

Oliver Bruns
Das ‘Ende der Politik’
in der Kulturphilosophie Vilém Flussers

1. Das Werk Vilém Flussers wurde bislang vorwiegend unter medienwissenschaftlichen Gesichtspunkten rezipiert. Eine einseitige Perspektive, die dem Denker, Phänomenologen und Kulturanthropologen Flusser wenig gerecht wird.¹ Ich möchte hier versuchen, die Anstöße Flussers zum politischen Denken aufzufangen, die ihren Impuls der grundlegenden Frage nach der Bewahrung der Freiheit in der Nachgeschichte verdanken. Laut Flusser befinden wir uns inmitten einer kulturellen Krise, die den Übergang von der Geschichte in die Nachgeschichte kennzeichnet und eine fundamentale Neuinterpretation sämtlicher traditioneller philosophischer Unterscheidungen erfordert. Eine genuin politische Theorie käme für Flusser nicht in Frage, weil ihr Gegenstand, die Politik, aufgehört hat zu existieren. Wenn ich hier dennoch von Anstößen zum politischen Denken bei Flusser spreche, so geschieht dies bereits vor dem Hintergrund, das Politische weniger strukturell – das heißt, ausgehend von der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit – interpretieren zu wollen, sondern von seinem Sinn her: der Freiheit. Ich folge damit dem Diktum der politischen Philosophin Hannah Arendt, das lautet: „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“ (Arendt 2003b: 28) Politisches Handeln ist laut Arendt unmittelbar mit Freiheit verbunden und geschieht nur dort, wo Menschen einander als Gleiche begegnen. Eine ‘Anerkennung des Anderen’ gründet nach Arendt primär nicht in der Ausformulierung politischer Normen, sondern im Vollzug des politischen Handelns und Urteilens selbst. In einem positiven Sinne ist Freiheit weder Voraussetzung noch erst Ergebnis bestimmter Formen des politischen Handelns, sondern kann überhaupt nur dort erfahren werden, wo das Politische in der Welt einen Platz hat. „Ur-

¹ Dass die medientheoretische Kanonisierung das Werk Flussers zu einseitig betrachtet, ist in der Flusserforschung unumstritten. Die Missverständnisse rühren vor allem daher, dass im deutschsprachigen Raum fast ausschließlich das in den 70er und 80er Jahren entstandene Spätwerk über die neuen Medien einer Rezeption unterlag, welcher Flusser allerdings auch seine Popularität in Europa verdankt. Die früheren vorwiegend portugiesischen Texte blieben weitgehend unbeachtet. Noch immer sind Teile des Werkes unveröffentlicht oder noch nicht übersetzt. Dabei war für Flusser selbst das Übersetzen und Rückübersetzen, das ständige Changieren zwischen den Sprachen, Teil des eigenen Philosophierens. Flusser übersetzte die meisten seiner Texte zumindest einmal, sodass sie häufig zweisprachig, manchmal aber auch drei- oder sogar viersprachig vorliegen. Die häufigste zweisprachige Kombination ist deutsch-portugiesisch. Neben dem Deutschen und Portugiesischen verfasste Flusser auch Texte auf Englisch und Französisch (vgl. Guldin 2005: 7-12, 312-315 (hier befindet sich eine Tabelle zur Mehrsprachigkeit der Texte bei Flusser)). Rainer Guldin hat für seine eigene Arbeit auch die frühen portugiesischen Schriften übersetzt und kommt im Hinblick auf den vermeintlichen Medientheoretiker Flusser zu einer völlig entgegengesetzten Feststellung: „Flussers wesentliche Leistung ist weniger in seiner späten Medientheorie als in einer umfassenden phänomenologisch ausgerichteten Anthropologie kulturphilosophischer Prägung zu suchen, in einer Rekonstruktion der Geste Mensch. Seine intensive Beschäftigung mit Film, Fotografie, Video und Computer hat damit zu tun, daß gerade anhand derer Analyse der Paradigmenwechsel, der für Flusser mit dem Eintritt in die Nachgeschichte stattfindet, am deutlichsten nachgewiesen werden kann. Flusser ist somit auch Medientheoretiker, aber nicht ausschließlich an Medien interessiert“ (ebd.: 11).

sprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.“ (Arendt 2000b: 201) Der völlige Ausschluss aus der Öffentlichkeit, die Nichtbeachtung und Nichtanerkennung durch die politisch Handelnden geht laut Arendt mit einer Beraubung der Menschenwürde einher.² So gesehen ist Flusser ein zutiefst politischer Denker, denn auch Flusser ist darum bemüht, Freiheit nicht nur negativ im Sinne eines Freiseins von etwas zu bestimmen, sondern positiv aufzuweisen. Flussers Modell einer telematischen Gesellschaft zielt darauf ab, der Freiheit und Würde des Menschen im *Universum der technischen Bilder* wieder einen Platz zu verschaffen. Dennoch ist auffällig, dass Flusser der Politik wiederholt ein Ende, einen Tod voraussagt (vgl. Flusser 1993). Wie noch zu zeigen sein wird, ist die Politik für Flusser in dem Sinne zu Ende, dass sich das politische Handeln vorrangig nicht mehr als ein Sprechen über die Welt, beispielsweise in der politischen Rede, ereignet, sondern in der Kommunikation mit technischen Bildern. Diese neuartige Kommunikationsform lässt die spezifisch politische Differenz von öffentlichem und privatem Raum zunehmend obsolet erscheinen.

Die Frage, ob es eine Transformation des Politischen in die Nachgeschichte geben kann, möchte ich zunächst offen lassen. Was aber kennzeichnet den Übergang in die Nachgeschichte überhaupt? Zunächst einmal zeigt sich, dass die historischen Kategorien Philosophie, Wissenschaft, Politik und Kunst laut Flusser nicht mehr ausreichen, um die gegenwärtige Krise der Kultur zu verstehen (Nüchtern 1991: 39f.). In dem innerhalb der Wissenschaft typischen Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaft sieht Flusser beispielsweise eine »unheilvolle Trennung«, die es zu überholen gilt (vgl. Flusser: 2009: 24). Intendiert ist eine vollständige Umwertung und Neudeutung der traditionellen Kategorisierungen. So interpretiert Flusser beispielsweise den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, demzufolge jedes thermische Gleichgewicht in einem geschlossenen System der Entropie zustrebt, natur- *und* kulturgeschichtlich. Gegen die entropische Tendenz in der Natur versucht der Mensch, erworbene Informationen zu speichern. Er ist somit negentropisch engagiert und schafft Kultur, ohne jedoch die entropische Tendenz zum Informationsverlust außer Kraft setzen zu können (vgl. ebd. 26f.). Selbstredend wurde gegen Flusser der Vorwurf erhoben, Erkenntnisse der Naturwissenschaft auf Kulturprobleme anzuwenden. Andere gängige philosophische Unterscheidungen, die Flusser durchbricht und neu interpretiert, sind Reinhard Schulz zufolge „Subjekt/Objekt, Freiheit/Notwendigkeit, Form/Inhalt, Wahrnehmen/Denken, Wissenschaft/Technik, möglich/wirklich, zufällig/gesetzlich aber auch Arbeit/Spiel, Bild/Text, numerisch/alphabetisch, analog/digital“ (Schulz 2004: 52).

² In einem solchen Zustand der völligen Exklusion befinden sich beispielsweise Flüchtlinge, Staatenlose und Inter-
nierte.

Die Zweifel an den traditionellen philosophischen Unterscheidungen hängen unter anderem mit der Codierung ihrer Theoreme in der Schrift zusammen. Die Schrift wird, so Flusser, als vorherrschender Informationsträger durch die technischen Bilder abgelöst. Diese grundlegende Veränderung des Kommunikationscodes hat weitreichende Folgen für die Art und Weise, wie Menschen sich in der Welt aufhalten. Unter der Vorherrschaft der Texte sind Welt und Selbst „eindimensional, linear, prozessual, historisch“ erfahren worden, Bilder hingegen lassen Welt und Selbst „zweidimensional, als Fläche, als Kontext, als Szene“ erfahrbar werden (Flusser 1999a: 9). Die Umcodierung bewirkt eine ‘Umwertung aller Werte’ – mehr noch: „eine Mutation unseres In-der-Welt-Seins“ (ebd.)³. Flussers Denken weist in diesem Sinne weit über eine bloße Kommunikationstheorie hinaus, weil es auf die ontologische Stellung von Mensch und Welt Bezug nimmt. Diese Zusammenhänge hat Flusser in einem weniger historisch als phänomenologisch zu verstehenden Stufenmodell (vgl. ebd. 11)⁴ geordnet, in welchem das Universum der technischen Bilder aus dem der Texte und dieses aus dem der traditionellen Bilder emporzutauchen. Um den von Flusser konstatierten Tod der Politik zu verstehen, ist es notwendig, die Neuartigkeit der technischen Bilder zu erläutern; dies geschieht in Abschnitt II. In Abschnitt III erläutere ich die Gefahr für eine telematische Gesellschaft, die für Flusser in der Aufrichtung des apparativen Totalitarismus besteht. Abschließend werde ich Flussers Theorie einer telematischen Gesellschaft kurz mit den Thesen Hannah Arendts zur Bedrohung des Politischen durch die moderne Gesellschaft in Beziehung setzen.

Flussers politisches Denken hat seinen Platz nicht in der Klage über Verlust und Verfall einstmals gültiger Kategorien des Politischen, sondern zielt darauf ab, Freiheit in einer absurd gewordenen Welt neu zu denken. Die Stimmung der Absurdität und Bodenlosigkeit prägte sein gesamtes Leben (vgl. Flusser 1992: 11). Für Flusser ging mit der Ausbreitung des Nazismus in Europa, die ihn 1939 zur Emigration nach England und von dort 1940 nach Rio de Janeiro zwang, die Zerstörung aller traditionellen Wertmaßstäbe einher. „Ich überlebte betäubt das bestialisches und blöde ‚Erdbeben‘ des Nazismus (das meine Welt verschlang und zwar nicht nur meine Anderen und meine Dinge, sondern auch meine Wertmaßstäbe, die meine Welt strukturiert hatten).“⁵ Der Boden – Flussers ‘Sum civis pragensis’⁶, die westliche Kultur –, in dem man trotz

³ Flusser verwendet vor allem den ersten Terminus sehr häufig, ohne den Bezug zu Nietzsche jedoch näher zu erläutern. Bezüglich seiner Quellen gibt Flusser zumeist nur andeutungsweise Auskunft, so dass unklar bleibt, worin Flusser anderen Denkern folgt oder widerspricht. Eine genauere Kontextualisierung beider Termini kann hier daher nicht erfolgen. Zu den Quellen des Flusserschen Denkens zählt Oliver Bidlo beispielsweise Buber, Hegel, Heidegger, Husserl, Jaspers, Kant, Plato und Wittgenstein. Ergänzend möchte ich hier hinzufügen Sartre und Arendt (vgl. Bidlo 2008: 23-37).

⁴ Zur hervorstechenden Bedeutung des Modellbegriffs im Denken Flussers vgl. Grube 2004: 188f. und 198.

⁵ Flusser, Vilém: Auf der Suche nach Bedeutung, http://www.equivalence.com/labor/lab_vf_autobio.shtml Flussers Eltern, Großeltern und seine Schwester sind in Buchenwald und Auschwitz ermordet worden (vgl. dazu Flusser 1995a: 12-17).

⁶ „Ich bin Bürger Prags.“

Fremdheitserfahrungen verwurzelt geblieben wäre⁷, hatte seine Halt gebende Kraft verloren. Politisch gesehen ist die »Bodenlosigkeit« eine gänzlich neue, paradox wirkende Erfahrung, weil der Verlust des kulturellen Bodens nicht nur eine vorübergehende subjektive Erfahrung ist, sondern endgültig – „seit Auschwitz und Hiroshima [...] haben wir kein Menschenbild mehr“ (Flusser 2009: 25f.). Ebenso wie Arendt war Flusser klar, dass ein lückenloses Anschließen an die Traditionen politischen und philosophischen Denkens unmöglich geworden war, selbige aber nicht schlichtweg verworfen werden können. Über den Traditionsbruch erklärt Arendt: „Die Originalität des Totalitarismus ist nicht deshalb schrecklich, weil mit ihm eine neue ‚Idee‘ in die Welt gekommen ist, sondern weil seine schieren Handlungen einen Bruch mit allen unseren Traditionen darstellen; zweifellos haben sie unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteil gesprengt.“ (Arendt: 2000b: 112). Ihren eigenen Umgang mit der philosophischen Tradition erläuterte Arendt in einem Interview mit Roger Errera folgendermaßen: „Ich bediene mich, wo ich kann. Ich nehme, was ich kann und was mir paßt. [...] Ich denke, einer der großen Vorteile unserer Zeit ist wirklich, was René Char, wie Sie wissen, gesagt hat: ‚Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen.‘ Das heißt, es steht uns vollkommen frei, uns aus den Töpfen der Erfahrungen und Gedanken unserer Vergangenheit zu bedienen.“ (Arendt 1998b: 122f.). Die Situation, nach dem Traditionsbruch zu leben und gleichzeitig die Überlieferung einzelner Traditionsbestände anzunehmen, wird von Flusser in einem Kapitel aus *Nachgeschichte*, das bezeichnender Weise Arendt gewidmet ist⁸, drastischer beschrieben. „[...] Auschwitz läßt sich nicht auf diese Weise weg-erklären. Dort hat unsere Kultur ihre Maske abgeworfen. Sie hat gezeigt, daß sie zu verwerfen ist. Nur kann man die eigene Kultur nicht verwerfen. Sie ist der Boden unter den Füßen. Versucht man, das Judentum zu verwerfen, verfällt man dem Wahnsinn. [...] Somit bleibt uns nichts anderes übrig, als uns der als verwerflich entlarvten Modelle weiterhin zu bedienen, das heißt weiter zu philosophieren, Musik zu machen, wissenschaftlich zu forschen, uns politisch zu engagieren, kurz, trotz Auschwitz weiter fortzuschreiten.“ (Flusser 1993: 14) Das heißt natürlich nicht, dass man so tun solle, als sei nichts geschehen. Für Flusser war mit Auschwitz – als Modell einer nachgeschichtlichen Gesellschaft – Geschichte schlechthin an ihr Ende gekommen. Das Ende der Geschichte, der Tod der Politik und der Anbeginn der Nachgeschichte fallen für Flusser im Ereignis von Auschwitz zusammen.

⁷ Gemeint sind hier Fremdheitserfahrungen, die im Rahmen einer kulturellen Ordnung bewältigt werden können. Diese lassen sich von der »strukturellen Fremdheit« unterscheiden, durch die die kulturelle Ordnung selbst in Frage gestellt wird (vgl. Ernst 2006).

⁸ Die Widmung ist in die veröffentlichten Versionen (in *Nachgeschichte*, hg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser, sowie in *Nachgeschichten*, hg. von Volker Rapsch) nicht aufgenommen worden. *Der Boden unter den Füßen*, das Kapitel das Arendt gewidmet ist, ist das erste Kapitel in *Nachgeschichte*. Guldin gibt dazu an: „In einem der zweiten portugiesischen Fassung von *Nachgeschichte* beigelegten Blatt, das für Milton Vargas bestimmt war, wird jedem der zwanzig Kapitel unter der Rubrik pro und / oder kontra das Werk eines bestimmten Philosophen zugeordnet.“ (Guldin 2005: 31, Anm. 14).

Auschwitz hat nicht nur gezeigt, wozu der Mensch fähig ist, sondern ist der erste Apparat von vielen gewesen, die seitdem „wie Pilze aus dem morsch gewordenen Boden, wie Pilze nach dem Auschwitzer Regen“ (ebd. 14f.) sprießen. Mit dem morsch gewordenen Boden meint Flusser die westliche Kultur. Der Charakter der neuen Apparate wird, so Flusser, bislang noch kaum verstanden, es fehle eine angemessene Wirklichkeitsauffassung. Ihre Vielgestaltigkeit macht es vorläufig schwierig, eine bündige Definition vorzuschicken; diese wird im Folgenden erst noch zu entfalten sein. Wichtig ist, dass der Begriff des Apparates bei Flusser nicht nur auf technische Geräte, den Fotoapparat, Fernseher etc., beschränkt ist, sondern gesellschaftliche Strukturen, einen Industriepark, das politische System etc., einschließt.⁹ Grundsätzlich gibt es für die nachgeschichtliche, von Apparaten geprägte Gesellschaft zwei Grundtendenzen: Einerseits jene, die auf eine »zentral programmierte totalitäre Gesellschaft von Bildempfängern und Bildfunktionären« hindeutet, andererseits jene, die auf eine „dialogisierende telematische Gesellschaft von Bilderzeugern und Bildsammlern“ (Flusser 1999a: 8) weist. Letztere, für deren Ankunft Flusser ebenso wie für die totalitäre Gesellschaft Phänomene benennt, kann die Freiheit des Menschen bewahren. Wie dies zu bewerkstelligen ist, angesichts des Todes der Politik, der laut Arendt auch das Ende der Freiheit bedeuten würde, da „Politik und Freiheit [...] sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache [verhalten]“ (Arendt 2000b: 202), möchte ich im Folgenden diskutieren. Die totalitäre, beziehungsweise faschistische¹⁰ Variante der Gesellschaftsentwicklung wird von Flusser häufig mit Begriffen wie Funktionär, automatisch, Programm, Apparat usw. umschrieben. Für beide Varianten einer zukünftigen Gesellschaft gilt aber, dass sie mit der Erfahrung der Bodenlosigkeit einhergehen, für die Auschwitz gewissermaßen ein erstmaliges grausames Exempel bot¹¹. Dieses Exempel verlangt, dass vermeintlichen Fortschritten nur noch mit einem bösen Glauben begegnet werden kann, dessen Hoffnung sich darauf zu konzentrieren hat, die ‘Aufrichtung des apparativen Totalitarismus’ zu unterbinden.¹² Gleichwohl hegt Flusser angesichts der Bodenlosigkeit nicht eine rein pessimistische Haltung, weil jene gewissermaßen die existentielle Stimmung der nachgeschichtlichen Gesellschaft schlechthin ist, aus der neue Wertungen hervorgehen können.¹³ Durch seinen Beschluss, sich in seinem anfangs unfreiwilligen Exil in Brasilien als Essayist zu engagieren, hatte Flusser selbst bewiesen, dass es möglich ist, in der Bodenlosigkeit sinnstiftend weiterzuleben. „Wer in Essayform lebt (das heißt, nicht nur Essays

⁹ Vgl. bspw. Flusser 2006: 28f.

¹⁰ Flusser zog die Verwendung des Begriffes »faschistisch« der von »totalitär« vor, weil der Faschismusbegriff im Sinne seiner etymologischen Bedeutung klarer auf die Gefahr einer *Bündelung* (»fascis« = Rutenbündel) der Informationsausstrahlung bei wenigen Sendern verweist. Als »faschistisch« bezeichnet Flusser also eine bestimmte Struktur der Kommunikation, unabhängig von ideologischen Inhalten.

¹¹ „Die totale Verdinglichung der Juden durch die Nazis, die konkrete Verwandlung der Juden zu Asche, ist nur die erste der möglichen Verwirklichungen dieser Objektivität, nur die erste und darum noch brutale Form der ‚sozialen Technik‘, die unsere Kultur kennzeichnet“ (Flusser 1993: 15).

¹² Vgl. ebd., S. 15f.

¹³ Vgl. Flusser 1999a: 7f.

schreibt, sondern für wen das Leben ein Essay ist, um Essays zu schreiben), weiß, daß die Frage, worüber man schreiben kann oder soll, sich nur negativ stellt. [...] Im Grunde jedoch waren alle [...] Themen [...] nichts als Variationen eines einzigen: Wie kann man sich in der Bodenlosigkeit engagieren?“ (Flusser 1992: 92) Für Flusser war klar, dass die Fragwürdigkeit um sich greift und die gesamte Kultur krisenhaft affiziert, ohne jedwede Aussicht auf ein Zurück zur fraglosen Richtigkeit, von der vorangegangene Generationen ausgehen und überzeugt sein konnten. Dennoch ist es möglich, sich auf die Fragwürdigkeit einzustimmen und in ihr eine neue Freiheit und Würde des Menschen zu entdecken. „Die Würde des Menschen [...] ist seine Fähigkeit, nichts als fraglos richtig (als ‚gegeben‘) hinnehmen zu müssen. Er kann alles – auch sich selbst und sein eigenes Fragen – in Frage stellen. [...] Wir sind aller ideologischen und klassisch wissenschaftlichen Erklärungen müde. Wir nehmen nur Antworten an, die uns auffordern weiterzufragen. Wir werden immer fragwürdiger. Das ist, wie ich glaube, eine der Wurzeln der gegenwärtigen ‚Krise‘. Es gibt Leute, welche die Fähigkeit, alles in Frage stellen zu können, kurz und gut ‚Freiheit‘ nennen – ein eleganter, aber etwas abgegriffener Begriff, er muß in Frage gestellt werden. Trotzdem ist es merkwürdig, daß dort, wo fraglos richtige Antworten stehen, es unsinnig ist, von Freiheit zu reden. Befinden wir uns vielleicht in einer ‚Krise‘, weil wir überhaupt erst beginnen, frei zu sein, die Würde des Menschen auf uns zu nehmen? Das ist eine fragwürdige – als Frage getarnte – Behauptung.“ (Flusser 1990: 56) Die Reichweite dieser Behauptung darf nicht unterschätzt werden, denn die telematische Gesellschaft ist jene Gesellschaft, in der wir überhaupt erst beginnen, frei zu sein, in der wir uns einerseits bewusst werden, dass unsere Existenz absurd ist und uns andererseits gänzlich auf das dialogische Spiel mit Bedeutungen einlassen können.

Zwischen der Stimmung der Bodenlosigkeit und der Utopie (*ouk topos* = ohne Ort), als dem Ziel und Ende der Geschichte, besteht eine theoretische Koinzidenz, die zentral für das politische Denken Flussers ist. In der Utopie kann es das Politische gerade nicht geben, weil in ihr die spezifisch politische Differenz, die von privatem und öffentlichem Raum im Sinne lokalisierbarer Orte, verschwindet. „Strukturell ist das politische Leben ein rhythmisches Vorstoßen aus dem privaten Raum in den öffentlichen. Die *res publica* setzt eine *res privata* voraus, das *forum* einen *domus*; denn der öffentliche Raum ist ein leerer Raum zwischen privaten Räumen und von den privaten Räumen aus zu füllen. ‚Politisieren‘ heißt publizieren.“ (Flusser 1999b: 110) Publiziert werden kann laut Flusser jede Information, die im privaten Bereich erzeugt wurde, ganz gleich, um welche Art von Information es sich handelt, ob die eigene Meinung, ein Theaterstück, Texte oder informierte (*informare* = eine Gestalt geben) Gegenstände wie Schuhe, Tische etc. Für Flusser sind daher nicht nur Parlamente oder Verwaltungen öffentliche Räume, sondern ebenso Schulen oder Supermärkte. Es geht vorrangig nicht um den Inhalt der Information, sondern allein um die Kommunikationsstruktur (vgl. Grube 2004: 178). Das Pendeln zwischen den Berei-

chen ist sinnvoll, weil in der Öffentlichkeit Informationen ausgetauscht werden können, die gegebenenfalls die Erzeugung neuer Informationen ermöglichen. Dies setzt aber voraus, dass die Beteiligten bereits Informationen zur Verfügung haben, mit denen sie am Dialog partizipieren können. Diese Informationen wurden im Bereich des Privaten hergestellt, gelagert und prozessiert. Dialog bezeichnet eine Kommunikationsform, durch die neue Informationen erzeugt werden (vgl. Flusser 1998a: 16). Diskurse dienen dagegen dem Erhalt von Informationen. Beide Kommunikationsformen implizieren einander, so dass „[j]eder Dialog [...] als eine Serie von Diskursen betrachtet werden [kann], die auf Tausch aus sind. Und jeder Diskurs kann als Teil eines Dialogs angesehen werden.“ (ebd.: 17) Durch die Revolution der technischen Bilder wird das für Kommunikation notwendige Gleichgewicht zwischen Dialog und Diskurs jedoch gestört und die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum hinfällig. Die Kanäle der Kommunikation verlaufen nun von Privatraum zu Privatraum und machen den öffentlichen Raum überflüssig, wodurch schließlich die Unterscheidung beider Räume keinen Sinn mehr ergibt. „In dem Moment, wo der Gegensatz zwischen Republik und Privatsache verschwindet, verlieren die Worte Politik und privat ihre Bedeutung. An diesem Punkt stehen wir dank der Kommunikationsrevolution. Es gibt noch immer dieses ‚Ein Gespenst geht um [...]‘ Und das heißt Politik. Aber in Wirklichkeit sind wir an die Medien angeschlossen und nicht politisch. Wenn wir uns ein Bild von der Welt machen wollen, dann gehen wir nicht in den politischen Raum, sondern wir schauen der Television zu.“ (Flusser 2009: 160) Insbesondere das Beispiel des Fernsehens wirft bereits ein Schlaglicht auf die vor sich gehenden Veränderungen in der Kommunikationsstruktur. Flusser spricht davon, dass die Diskurse immer »perfekter« geworden sind (vgl. Flusser 1998a: 17). Sie sind allgegenwärtig und machen es immer schwieriger, noch echte Dialoge herzustellen. Immer weniger Menschen scheinen an der Erzeugung von Informationen beteiligt zu sein, welche gleichzeitig weiter gestreut werden, ohne dass die Empfänger die Möglichkeit haben, auf die ausgestrahlten Bilder zu antworten. Auch eine für den Dialog taugliche Schaltung der Kanäle ändert nichts daran, dass das Pendeln zwischen öffentlichem und privatem Raum seinen Sinn verloren hat. Die Informationen lassen sich schneller und einfacher im Haus empfangen und von dort senden. Sie müssen nicht mehr in den öffentlichen Raum hineingetragen und dort ausgetauscht werden, sondern können direkt vom Terminal (beispielsweise dem Computer) aus versendet und publiziert werden, wo sie auch erzeugt wurden. Die Kategorie Raum ist nicht mehr angebracht, um die entstehenden zwischenmenschlichen Netze aus »materiellen und immateriellen Kabeln« angemessen zu beschreiben. Technische Bilder können an unterschiedlichen Orten gleichzeitig ausgestrahlt werden, sie überwinden in diesem Sinne Raum und Zeit.

Eine solche Zerstörung des öffentlichen Raumes lässt sich gegenwärtig anhand zahlreicher Beobachtungen feststellen. Mit der Digitalisierung sämtlicher Bibliotheksbestände durch Google könnte schon bald nicht nur der Weg in die Bibliothek, sondern die Bibliothek selbst überflüssig werden. Der Informationsbestand der Bibliotheken wäre – wenn sich Google im laufenden Rechtsstreit um urheberrechtliche Fragen durchsetzt – weltweit einsehbar. Die Vertreter der Open-Access-Bewegung sehen hierin die Verwirklichung einer universellen Teilhabe an der Wissenskultur. Mit den Projekten EUROPEANA (die European Digital Library) und UNESCO Global Digital Library besteht vielleicht die Möglichkeit, die Monopolstellung Googles zu brechen. Wie auch immer der Streit zwischen Open Access und urheberrechtlichem Schutz ausfallen wird, voraussehbar ist, dass der Prozess der Digitalisierung von Bibliotheks-, Archiv- und Museumsbeständen anhalten wird, und der öffentliche Raum als ein begehbarer Raum, in dem ein Einzelner Anderen erst erscheinen kann und sich der Wirklichkeit des gemeinsam Gehörten und Gesehenen versichern kann (vgl. Arendt 2003: 62ff.), an Bedeutung verliert. Zerstörung des öffentlichen Raumes bedeutet nicht, dass der Einzelne sich in der Nachgeschichte nur noch vor dem eigenen PC zwischen den eigenen vier Wänden des Privatraumes aufhält, sondern dass der öffentliche Raum nicht mehr der primäre Wirklichkeitsraum ist und der Raum des Privaten nicht mehr einen Bereich kennzeichnet, in „dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist [–] [b]eraubt nämlich der Wirklichkeit.“ (ebd.: 73) Kurzum: Öffentlichkeit und Privatheit sind nicht mehr die maßgeblichen Merkmale einer Raumunterscheidung im Hinblick auf die Kommunikationsweise. Ein erstes Argument Flussers für die These vom ‘Ende der Politik’ betrifft also die *Struktur* der Kommunikation. Der volle Gehalt der These erschließt sich jedoch erst, wenn der neuartige Charakter der technischen Bilder selbst zur Geltung kommt.

2. In der Wende zur Nachgeschichte gerät die Schrift und alle mit und aus ihr entstandenen Werte in die Krise. Texte und traditionelle Bilder als Vermittler zwischen Mensch und Welt haben laut Flusser ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt. Es hat sich gezeigt, dass alle in der Schrift gefassten Regeln nicht eigentlich der vorgestellten Welt entnommen worden waren, sondern auf diese projiziert werden mussten. Die Naturgesetze sind beispielsweise nicht in der Natur zu entdecken, sondern eine in der Textstruktur mit ihren Regeln enthaltene Möglichkeit, einen Umstand zu beschreiben (vgl. Flusser 1999a: 14). Die Frage, ob der Gegenstand durch die Beschreibung erst geschaffen wird oder umgekehrt die Beschreibung sich dem Gegenstand verdankt, ist laut Flusser für das historische Bewusstsein nicht zu beantworten. Der Historiker kann beispielsweise nicht sagen, ob Geschichte aus ihrer Erzählung oder aus den ihr scheinbar vorausgehenden Handlungsprozessen entsteht. Die Frage ist in gewisser Weise unfair, weil sie das Augenmerk direkt auf

das Urteil des Historikers selbst lenkt, der als ‚histōr‘ (gr. Richter)¹⁴ erzählend über das Geschehene zu Gericht sitzt (vgl. Flusser 1993: 282). Diese Aporie des historischen Bewusstseins wird mit den technischen Bildern überwunden. Ich zitiere Flusser ausführlich: „Der von den Texten beschriebene Umstand erscheint durch diese [orthografischen] Regeln hindurch, er wird nach ihnen begriffen und behandelt, das heißt, die Textstruktur drückt sich auf den Umstand auf, so wie sich auch die Bildstruktur auf ihn aufdrückt. [...] [W]ir beginnen erst in jüngster Zeit festzustellen, daß wir diese Regeln nicht etwa im Umstand ‚entdecken‘ (zum Beispiel in Form von Naturgesetzen), sondern daß sie von unseren wissenschaftlichen Texten selbst hineingetragen wurden. Dadurch verlieren wir das Vertrauen zu den Rechtschreibregeln. Wir erkennen in ihnen Spielregeln, die auch anders sein könnten, und mit dieser Erkenntnis zerfallen schließlich die ordnenden Fäden und kollern die Begriffe auseinander. Und zwar zerfallen der zu beschreibende Umstand zu einem Schwarm von Partikeln und Quanten und das schreibende Subjekt zu einem Schwarm von Informationsbits, Entscheidungsmomenten und Aktomen. Übrig bleiben dimensionslose Punktelemente, die weder faßbar noch vorstellbar, noch begreifbar sind – unzugänglich für Hände, Augen und Finger. Aber sie sind kalkulierbar (‚calculus‘ = Steinchen) und können mittels spezieller, mit Tasten versehener Apparate gerafft (‚komputiert‘) werden. Man kann diese mit Fingerspitzen auf Apparat-Tasten drückende Geste ‚Kalkulieren und Komputieren‘ nennen. Dank ihr entstehen mosaikartige Raffungen von Punktelementen: die technischen Bilder. Ein komputiertes Universum, in welchem Punktelemente zu scheinbaren Bildern eingebildet werden. Dieses eben entstehende Universum, dieses dimensionslose, eingebildete Universum der technischen Bilder soll den Umstand begreiflich, vorstellbar und faßbar machen.“ (Flusser 1999a: 14)

So wie die Vorherrschaft der traditionellen Bilder durch die Texte gebrochen wurde, die die Bilder eigentlich wieder verständlich machen sollten, so wird die Vorherrschaft der Texte durch die technischen Bilder gebrochen, die eigentlich dazu dienen sollen, die Texte wieder verständlich zu machen (vgl. Flusser 2006: 16). Die technischen Bilder sind abstrakter als Texte und vom Konkreten der Welt weiter entfernt als traditionelle Bilder. Hiergegen scheint zu sprechen, dass die Wirklichkeit doch durch ein technisches Bild, ein Foto oder einen Film, viel realistischer dargestellt wird, als dies mit den traditionellen Mitteln der Bildtechnik überhaupt möglich gewesen wäre. Der Apparat hält fest, fängt ein, was ihm vor die Linse kommt. Aufgrund ihrer vermeintlichen Objektivität unterliegen die technischen Bilder laut Flusser kaum einer Kritik (vgl. ebd.: 13f.). Lediglich die Absichten eines Fotografen scheinen kritisiert werden zu können. Wie also ist die Abstraktheit des technischen Bildes zu verstehen? Tatsächlich haben die technischen Bilder

¹⁴ Ich beziehe mich hier auf Hannah Arendt: „Wie so viele andere Begriffe unserer politischen und philosophischen Sprache ist ‚Geschichte‘ griechischen Ursprungs und leitet sich von ‚historein‘ her. ‚Erkunden, um zu erzählen, wie es war‘ – ‚legein ta eonta‘, heißt es bei Herodot. Doch der Ursprung des Verbs liegt, wenn wir der Reihe nach vorgehen, bei Homer (*Ilias*, XVIII), wo das Substantiv ‚histōr‘ (Historiker gewissermaßen) vorkommt, und dieser Historiker Homers ist der *Richter*“ (Hervorhebung H. A.) (Arendt 1998: S. 15.).

mit den traditionellen wenig gemein. Ihre vermeintliche Objektivität ist eine Täuschung und die Kritiklosigkeit eine Gefahr. Bei näherem Hinsehen zeigt sich zunächst nur, dass sie aus Punkten zusammengesetzt sind. Zwischen den Punkten liegen Intervalle, die durch Komputation (*computare* = zusammenrechnen) überbrückt werden und die Erzeugung eines Bildes ermöglichen (vgl. Flusser 1999a: 39-45). Es spielt dabei keine Rolle, ob es sich um ein chemisches (eine Fotografie) oder ein elektronisches Bild handelt. In beiden Fällen ist die Bildstruktur aus Punktelementen zusammengesetzt und zeigt eigentlich nichts außer Schwärme von Partikeln. Nur als *Projektionen* und mit Abstand, das heißt, oberflächlich betrachtet, stellen sie etwas dar. Schaut man sich einen Film aus der Nähe an, sieht man nur Spuren von Elektronen in einer Kathodenröhre. Technische Bilder sind keine Abbilder, sie deuten nicht auf die Welt dort draußen, sondern »Einbildungen«, sie sind aus der Nulldimensionalität des Punktuniversums gebildete zweidimensionale Flächen, die etwas zu bedeuten *scheinen* (vgl. ebd.: 26). Typisch für Apparate ist, dass ihre Benutzer von der Notwendigkeit einer tieferen Einsicht in die Funktionen des Apparates entbunden sind. Die technischen Vorgänge der Hardware, die es beispielsweise ermöglichen, dass die für diesen Text gedrückten Tasten sofort die entsprechenden Symbole auf einem Bildschirm aufleuchten lassen, können nur von Experten erklärt werden und sind für sich genommen kaum von Interesse. Das Sammeln und Erzeugen von Bildern, also das Einbilden, allein steht im Vordergrund, nicht das Erklären (vgl. ebd.: 42). Viel deutlicher noch als der Fotoapparat illustriert dies das technische Bild des Computers. Die Fragen, ob Computerbilder wahr oder falsch, echt oder künstlich, wirklich oder scheinbar sind, stellen sich überhaupt nicht (vgl. ebd.: 51). Die Bilder sind keine Abbilder von Phänomenen in der Welt, sondern aus Kalkulationen hervorgegangene Einbildungen. Selbst die Fotografie eines Hauses bedeutet nicht das Haus, so wie es sich dem Fotografen einfach dargeboten hat, sondern ist ein Entwurf von einem Haus, so wie der Fotograf es nach seinen Vorstellungen begreiflich machen möchte (vgl. ebd.: 48). Er drückt den Auslöser, und der Apparat übersetzt seine Begriffe, Belichtungszeit, Perspektive usw., automatisch und blitzschnell in ein Bild. Technische Bilder sind Projektionen, die auf die Welt geworfen werden. Eben dies ist an den technischen Bildern so schwer zu verstehen. Die angemessene Frage lautet ihnen gegenüber nicht mehr, *was* sie bedeuten, sondern *woher* bzw. *wozu* sie projiziert wurden (vgl. ebd.: 53). Die Bedeutungsvektoren kehren sich durch die technischen Bilder um. Die Pfeile zeigen nicht mehr von der Welt auf den Menschen, sondern vom Menschen auf die Welt. „[Die technischen Bilder] empfangen ihre Bedeutung nicht von außen, sondern sie projizieren sie nach außen. Sie geben dem Absurden Sinn.“ (ebd.: 183) Das Bedeutete selbst wird projiziert und die Welt zur bloßen Fläche für Projektionen. Hinter den technischen Bildern gibt es nichts (vgl. Flusser 1999b: 236). In diesem Sinne spricht Flusser von einer Umwertung aller Werte und einer Mutation unseres In-der-Welt-Seins. Im Übergang zur Nachgeschichte vollendet sich die Entfremdung

von der konkreten Welt, und der höchste Grad der Abstraktion ist erreicht. „Ein weiterer Schritt zurück [aus der Lebenswelt, O. B.] in die Abstraktion ist nicht tunlich: Weniger als nichts kann es nicht geben.“ (Flusser 1998b: 22) Folglich kann nur noch in umgekehrter Richtung konkretisiert werden. Technische Bilder sind solche Konkretisierungen. Als Projektionen deuten sie nicht auf »die Wirklichkeit«, sondern auf die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Programmierung sowie auf Sinngewandungen und Spielabsichten. Wenn man voraussetzt, dass der politische Raum ein Wirklichkeitsraum ist, das heißt, ein Raum, in dem sich die Menschen der Realität alles dessen, was in ihm erscheint, sprechend und handelnd versichern, und dass gerade dies den Weltbezug der Menschen auszeichnet¹⁵, dann muss ein weiteres Argument für ein Ende der Politik darin gesehen werden, dass der Code des technischen Bildes nicht wie das Sprechen darauf abzielt, die Welt in Worte zu fassen¹⁶, sondern Welten zu entwerfen. Laut Flusser befinden sich diese Weltentwürfe auf derselben Wirklichkeitsebene wie die »konkrete Welt«. Sowohl für das Sprechen als auch für das telematische Kommunizieren gilt aber, dass sie sich vorzugsweise an den Anderen richten. Obwohl die Telematik, vom Standpunkt des historischen Bewusstseins aus gesehen, weltlos ist, behält sie damit ein wesentliches Charakteristikum des politischen Lebens bei. Ihre Technik ist dazu da, menschliche Beziehungen zu konkretisieren, es zu ermöglichen, dass zwischen den Menschen eine existentielle Nähe entstehen kann. „Telematik wäre die Technik, dank welcher räumlich und zeitlich entfernte Menschen existentiell zusammenrücken können, um einander gegenseitig zu realisieren.“ (Flusser 1995b: 21) Wie utopisch die telematische Gesellschaft trotz zunehmender Vernetzung und einer immer kleiner werdenden Welt bleibt, wird gerade im Hinblick auf den von Flusser formulierten Anspruch einer gegenseitigen Verwirklichung mit Anderen im Anderen deutlich (vgl. ebd.: 20). Denn gegenwärtig scheint die Tendenz zur Selbstbehauptung und zum Sichabkapseln statt zur Anerkennung des Anderen vorzuherrschen. Fragwürdig muss an dieser Stelle der Flusserschen Argumentation aber bleiben, ob eine erst durch das technische Bild vermittelte Nähe je an die unmittelbare Nähe des Zwischenmenschlichen, so wie sie beispielsweise Buber beschrieb, heranreichen kann. Welchen Anteil haben aber nun die Apparate an der Tendenz zum Sichabkapseln?

¹⁵ „Es [das Wort ‚öffentlich‘, H. A.] bedeutet *erstens*, daß alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt. Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt“ (Arendt 2003a: 62). „Der Begriff des Öffentlichen bezeichnet *zweitens* die Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist, also dem Ort, den wir unser Privateigentum nennen“ (ebd.: 65).

¹⁶ „Der Sprechende spricht nicht in die Welt hinein, sondern er spricht über die Welt zu anderen. Sprechen ist der Versuch, die Welt zu überspringen, um zum anderen zu kommen, aber so, daß dabei die Welt in den Sprung aufgenommen wird, eben ‚besprochen‘. Sprechen ist nicht der Versuch, die Welt auszuklammern, um zum anderen zu kommen, sondern sie in Worte zu fassen, um zum anderen zu kommen. Der Sprechende fasst die Welt in Worte, die er an andere richtet. Also ist der Außenraum des Sprechenden eine in Worte faßbare Welt, hinter welcher andere Welten stehen. In Funktion dieses ganz eigenartigen Raumes, des Raumes faßbarer Probleme und erreichbarer anderer, kurz des politischen Raumes, wählt der Sprechende seine Worte“ (Flusser 1994: 46).

3. Apparate erzeugen gemäß den Möglichkeiten des in ihnen enthaltenen Programms Informationen, beispielsweise Fotografien. Obwohl deren Anzahl enorm ist, wird diese durch die Programmierung des Apparates begrenzt (vgl. Flusser 2006: 24f.). Das Spektrum der Möglichkeiten ist nicht unendlich. Fotos, die keine neuen Informationen tragen, sondern nur das zeigen, was in ähnlicher Weise bereits aufgenommen wurde, sind uninteressant und können laut Flusser außer Acht gelassen werden, obwohl sie wahrscheinlich den größten Anteil an der Bildproduktion haben. Die Knipserei erschöpft das Programm des Apparates nicht und deckt keine neuen Möglichkeiten zu seiner Verwirklichung auf. Viel engagierter ist in diesem Sinne der Fotograf, er nutzt alle Einstellungen des Apparates und sucht nach neuen Standpunkten und Perspektiven. Bezeichnend ist, dass sich sein Engagement in erster Linie aber nicht auf die Welt konzentriert, sondern auf den Apparat und die verborgenen Möglichkeiten seines Programms. Er benutzt den Apparat nicht wie ein Werkzeug, mit welchem sich die Objekte der Welt behandeln lassen, sondern wie ein Spielzeug, dessen Möglichkeiten erschlossen werden. Voraussetzung für dieses Spiel ist, dass der Fotograf die Grenzen des Möglichen nicht erkennt und das Programm immer mehr bietet, als der Fotograf mit ihm verwirklichen kann (vgl. ebd.: 25f.). So verschließt der Apparat dem Benutzer auf eigenartige Weise sein Inneres, er ist eine Black Box, obwohl dieser ihn in der Hand hat und scheinbar beherrscht (vgl. ebd.: 15). Die Freiheit des Fotografen ist ambivalent. Einerseits sind im Programm des Apparates alle Verwirklichungsmöglichkeiten quasi enthalten, andererseits ist das Fotografieren kein bloßer Automatismus – wie beispielsweise bei einem fotografierenden Satelliten. Vielmehr gehört der Kampf gegen den Automatismus des Apparates zur menschlichen Absicht (vgl. Flusser 1999a: 25). Gibt der Fotograf diesen Kampf auf und sich stattdessen der bloßen Knipserei hin, dann erzeugt er nur noch redundante, überflüssige Bilder in einem schon verwirklichten Möglichkeitsbereich des Programms. Verliert der Fotograf aufgrund der begrenzten Apparatoptionen das Interesse an seinem Gerät und wendet sich an den für die Herstellung der Apparate zuständigen Industrieapparat, hebt er den Kampf auf eine andere Ebene. Er kann sich dank seiner Erfahrungen an der Entwicklung neuer Geräte mit neuen Programmen und Funktionen beteiligen, welche es anderen Fotografen erlauben, nach neuen Regeln im Möglichkeitsfeld eines Apparats zu spielen. Es scheint so, als ob der Entwickler »mehr Macht« hätte als der Fotograf. Aber das ist ein Irrtum. Maßgeblich für das Verhalten von Bildfunktionären und Bilderzeugern ist im Hinblick auf den Apparat nie der dingliche Gegenstand an sich, sondern immer die Programmierung, das Symbol, der Code, die Software (vgl. Flusser 2006: 29f.). Das Innere des Apparates ist eine Black Box, ihre Funktionen laufen automatisch ab und können nicht durchschaut werden. In diesem Sinne haben Apparate, vom Fotoapparat bis zum politischen Apparat oder Kulturapparat, keine Besitzer wie beispielsweise Maschinen (vgl. ebd.:

66) Jeder funktioniert, spielt, sammelt oder erzeugt im Rahmen von Apparatbewegungen und -funktionen, welche ihrerseits in Funktion zu anderen Apparaten stehen (vgl. ebd.: 28). Es gibt keinen letzten Programmierer, der alles steuert oder einen Metaapparat, der alle anderen einschließt und kontrolliert, sondern nur Programme und Apparate, die aufeinander abgestimmt sein können und ineinander verschachtelt sind (vgl. Flusser 1999a: 32). Den Funktionären von Apparaten lässt sich daher nicht mit einer üblichen Machtkritik begegnen. Flusser versteht darunter eine Kritik, die versucht, die verborgenen Interessen der Drahtzieher zu enthüllen. Funktionäre und Programmierer mögen sich zwar einbilden, dass die Apparate ihnen dienen, so als wenn sie außerhalb des Apparates stünden und diese zur Verfügung haben. Tatsächlich aber ist jeder Sprung aus den Funktionen und Programmen eines Apparates, beispielsweise um sie zu verbessern und zu erweitern, nur ein Sprung in die Funktionen und Programme eines Metaapparates.

Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, wie Apparate in der Gesellschaft funktionieren und worin der Unterschied zwischen einer geschichtlichen und einer nachgeschichtlichen Perspektive ausgemacht werden kann: Vom Standpunkt des historischen Bewusstseins aus betrachtet, möchte ein Tourist seine Erlebnisse in Bildern festhalten, um sich später besser an sie erinnern zu können. Er benutzt den Fotoapparat, um zu dokumentieren, dass er den schiefen Turm von Pisa gesehen hat, indem er sich davor ablichten lässt. Nachgeschichtlich gesehen zeigen die Urlaubsbilder, wohin der Apparat den Touristen gestellt hat und dass der Tourist funktioniert hat. Er folgte einem vom Tourismusapparat entworfenen Metaprogramm, das die Anhäufung von Touristen vor projektionstauglichen Hintergründen koordiniert, damit sie die Bilder machen können, die zuvor von der Branche schon ausgestrahlt wurden, um potentielle Touristen an die Schalter der Reisebüros zu locken. Die Bilder sind redundant und wenig informativ. Die Manager der Flug- und Reiseunternehmen mögen den Eindruck haben, dass die Kunden sich ihren Absichten gemäß verhalten und sie selbst daran verdienen, tatsächlich aber schöpfen sie nur die im Programm der Branche enthaltenen Möglichkeiten aus. Dank des Kundenfeedbacks können die Reiseprogramme optimiert werden.

Historisch gesehen dokumentieren die Bilder des brennenden und einstürzenden World Trade Centers eine Zäsur, mit der der Krieg gegen den Terror beginnt, Sicherheitsinteressen die Rechtsstaatlichkeit bedrohen und wir möglicherweise in eine neue Phase des asymmetrischen Krieges eintreten. Nachgeschichtlich gesehen haben die Terroristen in Funktion der Bilder gehandelt. Die Bilder »dokumentieren« das Ereignis nicht, sondern sind der Zweck aller vorangegangenen Handlungen. Die von den Terroristen verwirklichte Szene – das Hineinlenken von Passagiermaschinen in Hochhäuser – ist so unwahrscheinlich, dass sie den Fotografen und Filmern die neue Information quasi in die Hand gelegt haben. Weil die Bilder im Fernsehprogramm nicht vorhergesehen waren, sind sie interessant und informativ. Gemäß der von Flusser vorgeschlagene-

nen neuen Wertung informativ/nicht informativ müssen die Bilder als eine Verwirklichung des negentropischen Engagements, also der Freiheit, betrachtet werden. In diesem Sinn zeigen sie, dass die Verlässlichkeit der uns umgebenden Dinge, beispielsweise die Stabilität und Tragfähigkeit der Hochhäuser, radikal in Frage gestellt werden kann und dass unsere gewöhnlichen Kalkulationen, beispielsweise die von Flugstrecken, radikal umformuliert werden können. Im Krieg der Bilder kommt es darauf an, mittels der Bilderzeugung auf Freund und Feind einzuwirken. Durch die Ausstrahlung der Bilder vom 11. September können Staaten dazu bewogen werden, der Allianz gegen den Terror beizutreten und die Gegenstrahlung von Bildern, die zerfetzte Zivilisten nach einem Raketenangriff oder Gefangene in Abu Grahib zeigen, können Staaten dazu bewegen, sich von der Allianz fernzuhalten. Es kommt nicht darauf an, *was* die Bilder zeigen, weil die Bilder selbst ihre Bedeutung sind. Die Ereignisse folgen nicht mehr linear aufeinander, sondern werden zum 'Input der Bildproduktion', mit dem beim Empfänger ein bestimmtes Verhalten erzielt werden soll (vgl. Flusser 1999b: 139). In diesem Sinne erklärt Flusser: „Der Sinn der politischen Handlung ist das Bild.“ (Flusser 2009: 168) Technische Bilder haben einen penetranten, einbildnerischen und imperativen Grundcharakter (vgl. Flusser 1999a: 59). Man kann sich ihnen nicht entziehen und – im Falle der Fernsehbilder – auch nicht mittels selbst erzeugter Bilder auf sie antworten. Die Gefahr ist, dass der Mensch die Einbildungen für die Wirklichkeit hält und dem Programm der Bilder gemäß unkritisch und manipulierbar funktioniert. Eine Gefahr, die sowohl die politischen und ökonomischen Eliten als auch die Bildempfänger betrifft.

Die Frage, ob sich die Gesellschaft nun in eine zentral programmierte, totalitäre Gesellschaft von Bildempfängern und Bildfunktionären oder in eine dialogisierende telematische Gesellschaft von Bilderzeugern und Bildsammlern verwandeln lässt, ist laut Flusser eine rein technische Frage. Der Revolutionär der Nachgeschichte ist ganz und gar unspektakulär. Er erscheint nicht auf Bildern, sondern vernetzt die Bildempfänger so miteinander, dass sie Bilder „für Dialoge, für Informationsaustausch und für die Erzeugung neuer Informationen“ (vgl. ebd.: 74) gebrauchen können. Sein Engagement richtet sich auf den Schaltplan der Apparate. Rückblickend verweist Flusser hier auf die zunächst getrennt verlaufenden Entwicklungen vom Telegraphen zum Telefon und anderen dialogischen Telekommunikationstechniken sowie vom Fotoapparat zum Film und anderen technischen Bildern. Der für die Telematik entscheidende Schritt liegt in der Verknüpfung der technischen Bilder mit den Übertragungsmethoden der Telekommunikation. „Und erst jetzt beginnt man einzusehen, [...] [d]aß es im Wesen der technischen Bilder ist, dialogisch geschaltet zu werden“ (ebd.: 87).¹⁷ Die telematische Gesellschaft ist jene Gesellschaft, in der theo-

¹⁷ Die dialogische Schaltung liegt in ihrem »Wesen«, weil sowohl Telekommunikation als auch technische Bilder die Programmierung von Punktelementen voraussetzen. Der Unterschied besteht darin, dass die Punkte einmal zu zweidimensionalen Flächen (Fotos) und zum anderen in einen linearen Code (Morse) verschlüsselt werden (vgl. Flusser 1999a: 86).

retisch alle Menschen am Dialog teilnehmen können und die daher die Freiheit und Würde des Menschen bewahren könnte (vgl. ebd.: 75f. und 109). Über die technische Vernetzung hinaus setzt die telematische Gesellschaft aber voraus, dass die Menschen den Dialog *wollen* (vgl. ebd.: 84f). Der Wille ist bei Flusser das, was das Wesen des Menschen grundsätzlich ausmacht – als Wille ist der Mensch das gegen die Entropie engagierte Wesen.

Ihr Gegenmodell ist die faschistische Gesellschaft, in welcher der Einzelne bloßer Empfänger von Bildern ist, die von Sendern ausgestrahlt werden. Die Menschen werden zum Appendix von Apparaten, sie sitzen allein an den jeweiligen Endpunkten (Terminals) der ausgestrahlten Bilder, wodurch die Kommunikation zwischen ihnen abbricht und sie von den Apparaten zerstreut werden. Der Schaltplan ist so angelegt, dass die Menschen miteinander nicht dialogisieren können. Mit Hilfe von Feedbacksystemen (Umfragen, Einschaltquoten, Verkaufszahlen, Wahlen etc.) erzeugen die Sender im Hinblick auf die von ihnen ausgestrahlten Bilder einen Konsens zwischen Bild und Mensch. Es scheint so, als ob auf den Bildschirmen gezeigt wird, was die Empfänger sehen wollen und sie den Apparat ansonsten abschalten könnten. Beide Freiheiten, das Programm wählen oder sich gegen den Apparat entscheiden zu können, sind letztlich aber illusorisch. Auf die Erzeugung der Bilder hat der Empfänger aktiv keinen Einfluss und alles Handeln jenseits technischer Bilder wird „gegen den Horizont der Gegenwart gedrängt“ (vgl. ebd.: 59 und 63). Wer sich jenseits der Bildkommunikation engagiert, projiziert sich aus der Gesellschaft heraus.

Vor allem das Fernsehen ist im Hinblick auf die einseitige Bildausstrahlung einerseits und die Zerstreuung andererseits medienkritisch analysiert worden. Flusser geht über die herkömmliche Medienkritik jedoch weit hinaus, weil er erkennt, dass die menschlichen Absichten dem entropisch werdenden Feedbackverkehr zwischen Mensch und Bild unterlegen sein können. Dieser Aspekt wird mit einer herkömmlichen Kritik nicht erfasst, weil diese annimmt, dass hinter den Apparaten Programmmanager sitzen, die mit dem Programm eigene Interessen verfolgen würden. Tatsächlich aber stützen sich die Programme auf den Feedbackverkehr mit den Empfängern. Interessen treten hinter die automatischen Abläufe des Apparates zurück. Die Apparate sind zwar gerade aus dem Grunde erfunden worden, um automatisch, das heißt unabhängig von menschlichen Eingriffen, zu funktionieren, die Apparatfunktionen drohen nun aber den Menschen mehr und mehr von der Erzeugung neuer Informationen auszuschließen und in ihr blindes Kombinationsspiel hineinzuzwingen. Menschliche Freiheit äußert sich nach Flusser aber darin, Informationen zu erzeugen, die nicht vorprogrammiert sind. Der Apparat bedroht diese Freiheit, weil er die neuen unvorgesehenen Informationen in sein Programm aufnimmt, sie assimiliert und ihrerseits dem zufälligen Kombinationsspiel unterwirft. Freiheit ist der Versuch, der entropischen Tendenz der Apparate zu immer wahrscheinlicheren Zuständen zu entgehen. Sie ist negentro-

pisch: „Freiheit ist im Grunde die Unterscheidung zwischen Redundantem und tatsächlich Informativem, und frei ist, wer für eine derartige Unterscheidung kompetent ist“ (ebd.: 122).

Die paradoxe Lage ist laut Flusser, dass die Politik, im Hinblick auf die strukturelle Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit, aufgehört hat zu existieren, die Frage nach der Freiheit und Würde des Menschen aber das Gleichgewicht von Diskurs und Dialog voraussetzt, so wie wir es vorwiegend noch von der Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit her verstehen (vgl. Flusser 1999b: 110). Damit das Gleichgewicht von Diskurs und Dialog wiederhergestellt werden kann, müssen die Empfänger so miteinander vernetzt werden, dass sie Informationen austauschen und neue erzeugen können. Im Dialog funktioniert der Mensch nicht nur gemäß dem Programm der Bilder, sondern programmiert nach eigenen Absichten Bilder. Es geht aber nicht nur um die Beteiligung an der Bildproduktion, sondern, so Flusser, darum, dass im echten Dialog eine existentielle Nähe zum Anderen erreicht werden kann. Ein Dialog, in dem sich das »Selbst« vergessen kann, ohne sich zu verlieren und die Tatsache, dass Ich und Du nur Extrapolationen der Beziehung, der Relation sind, offenbar wird (vgl. Flusser 1998b: 14). Nur wenn die technischen Bilder dem Dialog unterworfen werden, kann die menschliche Freiheit in der Nachgeschichte bewahrt werden und nur dann bleibt die Kommunikation in einem spezifischen Sinne menschlich. Menschlich heißt, dass sie weiterhin dazu dienen kann, dem Absurden Sinn zu geben, dass sie uns die brutale Sinnlosigkeit eines zum Tode verurteilten Lebens vergessen lässt. „Die menschliche Kommunikation webt einen Schleier der kodifizierten Welt, einen Schleier aus Kunst und Wissenschaft, Philosophie und Religion um uns und webt ihn immer dichter, damit wir unsere eigene Einsamkeit und unseren Tod, und auch den Tode derer, die wir lieben, vergessen“ (Flusser 1998a: 10). Aus diesem Grunde ist der Mensch, so Flusser, ein politisches Tier. Mit der Kommunikation setzen die Menschen der Einsamkeit das Gemeinsame und der Absurdität des Todes die Sinngebung entgegen. Im Übergang zur Nachgeschichte müssen die seit Auschwitz zerrissenen Schleier neu gewebt werden. Der Mensch bleibt folglich politisch, weil er von der Sinngebung nicht ablassen darf. Dies steht aber nicht notwendiger Weise im Widerspruch zum konstatierten Ende der Politik. Ganz im Gegenteil: Es wird deutlich, dass die Begriffe Politik und das Politische auseinander gehalten werden müssen, dass Ersteres eine tradierte Struktur der Kommunikation bezeichnet und eine Art Manifestation von Letzterem ist. Möchte man die besondere Akzentuierung der Sinngebung im Politischen bei Flusser hervorheben, dann kann der eingangs erwähnte Satz Arendts, nämlich dass der Sinn von Politik Freiheit ist, folgendermaßen umformuliert werden: Im Politischen sind wir frei für Sinngebung.

Abschließend möchte ich zeigen, inwiefern sich Flussers Theorie einer nachgeschichtlichen telematischen Gesellschaft als eine Antwort auf Arendts Analyse der modernen Gesellschaft verstehen lässt. Im Schlusskapitel von *Vita activa* hatte Arendt bereits den enormen Erfahrungs-

schwund in der modernen Welt und die Möglichkeit, dass dem Einzelnen im letzten Stadium der Arbeitsgesellschaft nicht mehr als ein automatisches Funktionieren abverlangt wird, herausgestellt. „In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren [...]. Es ist durchaus denkbar, daß die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat“ (Arendt 2003a: 410f.). Diese pessimistische Prognose wird von Arendt selbst durch die Analyse der Tätigkeiten konterkariert. Ganz am Schluss hebt Arendt das »reine Denken« als jene Tätigkeit hervor, die alle anderen Tätigkeiten an »schierem Tätigsein übertrifft« und mehr als andere Vermögen von den Bedingungen politischer Freiheit abhängig ist (vgl. ebd.: 414f.). Wie verhalten sich aber politische Freiheit und »automatisches Funktionieren« in der modernen Gesellschaft zueinander? Gilt es, die politische Freiheit gegen den »Angriff« des Funktionärs zu verteidigen oder gilt es, der politischen Freiheit wieder einen Raum zu eröffnen, den sie in der modernen Gesellschaft schon längst eingebüßt hat? Arendts Analyse der Tätigkeiten bietet eine Möglichkeit, die Begriffe Freiheit, Gleichheit, Gesellschaft etc. *politisch* zu durchdenken. Gleichzeitig werfen die »Definitionen« aber die Frage auf, wo in der modernen Gesellschaft das Politische zu verorten ist. Denn mit den begrifflichen Distinktionen, die Arendt vornimmt, geht die Kritik an der Vermengung des einmal Unterschiedenen einher (vgl. Bielefeldt 1993: 89). Dringen Kategorien des Herstellens, beispielsweise die Zweck-Mittel Rationalität, in den Bereich des politischen Handelns, wird letzteres dadurch ausgehöhlt (vgl. Arendt 2003a: 291f.). Ähnliches gilt für die Unterscheidung von Arbeiten und Handeln. Unter dem Zwang der Notwendigkeiten, die den Menschen als mit der Natur verbundenes Lebewesen angehen, kommt eine freiheitliche Politik schnell an ihr Ende, denn der Bereich der Freiheit kann laut Arendt nur dort bestehen, wo der Handelnde nicht den Lebensnotwendigkeiten unterworfen ist (vgl. Arendt 2000: 79-83). Ebenso werden Öffentlichkeit und Privatheit bis zur Unkenntlichkeit verändert, wenn private Anliegen in den politischen Bereich hinein getragen werden (vgl. Arendt 2003a: 48). Ausgehend von den klar voneinander unterschiedenen Grundtätigkeiten und ihren Bedingungen kann Arendts Beschreibung der Neuzeit und der Moderne als eine fortwährende Grenzverwischung zwischen den Tätigkeiten verstanden werden. Die Geschichte der Neuzeit ist demnach eine Verfallsgeschichte der Grundtätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln, an deren Ende eben die Gesellschaft der Jobholder steht.¹⁸ Die Frage, ob der Auflösung der Grundtätigkeiten in der modernen Gesellschaft sowie der zunehmenden Weltentfremdung Einhalt geboten oder jener Verfallsprozess gar

¹⁸ Zu dieser Lesart von *Vita activa*, nach der die Grundtätigkeiten einander in einer historischen Abfolge ablösen und tendenziell einen Verfall und eine zunehmende Weltentfremdung erkennbar werden lassen (vgl. bspw. Heuer 1999: 92-101).

umgekehrt werden kann, erscheint absurd – zumindest wenn sie die Möglichkeit eines Zurück zu klareren Unterscheidungen implizieren sollte. Andererseits wirft die allzu pessimistische Lesart die Frage auf, ob Arendt tatsächlich den völligen Verlust der Weltbezüglichkeit bevorstehen sah, was beispielsweise bedeuten würde, dass das Prinzip der Natalität, also die dem Menschen innewohnende Befähigung, Neues anzufangen, nicht mehr hinreichen würde, sich handelnd in die Welt einzuschalten. Müsste *Über die Revolution* nicht gerade als ein Angebot gelesen werden, das Politische in der Neuzeit zu verorten und aufzuzeigen, auf welche Weise ein politisches Ereignis scheinbar ununterbrochene geschichtliche Kontinuitäten aufzubrechen vermag? Gilt dies nach wie vor auch für die Gesellschaft der Jobholder? Die hellsichtige Vorhersage von einer möglichen Rückkehr des Funktionärs ist von Arendt nicht nochmals mit den Elementen der totalen Herrschaft in Beziehung gesetzt worden. Die Frage, in welcher Gestalt der Funktionär in der Nachgeschichte auftritt, bleibt bei Arendt daher offen.

Wie bereits erwähnt, folgt Flusser Arendt im Hinblick auf die Traditionsbruchsthese. Über das Eichmann-Buch sagt er in einer Vorlesung beispielsweise: „Sie analysiert den Prozess Eichmann. Eichmann war ein außerordentlich anständiger Mann. Er war ein guter Vater, ein guter Ehemann. Er hat seine Pflichten als SS-Offizier perfekt erfüllt. Er hat sich über die Nazis beschwert, denn obwohl er den Tod von sechs Millionen Juden geplant hat, ist er nicht einmal Obergruppenführer geworden. So ungerecht war der SS-Apparat. Wie kann man so einen Menschen richten? Wie kann man an ihn irgendwelche ethische Skalen anlegen? Das ist doch kein politisches Wesen, das ist doch eine Maschine in Menschenform. Man kann ihn bestenfalls abstellen, sodass er nicht mehr funktioniert“ (Flusser 2009: 158). Für Flusser hatte der Bruch aber auch noch eine andere Qualität: nicht nur die Traditionen erscheinen angesichts von Auschwitz hinfällig, das Überliefern, die Geschichte selbst ist hier zu Ende. Wir können demgemäß nicht mehr handeln. Natürlich ist es auch Flussers vorrangige Absicht, gegen ein bloßes Funktionieren in Apparaten anzukämpfen, aber dieser Kampf geht eben im Inneren von Apparaten vor sich und diese können durch das Licht der Öffentlichkeit nicht mehr aufgehellt werden. Vielleicht ist es weniger die Grundbedingung der Pluralität, das heißt die absolute Verschiedenheit eines jeden vom Anderen (vgl. Arendt 2003a: 213ff.), die durch die Technik ausgehebelt wird und politisches Handeln im traditionellen Sinne unmöglich macht, als die Grundbedingung der Angewiesenheit auf Gegenständlichkeit (vgl. ebd.: 162f.), also jener Grundbedingung, die das Herstellen laut Arendt zur Voraussetzung hat. Demgemäß gäbe es keine Dinge mehr, um die herum wir uns versammeln können, weil wir sie von den Undingen, also den technischen Bildern, nicht mehr unterscheiden können. Gegenständlichkeit erweist sich als Illusion, als etwas Artifizielles. Das Foto selbst gibt keinerlei Auskunft darüber, ob es beispielsweise ein wissenschaftliches oder ein künstlerisches Bild ist. Wenn man unter Kunst eine theoriefreie Technik verstehen möchte, dann

gibt es keine Kunst mehr, weil nichts mehr theoriefrei ist (vgl. Flusser 2009: 134ff.). Vielleicht aber wird gerade in der Überwindung der Gegenständlichkeit offenbar, dass Kunst und Technik zusammengehören, dass beide der Kreativität gehorchen, die von sich aus zum Dialog drängt.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1998a): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hg. von Ronald Beiner, München Zürich.
- : (1998b): Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. von Ursula Ludz, 3. Aufl., München Zürich.
- : (2000a): Über die Revolution, 4. Aufl., München Zürich.
- : (2000b): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I., hg. von Ursula Ludz, 2. Aufl., München Zürich.
- : (2003a): Vita activa oder Vom tätigen Leben, 2. Aufl., München Zürich.
- : (2003b): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von Ursula Ludz, München Zürich.
- Bidlo, Oliver (2008): Vilém Flusser. Einführung, Essen.
- Bielefeldt, Heiner (1993): Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken, Würzburg
- Ernst, Christoph (2006): Verwurzelung vs. Bodenlosigkeit. Zur Frage nach »struktureller Fremdheit« bei Vilém Flusser, <http://www.flusserstudies.net/pag/02/strukturelle-fremdheit02.pdf>
- Flusser, Vilém: Auf der Suche nach Bedeutung, http://www.equivalence.com/labor/lab_vf_autobio.shtml
- Flusser, Vilém (1990): Nachgeschichten. Essays, Vorträge, Glossen, hg. von Volker Rapsch, Düsseldorf.
- : (1992): Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie, Bensheim Düsseldorf
- : (1993): Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung, hg. von Stefan Bollmann u. Edith Flusser, Bensheim Düsseldorf.
- : (1994): Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Frankfurt a. M.
- : (1995a): Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen, hg. von Stefan Bollmann u. Edith Flusser, Mannheim.
- : (1995b): Telematik: Verbündelung oder Vernetzung?, in: Die neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte, Nr. 1.
- : (1998a): Kommunikologie, hg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser, Frankfurt a. M.
- : (1998b): Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, hg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser, Frankfurt a. M.
- : (1999a): Ins Universum der technischen Bilder, 6. Aufl., Göttingen.
- : (1999b): Medienkultur, hg. von Stefan Bollmann, 2. Aufl., Frankfurt a. M.
- : (2006): Für eine Philosophie der Fotografie, 10. Aufl., Göttingen.
- : (2009): Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen, hg. von Silvia Wagnermaier und Siegfried Zielinski, Frankfurt a. M.
- Grube, Gernot (2004): Vilém Flusser – Mundus ex machina, in: Medientheorien. Eine philosophische Einführung, hg. von Alice Lagaay u. David Lauer, Frankfurt a. M.
- Guldin, Rainer (2005): Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk, München.
- Heuer, Wolfgang (1999): Hannah Arendt, 5. Aufl., Hamburg.
- Nüchtern, Klaus (1991): Vilém Flusser. Ein Gespräch, Göttingen.
- Schulz, Reinhard (2004): Überlagerungen. Medienästhetische Bemerkungen zu Flusser und Nietzsche, in: Divinatio. Studia culturologica series, Vol. 20, Sofia.