse fallen. Exemplarisch zeigt Spivak diese Sprachlosigkeit von Akteuren anhand der indischen Frau als vergeschlechtlichtes Subjekt auf, das als diskursiver Effekt kultureller Deutungsprozesse produziert wird. Vereinfacht und schematisierend lassen sich Spivaks Überlegungen als das Weiterschreiben einer postkolonialen Analysestrategie verstehen, dessen signifikante theoretische Überlegungen sich neben Spivak mit den Namen Said und Bhabha verbinden: Mit dem Ansatz des Orientalismus arbeitet Said (vgl. Said 1978/2009) die Diskursivierung kolonialer, imperialer Politik und Kultur heraus. Im Zuge dieses Prozesses wird das kulturell Fremde – wie beispielsweise das Bild vom Orient – aus westlicher Perspektive diskursiv erst hervorgebracht. Bhabha dialektisiert diese Beziehung zwischen dem kulturell Eigenem und dem kulturell Fremden, indem er diese Diskursivierung auch als einen Aushandlungskampf zwischen kulturellen Identitäten deutet. Im dritten Raum wird durch ein ‚Spiel der Differenzen', das aus Abgrenzungsbewegungen und Identifikationsakten besteht, kulturelle Identitäten hervorgebracht. Dabei kommt es zu einer Hybridisierung von Kultur. Spivak weist darauf hin, dass in diesem dritten Raum der kulturellen Repräsentationskämpfe alle Akteure eine Stimme haben. Vielmehr werden für diese Repräsentationskämpfe Akteure funktionalisiert, ohne dass diese Akteure selbst eine Stimme haben. Um diese Überlegung zu verdeutlichen, greift Spivak auf den Begriff der Subalternen zurück, wie sie die South Asian Subaltern Studies Group im Kontext postkolonialer Theoriebildung verwendet und der ursprünglich von Gramsci formuliert worden ist.[30]

Der Begriff des Subalternen wurde von Gramsci in seinen Gefängnisheften formuliert, die er während seiner Inhaftierung von 1929 bis 1935 unter dem Regime des italienischen Faschismus verfasste. Die Bezeichnung Subalternität entstammt dem Lateinischen (subalternus) und lässt sich mit ‚untergeordnet', ‚von niedrigerem Rang' übersetzen. Im italienischen Militär wurden damit Offiziere mit niedrigem Dienstgrad bzw. ‚untergeordnete Offiziere' (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015, S. 186) bezeichnet. Im Kontext postkolonialer Diskurse sind Subalterne dadurch definiert, dass sie in kulturellen Diskursen bzw. Aushandlungskämpfen über keine Stimme verfügen. Subalterne verschwinden aus dem analytischen Blick, damit geraten auch Widerstandsakte bzw. Formulierungsversuche aus den Blick, durch die Akteure versuchen, dem Zustand der Subalternität zu entkommen. Subalterne werden folglich nicht als politische Akteure bzw. als handelnde Akteure erkannt. Die diskursive Unsichtbarkeit bzw. Unhörbarkeit

30 Die South Asian Subaltern Studies Group stellt eine Vereinigung von Historikern dar, die seit den 1980er Jahren die „Writings on South Asian History and Society" publiziert. Diese Veröffentlichungen sollen u.a. der Geschichte der Subalternen einen Platz in post-kolonialen Diskursen ermöglichen.

von Subalternen erfordert es, die Identifikation von Subalternen als einen konstruierenden Akt zu verstehen: Subalterne sind nicht ‚da', sondern müssen rekonstruiert werden. Dies verdeutlicht Spivak anhand zweier Beispiele, die sich auf die diskursive Figur der vergeschlechtlichten subalternen indischen Frau beziehen: Den Selbstmord einer Widerstandskämpferin sowie die Praktik der Witwenverbrennung:

> Die Hindu-Witwe steigt auf den Scheiterhaufen des toten Ehemanns und opfert sich selbst auf diesem. Das ist das Witwenopfer. (Die gebräuchliche Transkription des Sanskritswortes für die Witwe wäre *satì*. Die frühen kolonialen Briten haben es als *sutee* transkribiert). Der Ritus wurde nicht durchgängig praktiziert, und er war nicht kasten- oder klassenspezifisch festgeschrieben. Die Abschaffung des Ritus durch die Briten wurde weithin als ein Fall von ‚weißen Männern, die braune Frauen retten', verstanden (Spivak 2008, S. 80f., H.i.O.).

Bei ihrer Analyse der Witwenverbrennung greift Spivak auf vedische Quellen und Hindutexte wie die Rigveda und die Dharmashastras zurück.[31] In den Dharmashastras wird auch der kulturell sanktionierte Selbstmord thematisiert. Gerade anhand des Selbstmords lässt sich die kulturell codierte Selbstbestimmung des Subjekts metonymisch festmachen: Der Selbstmord lässt sich als radikale Form der Selbstverfügung verstehen. Frei ist der Mensch, wenn er als endliches Wesen auch über sein eigenes Ende bestimmen darf. Aus dieser Perspektive definiert Camus den Selbstmord als zentrales philosophisches Thema: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie" (Camus 1999, S. 10). An der Form der kulturellen Thematisierung des Selbstmords lässt sich der Grad der zugebilligten Selbstbestimmung bzw. Selbstverfügung ablesen. Das Witwenopfer ermöglicht zwar der Frau eine spezifische Form des Selbstmords. Allerdings setzt die Ehefrau durch ein Witwenopfer in diesem Akt symbolisch nicht primär ihrer eigenen Existenz ein Ende, sondern opfert sich *für* den Ehemann. Ohne den vorangegangenen Tod des Ehemanns ist ein Selbstmord kulturell nicht codiert. So ist den Ehefrauen zwar „die Selbstopferung auf dem Scheiterhaufen des toten Ehemanns erlaubt" (Spivak 2008, S. 86). Allerdings dient der Selbstmord als Opferung einer Verfestigung patriarchalischer Strukturen: Anstatt einer Selbstbestimmung des Subjekts durch Selbstmord, lässt sich an dem Selbstmord ablesen, wie sehr die Frau über ihrer Relation zum Mann definiert ist. Erst durch den Tod des Ehemannes kann die Ehefrau sich selbst töten bzw. opfern. Die Handlungsfähigkeit der Witwe wird ihr über ihre Beziehung zum Ehemann ermöglicht. Die Praktik der Wit-

31 Die Rigveda als eine der vier Veden stellt die älteste, mehrere tausend Jahre Textsammlung Indiens dar. Die Veden, was sich aus dem Sanskrit mit Wissen/heilige Lehre übersetzen lässt, stellen wiederum eine zunächst mündlich überlieferte und später verschriftlichte Textsammlung dar und zählen zu den heiligen Schriften des Hinduismus. Dharmashastras sind eine auf Sanskrit verfasste Sammlung von Hindugesetzestexten bzw. behandeln religiös-rechtliche Vorschriften und sind zwischen dem 7. und 2. Jahrhundert v. Chr. kodifiziert worden.

wenopferung gerät in Folge englischer Kolonialpolitik in Indien in einen Deutungskampf. Im Zuge dieses Deutungskampfes wird die Witwenverbrennung aus kolonialer Perspektive neu codiert: „In der diskursiven Aufhebung […] dessen, was die Briten als heidnisches Ritual wahrnahmen, in etwas, was die Briten als Verbrechen wahrnahmen, wurde eine Diagnose des freien Willens durch eine andere ersetzt“ (Spivak 2008, S. 88). Die Praxis der Witwenverbrennung wird zum Nachweis, dass die indische Gesellschaft kulturell in einem primitiven und barbarischen Zustand ist. „Das Image des Imperialismus als Begründer der guten Gesellschaft trägt die Markierung des Eintretens […] für die Frau als *Objekt* des Schutzes vor ihrer eigenen Art“ (Spivak 2008, S. 84). Vor dem Hintergrund eines evolutionären Kulturbegriffs erscheint die Kolonisierung als ein legitimer Ansatz, um der Barbarei primitiver Kultur zu begegnen. Dabei wurde die Deutung des freien Willens der Frau, die das Witwenopfer erbringen wollte, zum zentralen Punkt ‚diskursiven Widerstreits‘:

> Natürlich war die Selbstopferung von Witwen keine *unveränderliche* Ritualvorschrift. Wenn die Witwe allerdings einmal tatsächlich beschlossen hatte, über den Buchstaben des Rituals auf diese Weise hinauszugehen, so bedeutete jedes Umkehren eine Transgression, für die eine besondere Art der Buße vorgeschrieben ist. In Anwesenheit eines lokalen britischen Polizeibeamten, der die Opferung beaufsichtigte, galt es hingegen als ein Zeichen echter freier Wahl, einer Wahl der Freiheit, wenn eine Frau nach erfolgter Entscheidung wieder davon abgebracht wurde […] Im Falle der Witwenselbstopferung wird das Ritual nicht als Aberglaube, sondern als *Verbrechen* neu definiert (Spivak 2008, S. 88, H.i.O.).

Das koloniale Angehen gegen die Witwenverbrennung, die 1829 verboten wurde, wird zur Metonymie für einen kulturellen Überlegenheitsanspruch seitens der britischen Kolonialmacht. Während koloniale und kolonisierte Kultur im Prozess der konstitutiven Abgrenzung konstruiert werden, wird der Umgang mit den Witwen zum Forum der Kulturkämpfe. Signifikant ist, dass der Körper des vergeschlechtlichten Subjekts in die kulturellen Diskurse eingeschlossen wird. Die Diskurse nehmen den Körper in Besitz und Sprechen für das Individuum, das hierdurch seine eigene Stimme verliert: Eine selbstbestimmte Artikulation der eigenen Bedürfnisse erhält keinen diskursiven Raum, wie Spivak anhand eines weiteren Beispiels aufzeigt, das ihrer Familiensphäre entstammt: „Als junge Frau von 16 oder 17 Jahren erhängte sich Bhuvaneswari Bhaduri im Jahre 1926 in der bescheidenen Wohnung ihres Vaters im Norden Kalkuttas. Der Selbstmord gab Rätsel auf, handelte es sich doch, zumal Bhuvaneswari zu dieser Zeit menstruierte, offenkundig nicht um einen Fall unerlaubter Schwangerschaft“ (Spivak 2008, S. 104). Bhuvaneswari Bhaduri wartete mit ihrem Selbstmord bis zu ihrer Menstruation, damit ihr nicht eine unerlaubte Schwangerschaft unterstellt werden konnte, die sonst in diesen Fällen oftmals Anlass zum Selbstmord Anlass gab. Dieser Umstand verweist auch darauf, dass es für Bhuvaneswari Bhaduri relevant war, Deutungsmacht über die Bedeutung ihres Todes zu verfügen. Da nicht von einer Schwangerschaft ausgegangen werden konnte, gab Bhuvaneswari Bhaduris Selbstmord Rätsel auf und forderte weitere Deutungsversuche heraus: „Ein Erklärungsversuch sah ihre unbegreifli-

che Tat in einer möglichen Melancholie begründet, hervorgerufen durch die wiederholten Sticheleien ihres Schwagers, sie sei zu alt, um noch verheiratet zu sein“ (Spivak 2008, S. 104). Das Rätsel um Bhuvaneswari Bhaduris Selbstmord klärte sich erst fast zehn Jahre später auf, als sich herausstellte, dass „sie Mitglied einer der vielen Gruppen war, die in den bewaffneten Kampf für die indische Unabhängigkeit involviert war“ (ebenda). Sie erhielt den Auftrag eines politischen Mordes, den sie aber nicht durchführen konnte: „Bhaduris Freitod war also eine komplexe Inszenierung, die nicht verstanden wurde, in diesem Sinne konnte Bhaduri nicht sprechen“ (Kerner 2012, S. 105).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Subalterne bzw. der Zustand der Subalternität dadurch definiert ist, dass Akteure keine Stimme haben bzw. über keinen diskursiven Raum verfügen und folglich nicht als ‚authentische Subjekte‘ im politischen Kampf identifiziert werden können. Im Umkehrschluss erhalten Subalterne durch ein Sprechen, das – anders als im Falle von Bhuvaneswari Bhaduris Selbstmord – auch gehört wird, eine Subjektivität: Sie sind folglich nicht mehr ohne Stimme, nicht länger sprachlos und lassen sich damit auch nicht länger als Subalterne identifizieren. Aus emanzipationstheoretischer Perspektive ergibt sich die Herausforderung, anstatt eines ‚Sprechens für Subalterne‘ seitens von Intellektuellen einen Diskursraum zu ermöglichen, in dem sich Subalterne selbst eine Stimme geben können. Gerade Spivaks Beispiele, die als Erläuterungen zu ihrer These der Sprachlosigkeit der Subalternen dienen, zeigen auf, wie sehr die Individuen in kulturelle Diskurse eingeschlossen sind. Gerade diese kulturelle Einschließung von Individuen verhindert die Konstitution eines emanzipatorischen Diskursraums. Spivaks Beispiele zeigen auf, wie sehr die Unmöglichkeit des Sprechens an die Fixierung des Individuums gebunden ist. So fokussiert die Witwenverbrennung auf die einzelne Frau, deren soziale Funktion über den kulturell codierten Handlungsspielraum definiert ist. Ist hier exemplarisch vorgeführt worden, wie das Sprechen durch die Fixierung des Individuums unterbunden wird, kann durch die polyphonen Möglichkeiten diese Fixierung des Individuums transzendiert werden. Web 2.0 Medien vermögen durch ihre polydirektionale und polyphone Ausrichtung die kulturelle Fixierung des Individuums abzuschwächen, indem sie dem Individuum überindividuelle Diskursräume eröffnet.

Ebenfalls mit Bezug auf Indien arbeitet Mishra (2017) die Artikulationspotenziale durch digitale Medien für Subalterne heraus. Ausgangspunkt der Analyse Mishras bildet die kulturell codierte ‚caste based-inquality‘ Indiens: „Inequality has manifested itself in Indian society in myriad ways in different points of time“ (Mishra 2017, S. 125). Der mediale Wandel forderte diese kulturell kodierten Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse heraus:

> The explosion in digital communications – mobile phones, internet access and digital cameras – is allowing citizens to engage in public debate on a level unparalleled in history […] Over the ensuing decade or so it appears that groups once heavily underrepresented in their use of digital media – women, people of colour, those in rural areas, and the poor – have greatly expanded their use of these new technologies (Mishra 2017, S. 127).

Durch digitale Technologien erhalten Individuen nicht lediglich ein Artikulationsinstrument. Mishra attestiert digitalen Medien das Potenzial „to influence people especially the way they think about themselves and the world around them“ (Mishra 2017, S. 127). Durch die dezentralen Kommunikationsmöglichkeiten kann beispielsweise die normative Struktur des Kastenwesens infrage gestellt werden. So analysiert Mishra, wie Machtstrukturen durch eine digitalbasierte Medienöffentlichkeit in die Kritik geraten. Die niedrigschwellige Nutzbarkeit sowie die partizipative Dimension von digitalen Medien ermöglichen eine mediale Grundlage für die Entfaltung der subversiven Wirkkraft kleiner Erzählungen im Sinne postmoderner Erkenntnistheorie. In seiner medientheoretisch ausgerichteten Analyse identifiziert Mishra vier Faktoren, die die partizipative Dimension digitaler Medien bzw. sozialer Medien ausmachen:

- Ein Merkmal stellt die „inherent inclusiveness“ (Mishra 2017, S. 129) dar: „That is, this domain is devoid of all forms of exclusions and segregations. It is no more restricted to aristocrats“ (Mishra 2017, S. 126). Digitale Medien sind niedrigschwellig zugänglich und nutzbar, so dass sie eine inkludierende Wirkung entfalten können. Akteure, die sonst aus Diskursen ausgeschlossen sind, erhalten durch digitale Medien eine technische Infrastruktur und einen Diskursraum.
- Als zweiten Faktor identifiziert Mishra „the property of openness” (Mishra 2017, S. 126). Digitale Medien sind für Inhalte jeglicher Art offen: „Unlike the conventional media whose content development which is restricted to only few experts, the internet world does not impose any editorial scissors on the contents of the users“ (Mishra 2017, S. 126).
- Der dritte Faktor der inklusiven Öffnung des Internets besteht in der potenziell hierarchiefreien Struktur des Internets. Hier aktualisiert Mishra Topoi der Freiheitssemantiken, die den Diskurs um den Cyberspace verstärkt seit den 1990er Jahren begleiten: Jenseits tradierter Hierarchien, Abhängigkeitsverhältnisse und Hegemonialstrukturen versteht Mishra das Internet als eine ‚barrierefreie Zone‘: „Unlike caste system, digital media is a barrier-free zone devoid of disability. It is free from all forms of hierarchy, division, restrictions, untouchability, segregation and segmentation“ (Mishra 2017, S. 126).
- Der vierte Faktor stellt die Ubiquität des Internets dar: „Four, the property of universality. Today no part of the globe remains untouched digitally. In some way or the other, it has begun to engulf the whole universe and impinge upon people’s everyday existence“ (Mishra 2017, S. 126). Die räumliche Öffnung durch digitale Medien öffnet auch kulturelle Räume: Die Formulierungen verhallen nicht in einen geografisch begrenzten Raum, sondern können ageografisch in dem körperlosen Organ des Cyberspace Resonanzen finden.

Diese vier Faktoren verweisen auf die polyphone Öffnung und das partizipative Potenzial digitaler Medien, auf die auch Reichert (2013) mit Bezug auf das Web 2.0 Medium YouTube hinweist:

> Die Transformation vom passiven Medienkonsumenten in einen aktiven Akteur, der sich den Bildschirm als interaktives Medium aneignet, beruht auf zwei wesentlichen Komponenten: Accessibility (Zugänglichkeit, Erreichbarkeit) und *Usability* (Benutzerfreundlichkeit). Als Accessibility kann die Fähigkeit verstanden werden, Informationen oder Technologien für alle möglichen Nutzer/Nutzerinnen zugänglich machen, unabhängig von technischen Voraussetzungen und Einschränkungen. *Usability* bezeichnet das Bestreben, Informationen klar und übersichtlich zu strukturieren, um eine effiziente Nutzung von Informationen und Technologien zu ermöglichen (Reichert 2013, S. 146f., H.i.O.).

Wenn ein signifikantes Merkmal, das die inklusive Dimension digitaler Medien auszeichnet, in der Usability liegt, lässt sich v.a. mit dem Aufkommen des Web 2.0 eine inklusive Öffnung des Internets konstatieren. Neben dem Umstand, dass jeder Mensch zumindest potenziell eine digitale Stimme hat, besteht die subversive Kraft digitaler Medien in der Generierung einer digitalen Gegenöffentlichkeit. Diese Gegenöffentlichkeit verschafft zumindest potenziell Subalternen, die dadurch definiert sind, dass sie keine Diskursräume haben, eine Stimme. Die Fixierung von Individuen in gesellschaftliche Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse ermöglicht es, sie wie bei dem Beispiel der Witwenverbrennung in kulturelle Kontexte einzupassen, zu funktionalisieren und damit stimmlos werden zu lassen. Digitale Medien öffnen diese repressiven geschlossenen kulturellen Räume durch ihre gehörte Gegenrede: „Social media obtain, expose and publicize issues of social inequality in a barrier-free manner and provide platform for participation in public issues“ (Mishra 2017, S. 128). Die polydirektionale Ausrichtung von digitalen Medien führt dazu, dass Social Softwares wie Twitter oder Facebook einen Handlungsraum für marginalisierte Gruppen und einzelne Individuen ermöglichen. „With advancement in ICTs, like Facebook and Twitter, it has become very easy to caputre events in android mobiles and send them to broadcast channels for greater salience“ (Mishra 2017, S. 128). Der digital eröffnete Diskursraum konstituiert eine Gegenöffentlichkeit, die politische Wirkkraft entfaltet.

Der mediale Wandel führt zu einer Kommunikationskultur, in der sich Deutungshoheiten anzweifeln bzw. infrage stellen lassen. Tradierte kulturelle Ordnungen werden durch die digitalbasierte Stimme von Minderheiten, von Gegenpositionen und durch die Inszenierung einer Gegenöffentlichkeit unterlaufen. Die dezentrale Struktur des Internets und die Transzendierung räumlicher Beschränkungen führen zu Widerstandsformen, die eine repressive Fokussierung auf das ‚assaignable self‘ überwinden: „[D]igital media helped turn individualized, localized, and community-specific dissent into a structured movement with a collective consciousness about both shared plights and opportunities for action“ (Howard & Hussain 2013, S. 25). Hegemoniale Deutungsansprüche, die große Erzählungen auszeichnen, können durch eine digitale Kommunikationskultur unterlaufen werden.

Die dezentrale, polyphone und polydirektionale Kommunikationsstruktur des Web 2.0 eröffnet eine dialogische Kommunikationskultur kleiner Narrationen, die durch eine dialogische Pluralität und ein kritisches Infrage-Stellen realisiert wird. Die Wirkmächtigkeit einer solchen digitalbasierten Kommunikation entfaltete sich in der sogenannten ‚Facebook-Revolution', an deren Ende die Abdankung des ägyptischen Diktators Mubarak steht. Ein zentraler Moment, der zur Eskalierung führte, bestand in dem Versuch, digital formulierten Widerstand die diskursive Stimme zu nehmen: Im Juni 2010 wurde der 28jährige Blogger Kahlid Said von ägyptischen Polizisten in Zivil aus einem Internetcafé herausgezogen und auf offener Straße zu Tode geprügelt. Angeblich hat Said Tage zuvor ein Video im Internet verbreitet, wie Polizisten auf einer Razzia beschlagnahmte Drogen verbreiteten. Der Tod Saids wurde nicht eingehender untersucht und es wurde behauptet, er wäre an einem Päckchen Marihuana erstickt, das er unter der Zunge versteckt hatte. Es wurde eine staatliche Deutungshoheit über das Sterben Saids in Anspruch genommen. Said sollte zu einem Subalternen gemacht werden. Die Deutung, die von staatlicher Seite durchgesetzt werden sollte, kriminalisierte Said und zielte darauf ab, ihn moralisch zu delegitimieren. In wortwörtlich tragischer Sinnbildlichkeit manifestiert sich in dem Sterben Saids der Kampf um Deutungsmacht: Durch die digitale Infrastruktur erhielt der Widerstand eine Stimme. Diese wurde erstickt, in dem Said getötet und zugleich versucht wurde, Said zu diskreditieren. Allerdings geriet dieser Akt der Unterdrückung wiederum zum digital disseminierten Medienereignis: Fotos von Saids misshandeltem Körper gelangten über das Internet in Umlauf. Tausende Menschen protestierten in Kairo und Alexandria – Saids Heimatstadt – auf den Straßen. Und während die Demonstrationen eskalierten, wurde Said zunehmend zu einem Symbol für die Willkür ägyptischer Polizeigewalt, u.a. repräsentiert in der Facebookgruppe ‚Wir sind alle Kahlid'. Wie von The Mentor im Hackermanifest von 1986 prophezeit, kann auf den einzelnen zugegriffen, die Pluralität des organlosen Körpers aber nicht stimmlos gemacht werden. Durch den digitalen Schwarm besaß Said auch nach seinem Tod eine symbolische Stimme. Der Einsatz digitaler Medien blieb ein zentraler Teil des Widerstands. So wurden Proteste u.a. über Facebook organisiert und über digitale Medien eine Gegenöffentlichkeit realisiert. Während das ägyptische Staatsfernsehen Bilder eines leeren Tahirplatzes zeigte, sendete Al-Jazeera Videoclips von Protesten auf dem Tahirplatz, die der Sender von ägyptischen Protestanten per Mail zugesendet bekommen hat. Die Nutzerzentrierung digitaler Medien entfaltete in Widerstandskontexten eine subversive Wirkung: „So unterschiedlich die Videoformate des zivilgeschichtlichen Engagements auch sind: Sie versuchen in ihrem politischen Anspruch Soziale Medien wie etwa YouTube, MySpace, Facebook oder Twitter als Medien politische Aushandlungsprozesse zu aktivieren" (Reichert 2013, S. 148). Flankiert wurde diese subversive Wirkung durch das mobile Internet: „Während vor dem Umbruch nur knapp ein Viertel der Bevölkerung über einen Internetzugang verfügte, besaßen mehr als zwei Drittel aller Ägypter ein Handy. So wurden auch Informationen über die Proteste per Telefon oder per Sammel-SMS verteilt" (El Difraoui 2011, para. 3). Die digitalen Medien des Web 2.0 und des mobilen Internets erhalten des Potenzial,

hegemoniale Wissensregime aufzubrechen. So stellen Hussain und Howard (2013) mit Bezug auf die Proteste im Zuge des arabischen Frühlings heraus: „[D]igital media provided the important new tools that allowed social movements to accomplish political goals that had previously been unachievable“ (Hussain & Howard 2013, S. 18).

Der Cyberspace ermöglicht es, das Internet als Freiheitsraum zu konzeptionalisieren, in dem Identitätsmuster ‚flüssig‘ werden, individueller Widerstand hin zu einem Widerstand des digitalen Schwarms transzendiert wird und Subalterne eine Stimme erhalten. Assange (2012) aktualisiert diese Narration, wenn er eine dialektische Spannung zwischen dem Cyberspace und der stofflich-physikalischen Welt kontrastiert:

> Once upon a time in a place that was neither here nor there, we, the constructors and citizens of the young internet discussed the future of our new world. We saw that the relationships between all people would be mediated by our new world, and that the nature of states, which are defined by how people exchange information, economic value, and force, would also change. We saw that the merger between existing state structures and the internet created an opening to change the nature of states (Assange in Aassange et al. 2012, S. 2).

In der Tradition anarchistischer Theorie stehend, werden Staaten als Herrschaftsstrukturen interpretiert: „First, recall that states are systems through which coercive force flows“ (ebenda). Assange räumt ein, dass Staaten einen demokratischen Anschein erwecken können, wenn Fraktionen, die Teil des staatlichen Machtapparates sind, miteinander in Konflikt stehen: „Factions within a state may compete for support, leading to democratic surface phenomena“ (Assange in Assange et al. 2012, S. 2). Allerdings bleiben diese demokratischen Prozesse auf der ‚Oberfläche‘, während die Tiefenstrukturen staatlicher Macht grundsätzliche Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse fixieren: „Land ownership, property, rents, dividends, taxation, court fines, censorship, copyrights and trademarks are all enforced by the threatened application of state violence“ (Assange in Assange et al. 2012, S. 2f.). Aus dieser Perspektive besitzt das Bild des freiheitlichen Raums des Cyberspace eine diskursive Relevanz, um die Möglichkeiten des Internets zu verhandeln: Jenseits der historischen Genauigkeit dieser Ursprungsgeschichte, verweist der Cyberspace auf einen potenziellen Freiheitsraum. Aus dem Freiheitsraum des Cyberspace formiert sich mit Anonymous ein Widerstand, der keinen ‚Namen‘ hat.

Der Abgesang auf den Cyberspace, der u.a. mit Bezug auf das Internet der Dinge angestimmt wird und davon ausgeht, dass sich virtuelle Welt und stofflich-physikalische Welt ineinander übergehen[32], erscheint aus dieser Perspektive als verfrüht. In ei-

32 „Die vor nicht allzu langer Zeit wohl noch sinnvollen Unterscheidungen von On- versus Offline, Cyberspace versus Meatspace oder gar ‚realer‘ Welt versus ‚virtueller‘ Welt des Internet, eigentlich ebenso die Rede von ihrer Durchdringung, sind derart obsolet, dass selbst schon der Verweis auf diese einen historischen Charakter hat“ (Jörissen 2017, para 1.).

nem solchen Diskurs werden die libertären Implikationen des Cyberspace ausgeklammert. Als Projektionsfläche wird der Cyberspace ein Imaginationsraum, eine Metapher für die Freiheitspotenziale Internets.

2.3.4 ‚Es herrscht Krieg' – ‚Der Kampf der Kulturen' im Internet

Die diskursive Dichotomisierung ‚Freiheitsraum des Cyberspace versus Individuierungszwang stofflich-physikalischer Welt´ führt zu einer Thematisierung der technischen Abhängigkeit der ‚platonischen Welt' des Cyberspace von der stofflich-physikalischen Welt: „The platonic nature of the internet, ideas and information flows, is debased by its physical origins. Its foundations are fiber optic cable lines stretching across the ocean floors, satellites spinning above our heads, computer servers housed in buildings in cities from New York to Nairobi" (Assange in Assange et al. 2012, S. 2). In dieser Gegenüberstellung erscheint der Cyberspace als die Welt des Geistes, die mit der Gewalt der Mächtigen der stofflich-physikalischen Welt konfrontiert wird: „Like the soldier who slew Archimedes with a mere sword, so too could an armed militia take control of the peak development of Western civilization, our platonic realm" (Assange in Assange et al. 2012, S. 2).

Der Freiheitsraum des Internets, die Welt des Geistes, sieht sich gemäß dieser Narrationslogik einer Bedrohung durch Herrschaftsansprüche der Mächtigen der stofflich-physikalischen Welt ausgesetzt. Diese besitzen nicht nur die Verfügungsgewalt über die stofflich-physikalische Infrastruktur des Internets, sie drohen auch Kontrolle über den ‚platonischen Freiraum' des Cyberspace zu gelangen:

> The new world of the internet, abstracted from the old world of brute atoms, longed for independence. But states and their friends moved to control our new world — by controlling its physical underpinnings. The state, like an army around an oil well, or a customs agent extracting bribes at the border, would soon learn to leverage its control of physical space to gain control over our platonic realm (Assange in Assange et al. 2012, S. 2).

Assange warnt vor einer Transformation des Internets weg von einem Freiheitsraum hin zu einer Überwachungsgesellschaft: „If we do not, the universality of the internet will merge global humanity into one giant grid of mass surveillance and mass control" (Assange in Assange, et al. 2012, S. 6). Aus dieser Perspektive tobt wortwörtlich ein ‚Freiheitskampf' um das Internet, in dem sich ‚increased communication' einer ‚increased surveillance' gegenübersteht: „Increased communication means you have extra freedom relative to the people who are trying to control ideas and manufacture consent, and increased surveillance means just the opposite" (Assange in Assange et al. 2012, S. 21). Die Topoi dieser Auseinandersetzung entstammen der tradierten Freiheitssemantik der libertären Cyberspacetheoretiker. Eine Emanzipationskultur und die Disziplinierungsstrategien einer Kontrollgesellschaft stehen sich gemäß dieser Narration dichotomisch gegenüber. Dementsprechend hält Holze (2017) fest: „[E]s herrscht […] Krieg im Internet" (Holze 2017, S. 96). Dieser ‚Krieg' ficht um die Deutungshoheiten und Legitimationsformen. Im Mittelpunkt stehen Fragen wie:

- Welche Daten, Fakten, Informationen können als Wissen gewertet werden?
- Wann sind Informationen ‚Fake-News'?
- Gibt es alternative Fakten? und
- Sind Whistleblowing und Leaking bzw. das Weitergeben nichtautorisierter Daten über digitale Plattformen Strategien legitimer Wissenskommunikation, Widerstand oder Verrat?

Es geht laut Holze (2017) folglich

> um den Kampf um Informationen und Wissen, um Deutungshoheiten, Neutralität und Pluralität und um die gesellschaftlich relevanten Fragen: Wie kommt Wissen zustande? Was akzeptieren wir als Wissen? Welche Institutionen und Systeme sind involviert und mit Blick auf aktuelle Gesellschaftsstrukturen legitimiert am Produktionsprozess von Wissen teilzunehmen? (Holze 2017, S. 96).

Im Zuge dieses ‚Kampfes' droht das Internet in eine Überwachungstechnologie umgewandelt zu werden, die Kammerl (2017) als „Gefährdungen der gesellschaftlichen Souveränität" (Kammerl 2017, S. 44) wertet. Diese Gefährdungen wurden „in den letzten Jahren immer deutlicher durch Berichte über die Abhörprogramme Prism und Tempera" (ebenda). U.a. durch diese Abhörprogramme konnten „US-amerikanische bzw. britische Geheimdienste systematisch den digitalen Datenverkehr, der im Big Data akkumuliert wurde, abschöpfen" (ebenda). Das Internet ermöglicht eine umfangreiche Datenerfassung und Vermessung des Individuums. Zimmermann (2012) macht dies anhand von Google fest: „Just look at Google. If you're a standard Google user Google knows who you're communicating with, who you know, what you're researching, potentially your sexual orientation, and your religious and philosophical beliefs" (Zimmermann in Assange et al. 2012, S. 51). Aus dieser Perspektive verwischen sich staatliche Überwachungen und Formen der Erfassung von Daten durch digitale Massenmedien:

> Wie inzwischen bekannt ist, bestehen zwischen beiden Bereichen personelle Kontinuitäten und inhaltliche Gemeinsamkeiten. So wechselte etwa 2010 der Chief Security Officer von Facebook direkt zur NSA. Solche Personalrochaden finden auf allen Ebenen statt und werden nicht zuletzt dadurch erleichtert, dass die Voraussetzungen der beiden Bereiche nahezu gleich sind: der exklusive Zugriff auf riesige Datenmengen zur Echtzeitanalyse sozialer Interaktionen (Stalder 2016, S. 234f.).

Paradox erscheint es, dass diese Überwachung sozialer Interaktionen durch Web 2.0 Medien realisiert werden, die zugleich eine postmoderne Form der emanzipatorischen, dialogischen Internetnutzung ermöglichen. Web 2.0 Medien finden v.a. durch sogenannte Social Networking Sites (SNS) Anwendung. Ausgangspunkt ist die Selbstnarration der Individuen im Internet, die Daten produziert. Eine soziale Sichtbarkeit und damit auch die Fixierung des Individuums werden derart generiert. Damit ergeben sich Möglichkeiten panoptischer Überwachung. So ist das Web der Social Networking Sites bzw. das

> Social Web zur wichtigsten Datenquelle zur Herstellung von Regierungs- und Kontrollwissen geworden. Auch die politische Kontrolle sozialer Bewegungen hat sich in das Netz verschoben, wenn Soziologen und Informatiker gemeinsam an der Erstellung eines *Riot Forecasting* und dabei auf die gesammelten Textdaten von Twitter-Streams zugreifen (Reichert 2014, S. 10, H.i.O.).

Es lässt sich eine Klimax von der Datengenerierung via Social Networking Sites über die Selbstdisziplinierung des Individuums bis hin zur staatlichen Kontrolle der Individuen durch die digitalen SNS-Plattformen konstatieren. Howard und Hussain (2013) weisen anhand des Beispiels der Facebook Revolution in Ägypten darauf hin, dass durch Social Networking Sites bzw. Medien wie Facebook und Twitter, die eine netzwerkartige Schwarmorganisation ermöglichen, zugleich ein staatlicher Zugriff auf Protestanten möglich wird. Über SNS-Profile lassen sich Protestanten identifizieren, so geschehen nach den ersten über Facebook und Twitter organisierten Protesten: „A few days later, the Egyptian security services began using Facebook and Twitter as a source of information for a counterinsurgency strategy. They used social media alerts to anticipate the movements of individual activists (Howard & Hussain 2013, S. 22). Durch die Fixierung des Individuums über SNS wird ein überwachender Zugang zu dem Individuum möglich. Der ehemalige Wikileaks Mitarbeiter Applebaum (2012) sieht bei der Überwachung eine Verzahnung zwischen staatlicher Macht und Internetfirmen gegeben: „And this is the blurring of the state and corporation. This is actually probably the most important thing to consider here, that the NSA and Google have a partnership in cybersecurity for USnational defense reasons“ (Appelbaum in Assange et al. 2012, S. 55). Diese repressive Perspektive auf das Individuum, das einer Überwachung von Konzernen und staatlichen Macht unterliegt, wird von Baumann (2014) durch eine Perspektive der digital gesteuerten Selbstauskunft flankiert. Ein digitales Endgerät wie das Smartphone bietet die Ausrüstung mit der

> jeder sein eigenes mobiles und portables Ein-Personen-Minipanoptikum in Selbstbauweise errichten kann […] Die Beobachtung, Abgleichung und Weiterverarbeitung der volatilen Distribution individueller synoptischer Initiativen bedarf dann aber doch wieder professionellen Personals, allerdings sind es die ‚Nutzer‘ von Google oder Facebook, die im Zuge ihrer versprengten, scheinbar autonomen, aber durch das Synoptikum koordinierte Aktivitäten die ‚Datenbanken‘ befüllen (Baumann in Lyon & Baumann 2014, S. 95).

Die Kontrolldimension eröffnet eine neue Analyseperspektive auf die Kulturen des Digitalen: Jenseits der Dialektik zwischen Cyberspace und stofflich-physikalischer Welt lässt sich auch eine Einschreibung von Subjektkonzeptionen bzw. neoliberaler Kultur in die virtuelle Welt des Internets feststellen. Diese Einschreibungen manifestieren sich verdichtet in den kulturellen Praktiken des Social Networking Sites Universums. Jenseits aller Differenzen zeichnen sich die kulturellen Praktiken postmodernen Protests im Cyberspace und die neoliberale Selbstoptimierung des unternehmerischen Selbst (vgl. Bröckling 2013) im SSN-Universums sich beide durch eine aktivistisch-volatile Fassung des Individuums aus: Als Teil eines protestierenden Netzwerks konstituiert sich im Schwarm eine polyphone, subversive Diversität. Die kollaborative Dimension dialogischer Kommunikationsprozesse bringt (digitale) Inhalt hervor. Kulturen des Digitalen

setzen auf Contentgenerierung und basieren auf dem Konzept des produzierenden, handelnden Individuums. Ein solch aktivistisches Konzept des Individuums, das die Kulturen des Digitalen aufweisen, wird im Kontext postmodernen Protests in Widerstandsdiskurse eingebettet und mit Narrationstopoi des Kulturwandels der Protestbewegungen der 1960er Jahre und 1970er Jahre erzählt.

Innerhalb des SNS-Universums wiederum wird das aktivistische Individuum in neoliberale Narrationen gefasst, die auch punktuell auf ein postmodernes Subjektverständnis rekurrieren, dieses Subjektverständnis allerdings zugleich in die Metanarration neoliberaler Weltanschauung einpassen. Diese These soll im Folgendem entfaltet werden.

http://www.springer.com/978-3-658-20326-9

Kulturen des Digitalen
Postmoderne Medienbildung, subversive Diversität und neoliberale Subjektivierung
Kergel, D.
2018, X, 193 S. 9 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-20326-9