



Medienimpulse
ISSN 2307-3187
Jg. 59, Nr. 2, 2021
doi: 10.21243/mi-02-21-22
Lizenz: CC-BY-NC-ND-3.0-AT

Das Netz als Basar?
Digitale Öffentlichkeit
zwischen
Vita Activa und virtueller Atomisierung

Peter Reichl
Christopher Frauenberger
Michael Funk

Ein Basar hat viele Facetten: Er ist Ort der (Ver-)handlung und Ort der Suche, von Proust bis Indiana Jones, er bietet Raum für das Feilschen und Tauschen und erweist sich dabei allzu leicht als Netz eifriger Fischerinnen und Fischert, in das wir gegangen sind. Gar manches landet hier in den Waagschalen, anderes fällt daneben, wenn orientalische Potentaten sich als platonische Philosophenkönige gerieren. Hinter jeder dieser Assoziationen verbirgt sich eine Facette kritischer Philosophie, wie wir mit besonderem Blick auf Anders und Arendt ergründen wollen. Das Netz als Basar wird so zum Topos des Digitalen Humanismus,

ein soziales Gewebe aus diversen Fasern, mal feiner und mal gröber versponnen. Können sie, so sie denn dicht genug greifen, als fliegender Teppich ins Bodenlose tragen? Und stell' dir vor, es ist Teppich und keiner steht drauf ...

A bazaar has many facets: it is a place of negotiation and a place of search, from Proust to Indiana Jones, it offers space for haggling and bartering, and all too easily turns out to be a net of eager fishermen into which we have entered. Many things land here in the scales, others fall by the wayside when oriental potentates pose as Platonic philosopher-kings. Behind each of these associations lies a facet of critical philosophy, as we want to explore with a special focus on Anders and Arendt. The net as a bazaar thus becomes the topos of digital humanism, a social fabric made of diverse fibers, sometimes finer and sometimes more coarsely spun. Can they, if they grasp tightly enough, be carried as a flying carpet into the bottomless pit? And just imagine, it is a carpet and nobody is standing on it ...

1. Basar 1.0 oder: Ort der (Ver-)handlung

„Die Digitalisierung kommt“ – so war jahrelang Tag um Tag in den Zeitungen zu lesen, und inzwischen, spätestens seit der Corona-Pandemie, glauben wir zu wissen, dass sie endgültig angekommen ist. Home Office in den Betrieben, Home Schooling in den Schulen, Home Learning in den Universitäten, Live-Streaming aus Theatern und Opernhäusern, wissenschaftlicher und politischer Diskurs a la Zoom – Covid-19 hat seit 2020 das digitale Versprechen mit der Realität kollidieren lassen, und wie hätten wir diese Krise auch sonst überstehen können?

Dennoch ist die Prämisse fraglich. Denn die Digitalisierung ist nicht über uns gekommen wie ein Tsunami, der uns – wahlweise – in den Abgrund stürzt oder vor einer Pandemie rettet: wir haben sie gemacht, und wir machen sie immer noch. Und selbst, wenn wir uns manche Wendung der Geschichte, wie eben beispielsweise Covid-19, nicht ausgesucht haben: zumindest das „Wie“ der digitalen Transformation findet nicht im luftleeren Raum statt, sondern ist gegründet auf Entscheidungen, die – ob zwar oft in ganz anderen Kontexten und mit ganz anderen Randbedingungen – irgendwann als solche getroffen wurden. Viele dieser Entscheidungen spiegeln dabei einen technologischen Opportunismus wider, der teils von Erfinderinnen und Erfindern, teils wohl auch von digitalen Freibeuterinnen und Freibeutern getrieben, aber kaum von demokratischen Strukturen der Gesellschaft legitimiert wurde. Denn sowohl in den technologischen Imperativen westlich-(neo)liberaler Gesellschaften – ob wie die USA an marktwirtschaftlicher Freiheit orientiert, oder wie die EU um Regulationen bemüht – als auch in anderen Regionen wie China oder Russland wird in aller Regel gemacht, was gemacht werden kann: Warum auch sollte man im globalen geostrategischen und geo-ökonomischen Ringen auf technologische Mittel verzichten?

Andererseits beginnt heute, nach zwei Jahrzehnten digitaler Goldgräberstimmung, in weiten Teilen unserer Gesellschaft eine gewisse Ernüchterung einzukehren. Denn wenn wir ehrlich sind, müssen wir zumindest darüber reden, ob die Systeme inzwischen nicht so komplex sind, dass wir mehr und mehr die Kontrolle dar-

über zu verlieren beginnen. Da nützt es auch nichts, verstärkt auf Künstliche Intelligenz zu setzen, Maschinen also mit der Kontrolle über Maschinen zu betrauen, denn das hätte auf lange Sicht ja nur einen vollständigen Verlust derselben zu Folge. Günther Anders hat dies trefflich formuliert: „Die Antwort auf Feuer ist nicht Prometheus, sondern Wasser“ (Anders 2001: 365). Denn Politikerinnen und Politiker, Managerinnen und Manager sowie Technikerinnen und Techniker haben natürlich schon von sich aus ein egoistisches Interesse, ihre eigene Autonomie nicht zu verspielen. Andererseits aber lässt sich etwa am Beispiel der Atomwaffen beobachten, dass die Potenzialität ihres Einsatzes als Beendigung jeder Politik mit anderen Mitteln (frei nach Clausewitz) zu einem gewissen Verzicht geführt hat – so wurde zumindest die Bedingung zum Löschen erhalten, und nicht zuletzt Günther Anders hat sich in dieser Debatte ja leidenschaftlich engagiert (Anders 1981).

Die Frage nach der digitalen Welt, die wir da gerade bauen, beschäftigt dabei vor allem auch die Wissenschaft, vorneweg die Informatik als zentrale Fachdisziplin. Auch hier ist zumindest das Ringen um den Erhalt von Löschwasser zu einem Thema geworden, und es hat sich seit einigen Jahren eine Gegenbewegung gegen den geschilderten universalen Solutionismus zu formieren begonnen, um aus der Disziplin heraus auf die Verantwortung hinzuweisen, die wir als Gestalterinnen und Gestalter für die Entwicklung digitaler Technologien für Menschen tragen (wenn wir das denn je gemacht haben). Manifestiert hat sich dies etwa im *Wiener Manifest zum Digitalen Humanismus* (Werthner 2020), das

im Jahr 2019 anlässlich einer internationalen Tagung an der TU Wien formuliert wurde und seinen Ausgangspunkt u. a. in einer Ausgabe des Magazins *Wired* nahm, die im Jänner 2018 unter dem Titel *The Internet is broken: Here's how to fix it* Branchengrößen wie Tim Berners-Lee, Vint Cerf oder Jaron Lanier versammelte, um zu diskutieren, warum das Netz ein Reset brauche. Im gleichen Jahr haben Julian Nida-Rümelin und Nathalie Weidenfeld ihre Kritik an einer wie sie sagen „Silicon-Valley-Ideologie“ als Essenz eines Digitalen Humanismus formuliert (Nida-Rümelin/Weidenfeld 2018: 20 et passim). Wo es um die „Verteidigung des Menschen“ geht (Fuchs 2020), da ist die Verhandlung komplexer Verantwortungsgeflechte im Garn unseres scheinbar abhebenden Bodenbelags kein peripheres Element. Systemverantwortung, einzelne Informatikerinnen und Informatiker betreffend, aber auch ihren kollektiven Handlungsrahmen auf einer gemeinschaftlichen Ebene einholend, ist wohl eine der zentralen Bausteine (Lenk 2017; Nida-Rümelin/Battaglia 2018).

Sehen wir einmal davon ab, dass natürlich zunächst zu bedenken wäre, ob es an der Krux unserer längst schon eingepflichten technokratischen Imperative liegt, wenn hier kurzerhand vom Netz auf Digitalität als solche geschlossen wird. Denn selbstverständlich ist schon bei der Wortwahl des „Digitalen Humanismus“ die unhintergehbare Bedeutungsschicht der „humanen Digitalisierung“ stets mitzubehandeln. Auf jeden Fall ist hier aber zunächst wiederum die Prämisse der Debatte zu hinterfragen, denn vielleicht ist das Internet (das also nur als Repräsentant für die Viel-

zahl von durchdringenden, sozio-technischen Systemen steht, die die Infrastruktur unser digitalen Leben bestimmen) ja gar nicht kaputt und stattdessen schlichtweg so, wie es ist: eine großartige Kommunikationsinfrastruktur, allerdings ganz einfach nicht dafür gebaut, Dinge wie Sicherheit, Datenschutz, Qualität etc. zu garantieren und damit Gesellschaft, Wirtschaft, Gesundheitswesen, Demokratie (und was immer man sich noch davon erhofft hat) am Laufen zu erhalten. Dies anzuerkennen wäre so gesehen nichts anderes als Teil einer dringend nötigen Diskurshygiene, um diese wunderbare Formulierung von Maja Göpel aufzugreifen (vgl. Reichl/Welzer 2020).

Im Wesentlichen läuft eine solche Identifikation des Internets als eine materiell-technische Infrastruktur (vgl. Star/Ruthleder 1996) auf die in der Technikphilosophie bekannte Trennung normativwertender und empirisch-beschreibender Weltverhältnisse hinaus. Im Netz wird Information verarbeitet, und um das zu ermöglichen, kommen empirisch-beschreibende Verfahren ingenieurtechnischen Gestaltens zum Einsatz. Dass diese nun selbst wiederum stets bestimmten Normen folgen, ist dabei so wenig zu übersehen, wie der Umstand, dass Informationsverarbeitung eben keine zwischenmenschliche (normative) Kommunikation ist (Janich 2006; Fuchs 2020: 42–51). Wird nun ein Internet auf Grundlage expliziter oder unausgesprochener Normen etabliert, bei denen Privatheit oder Sicherheit wenn überhaupt nur die zweite Geige spielen, und wenn wir das Netz nun auch noch mit der sozialen Praxis menschlicher Kommunikation verwechseln,

dann halten wir es unweigerlich für kaputt. Es hält uns dann nämlich zwangsläufig einen normativen Spiegel vor, den wir im rein deskriptiv-technologischen Tunnelblick machbaren Fortschritts übersehen haben.

2. Basar 2.0 oder: À la recherche du problème perdu

Dabei geht es keineswegs darum, die Potenziale der Digitalisierung in verschiedenen Feldern grundsätzlich in Frage zu stellen. Allerdings steht eine Betrachtung des Internet als „universal machine“ zur Debatte, als Weiterführung des Traums, den Alan Turing 1936 für den Computer als solchen formuliert hat. Heute, nachdem der digitale Welpenschutz vorbei ist (vgl. Hofstetter 2014), stellt sich heraus, dass die weitverbreitete Annahme, Digitalität beschere uns Lösungen, schlichtweg naiv geworden ist. Vielmehr müssen wir uns endlich schlicht und ergreifend die Frage stellen, welches Problem wir denn lösen, wenn wir zu Laptop, Netz und Smartphone greifen. Noch prägnanter formuliert: Haben wir die Technologie, die wir brauchen, und brauchen wir die Technologie, die wir haben?

Es sei nur am Rande bemerkt, dass diese Frage nicht ohne Grund schon seit längerem wie ein Gespenst durch die Technikphilosophie wandelt. Im Falle der Digitalität hat vor nicht allzu langer Zeit Armin Nassehi hierauf eine interessante Antwort versucht. Er vertritt die These, der Digitale Wandel löse in Wirklichkeit ein Problem, das in einer bereits digitalen Gesellschaft schon lange vor dem Bau des ersten Computers bestand, nämlich das Problem ei-

ner Vermessung ebendieser Gesellschaft zu derer besseren Steuerung, wie sie sich insbesondere im Zuge des Aufkommens von Nationalökonomien im 19. Jahrhundert gestellt hat (Nassehi 2019). Allerdings begrenzt er dabei Digitalisierung und Digitalität viel zu sehr auf das, was man „Big Data“ nennt, und übersieht folglich, dass der Digitale Wandel noch viele weitere Felder betrifft – genauso wenig wie wir Digitalität und Netz gleichsetzen werden können, beschäftigt sich Informatik nicht nur mit Daten, sondern (folgt man einer verbreiteten Definition) ganz allgemein mit der Erfassung, Verarbeitung, Übertragung und Speicherung von Information.

Davon abgesehen lohnt es sich aber in jedem Fall, Nassehis Frage nach den normativen Fundamenten der Digitalität und ihrer historischen Begründung weit vor der Ära des digitalen Wandels nochmals zu stellen: Ist die Digitalisierung in dem geschilderten verallgemeinerten Sinn deshalb so erfolgreich, weil sie in der Lage ist, noch weitere grundlegende Probleme zu adressieren, die eine irgendwie schon immer „digitale Gesellschaft“ schon sehr viel länger bewegen als die Besiegung einer Viruspandemie oder die Etablierung einer Nationalökonomie, basierend auf statistischen Daten und Methoden? Probleme, die vielleicht sogar nicht nur diese Gesellschaft und das darin verortete Menschenbild, sondern auch jenseits der Soziologie – philosophico sensu also – den eigentlichen Kern menschlichen Seins und menschlicher Aktivität berühren?

Was das menschliche Sein betrifft, so hat uns Günther Anders, den wir eingangs schon erwähnten, hierauf eine deprimierende Antwort gegeben. Für ihn zeichnet sich Menschsein durch die Fremdheit, ja geradezu Verlorenheit innerhalb einer Welt aus, die wir uns – als zur Freiheit Verdammte – jeweils erst schaffen müssen. Hierbei spielt der Einsatz von Technologie eine besondere Rolle, welche uns Menschen aber, so Anders, aufgrund ihrer Perfektion immer das Nachsehen lässt. Wir werden Opfer eines „Prometheischen Gefälles“, dessen Erfahrungswelt nicht von ungefähr der des „Digital Divide“ ähnelt, welcher, basierend auf dem Gefühl stetig wachsender subjektiver Hilfslosigkeit, durch eine Ausgrenzung weiter Schichten unserer Gesellschaft aus der schönen neuen digitalen Welt deren Machtstrukturen fundamental prägt. Letztlich ist dies nichts anderes als eine weitere Konsequenz dessen, warum uns Anders in unserem technologisch geprägten Dasein als „invertierte Utopisten“ charakterisiert: während sich Utopisten etwas vorstellen, was sie nicht herstellen können, würden wir herstellen, wovon wir uns nicht mehr vorstellen können, was sich damit anstellen lässt (Anders 1981: 96).

3. Basar 3.0, oder: Vom Feilschen und Tauschen im tätigen Leben

Lässt sich aber der Erfolg der Digitalisierung vielleicht wenigstens im breiten Spektrum menschlicher Lebensvollzüge und -praktiken verorten? Um diese Frage zu beantworten, gilt es zunächst einmal, dieses Spektrum selbst in den Mittelpunkt unserer Betrachtung

tung zu rücken. Dankenswerterweise hat diese Aufgabe Hannah Arendt für uns erledigt (die übrigens von 1929 bis 1937 mit Günther Anders verheiratet war) und dieser Frage mit *Vita Activa* eines der fundamentalen philosophischen Bücher des 20. Jahrhunderts gewidmet. Ein Buch, das in dreierlei Hinsicht bemerkenswert ist. Zum einen natürlich aufgrund der Art und Weise, wie sie den Dreiklang des „tätigen Lebens“ in Arbeiten, Herstellen und Handeln analysiert, zum zweiten, weil sie sich dabei vor allem auf die Ursprünge im antiken Griechenland und Rom und deren zeitlos gültige Aktualität für das Hier und Jetzt beruft, und zwar zum dritten vor dem Hintergrund einer fundamentalen Spannung, die so zentral für ihre Überlegungen ist, dass sie ihren Analysen ein eigenes Kapitel darüber voranstellt: „Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten“.

Arendts Ausgangspunkt ist die grundsätzliche Verortung des tätigen Lebens in der Wirklichkeit, denn „menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigsein eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert“ (Arendt 1981: 27). Im Rückgriff auf das antike Griechenland und Rom und im Durchgang durch die Geschichte seither bis zum Anbruch der Neuzeit definiert sie hierzu die beiden zentralen Räume des Öffentlichen und des Privaten. Unter „öffentlich“ versteht sie dabei das, was „vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist“ und auf diese Weise Wirklichkeit schafft, denn „die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert

uns der Realität der Welt und unserer selbst“ (Arendt 1981: 49f.). Die so entstehende Welt stellt dann für den Menschen einen gemeinsamen Wohnort dar, und zwar „in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen“ [VA 52]. Demgegenüber versteht sie die Sphäre des Privaten von der ursprünglichen Wortbedeutung des lateinischen „privare“ im Sinne eines „Beraubt-Seins“ her: „Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit ..., beraubt einer „objektiven“, d. h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, ... beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben“ (Arendt 1981: 57).

Da nun aber jede menschliche Tätigkeit „nicht gleichsam in der Luft schwebt, sondern einen ihr zugehörigen Ort in der Welt hat“ (Arendt 1981: 70), gilt es diese nun im Spannungsfeld privat-öffentlich zu verorten, und Arendt führt dies in ihrer nachfolgenden Analyse der drei Grundtätigkeiten durch, nämlich Arbeiten, Herstellen und Handeln. Hierbei steht die Tätigkeit der *Arbeit* unter der Grundbedingung des Lebens selbst und „entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet“. Die Grundbedingung der Weltlichkeit entspricht dem *Herstellen*, denn dieses „produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unter-

scheiden, dass sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben werden“. Das *Handeln* schließlich steht unter der Grundbedingung der Pluralität einer Gesellschaft und ist „die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Material, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“ (Arendt 1981: 14ff.).

Man hat Hannah Arendt für diese Dreiteilung des tätigen Lebens immer wieder kritisiert, sei es mit dem Vorwurf, sie zerlege damit den praktisch tätigen Menschen (Sennett 2008), oder dem einer ungerechtfertigten Abwertung des Arbeitens im Vergleich zur Tätigkeit des Herstellens (Spittler 2015). Und natürlich ist auch zu hinterfragen, ob Arbeiten und Herstellen aus einer phänomenologischen Sicht überhaupt trennbar sind und ob nicht Handeln zwischen Menschen nicht genauso von Dingen ermöglicht, verhindert oder ganz allgemein vermittelt wird. Es scheint, als wäre Arendt in ihrem Aristotelischen Korsett befangen und könne durch die Trennung von Natur und Kultur das in anderer Sprechweise als „leiblich“ adressierte Sein bei den Dingen, sowie durch und mit ihnen, nicht als ein Ineinander aus kulturellen Handlungen im Umgang mit der Natur, die wir selbst sind (Böhme 2019) begreifen. Was bleibt, ist ein Modell aktiver Menschen, das den intimsten Ausdruck sinnlich-eingelebter Techniken nicht sieht – ein Echo auf die Zeit industrialisiert-entfremdeter Technik(kulturen) (vgl. Funk et al. 2020). Ein Echo auf ein Verständnis von Technik als industrialisierte Technologie, also verwissenschaftliche Objek-

te und Verfahren, gegründet auf Standardisierung. Nicht standardisiert und in den Erfahrungen leiblichen Vollzugs eben auch nicht wissenschaftlich verfügbar ist die Kunst, *ars, techné*, also jene Fertigkeiten, die wir als Körpertechniken beherrschen (können). So wird ein Begreifen kulturell und natürlich gelebter Leiblichkeit sinnfällig die Brücke öffnen, vom vertrautesten Ding – dem Leibkörper – hin zu all jenen materiellen Formen die heute als *Mediating Technologies* (Ihde 1990) oder *New Materialism* (Barad 2012, Latour 2007) verhandelt werden.

Kehren wir noch einmal zu Arendt zurück. Denn ihr geht es um viel mehr: sie begnügt sich nicht damit, konkrete Modi des Tätigwerdens gegeneinander abzugrenzen, sondern arbeitet vielmehr mit ihrer Hilfe Dimensionen des menschlichen Seins heraus, die im Kontakt der Menschen mit Welt und Umwelt sichtbar werden. So lässt sich ihre Trias von *Animal laborans* (das seine Grundbedürfnisse deckt), *Homo faber* (der dauerhafte Werkzeuge dafür entwickelt) und *Zoon politikon* (das seine Interessen in der Öffentlichkeit verhandelt) letztlich auch als Weisen unseres *In-der-Welt-Seins* verstehen, die alle drei Berechtigung haben, und schreibt damit das zentrale Konzept, mit dem Martin Heidegger seine philosophische Fundamentalontologie begründet hat, für die Dimension der *Vita activa* fort.

Auffällig dabei ist freilich, dass der Dichotomie „privat-öffentlich“ eine Trias von Arbeit, Herstellen und Handeln gegenübersteht und sich aufgrund der klaren Zuordnung des *Animal laborans*, als eine nach innen gerichtete, intrinsisch motivierte Tätigkeit, in den

Bereich des Privaten und des *Zoon politikon* in den Raum des Öffentlichen für den *Homo faber* in gewissem Sinne eine Leerstelle ergibt: das Herstellen ist keinem der beiden Räume genuin zuzuordnen, da es über den aktuellen Lebensvollzug hinaus zur Schaffung der Wirklichkeit beiträgt, hierzu allerdings kein menschliches Gegenüber benötigt. Natürlich bemerkt Arendt dieses Problem und versucht es auf verschiedene Weise zu lösen, einmal dadurch, dass sie eine im historischen Verlauf wechselnde Rolle des *Homo faber* suggeriert, und zum andern, indem sie die Ver-ortung des Herstellens neu interpretiert und dem *Homo faber* durchaus die Fähigkeit zuschreibt, „einen ihm angemessenen öffentlichen Bereich zu erstellen, obzwar dies nicht ein politischer Bereich im eigentlichen Sinn des Wortes ist. Der Tauschmarkt ist der öffentliche Raum von *Homo faber*, der ihm ermöglicht, das Werk seiner Hände zur Schau zu stellen und die ihm gebührende Achtung und Hochachtung zu empfangen“ (Arendt 1981: 146f.).

Es gibt also mit dem „Markt“ noch einen dritten Raum, der für uns relevant ist und zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre im ursprünglichen Sinne anzusiedeln ist, und der uns im Sinne der Frage Nassehis nunmehr eine zweite Antwort auf die Frage liefern kann, welches Problem die Digitalisierung, und zwar insbesondere in ihrer Perspektive der kontinuierlichen Vernetzung, lösen könnte. Ähnlich also, wie das Dasein als *In-der-Welt-Sein* den Bereich des Oikos verlässt, um sich jenseits elementarer Lebensnotwendigkeiten als *Homo faber* eine Welt zu schaffen und darin mit Hilfe von Werkzeugen beständige Spuren zu hinterlassen, so gilt

dies auch für den *Homo digitalis*, der sein eigentlich pentatonisch-fünffingriges Zählen zur Welt aus 0 und 1, und damit sein Dasein zum *Im-Netz-Sein* übersteigert hat. Es ist der Markt als Zwischenraum, der Handels- und Diskursplatz oder schlicht der Basar, durch welchen vernetzt und eingenetzt wird.

4. Basar 4.0 oder: Zappelt der Fisch oder die Maschen im Netz?

Dabei geht es nicht darum, das Netz *auch* als Markt zu interpretieren – dies ist schon oft geschehen, zuletzt in Soshana Zuboffs viel besprochener Analyse des Überwachungskapitalismus (Zuboff 2018), und dass das Netz mit all den einschlägigen Phänomenen wie Shitstorms, Hate Speech, Echokammern, Trollen usw. in der Tat etwas Basarhaftes an sich hat, erschließt sich den Nutzerinnen und Nutzern auf den ersten Blick. Die These lautet, auch im Sinne der erwähnten Diskurshygiene, vielmehr: Die digitale Welt ist ein Basar, der schon allein deswegen auf geradezu mechanische Art und Weise grundlegenden Gesetzmäßigkeiten gehorcht. Und dieser Basar ist deshalb so erfolgreich, weil er die Antwort auf ein Problem ist, das eine im weitesten Sinne digitale Gesellschaft schon vorher hatte und für das man, wie Nassehi weiter formulieren würde, glatt das Netz erfinden müsste, wenn es das nicht schon gäbe. So erweist sich das Internet als Marktplatz zur Schau gestellter technischer Potenz und basarisch gereifter Technokratie: *Homines fabri* aller Länder – vereinigt euch!

Um diese These zu illustrieren, wenden wir uns kurz der subjektiven Erfahrung auf diesem Markt zu, und zwar am interdisziplinären Schnittpunkt von Technologie, Ökonomie und Mensch. Hier wird unter dem Begriff der „Quality of Experience“ (Möller/Raake 2014) vorwiegend untersucht, wie sich Netzqualität vor dem gemeinsamen Hintergrund technischer (Bandbreite) und wahrnehmungspsychologischer Faktoren (Kundenzufriedenheit) darstellt und zugleich mit der augenscheinlichen Notwendigkeit entsprechender Bepreisung (Tarifizierung) in Einklang bringen lässt. In diesem Markt lässt sich dafür ein einfaches mathematisches Modell aufstellen, das Qualität, Preis und Nachfrage nach entsprechenden Diensten in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit betrachtet: je besser die Qualität, desto höher der Preis, je höher der Preis, desto kleiner die Nachfrage, und je kleiner die Nachfrage, desto besser die Qualität (und natürlich vice versa). So geht das immerfort im Kreis und entwickelt sich schließlich zu einem sogenannten Fixpunkt hin, in dem alle drei Parameter stabil sind.

Interessanterweise gibt es in diesem System nun zwei solche Fixpunkte: extrem hohe Qualität, die teuer ist, und sehr niedrige Qualität umsonst. Allerdings ist von diesen beiden Fixpunkten nur der letztere stabil, d. h. anziehend, und sorgt so dafür, dass das System so gut wie immer nach unabänderlichem Durchlaufen einer typischen, abwärts gerichteten Spirale genau dort landet – und dass sich Flat Rate-Tarife so umfassend durchgesetzt haben, ist nichts als der experimentelle Beweis dafür. Noch interessanter wird dieses Modell allerdings, wenn man in Betracht zieht, dass

sich Netzqualität letztlich ja gar nicht an technischen Parametern wie etwa der genannten Bandbreite entscheidet, sondern es auf die Erfahrung der Nutzerinnen und Nutzer, das berühmte „Auge des Betrachters“ ankommt, und diese wiederum entscheidend vom Kontext abhängt. Insbesondere gibt es dann nämlich eine weitere Rückkopplung zwischen dieser neuen „Quality of Experience“ und dem Preis: je mehr ich bezahle, desto schlechter wird per se meine subjektive Einschätzung der Qualität ausfallen. Und diese zusätzliche Schleife verändert alles: plötzlich werden beide früheren Fixpunkte instabil, und ein dritter Fixpunkt tritt auf, irgendwo dazwischen, bei dem sich das System nunmehr stabilisiert (Reichl et al. 2018).

Die Einbeziehung dieser zusätzlichen Ebene in das technische Geschehen ist allerdings alles andere als trivial, und in der Tat zeigt der Triumph der Flat Rate über jedwede differenzierte Preisgestaltung im Netz, wie sich in diesem Basar die einfachen Marktmechanismen letztlich problemlos gegen jedwede Verhandlung von Qualität durchgesetzt haben. Ein moderner Markt ist keine Agorá, auf der Sokrates ein Produkt unter anderen geworden ist. Weiterhin wäre es jedenfalls interessant zu untersuchen, ob sich derartige Fixpunktprobleme auch auf einer kommunikativen Ebene wiederfinden lassen, etwa wenn es um das Phänomen der Hate Speech geht, das sich vordergründig ja als ein der geschilderten Spiralbewegung ähnliches „race to the bottom“ darstellt: ein verwandtes Qualitätsphänomen also, nur eben jetzt innerhalb der Aufmerksamkeitsökonomie sozialer Netze.

5. Basar 5.0 oder: Die Waagschalen der Atomisierung

Fassen wir einmal zusammen: ob es eine „digitale Öffentlichkeit“ – frei nach Nietzsche – als Geburt des öffentlichen Raums aus dem Geist des Digitalen gibt, scheint nach dem Gesagten mehr als fraglich. Sucht man im Sinne Nassehis nach den Grundproblemen, welche die Digitalisierung löst, so sticht jedenfalls neben der Vermessung der Gesellschaft auch die Suche nach einem geeigneten Raum für das „Herstellen“ und „Zur-Schau-Stellen“ als Teil der *Vita activa* heraus, welchen Hannah Arendt zwischen Öffentlichem und Privatem verortet, und zwar in Form eines Tauschmarkts. Die Digitalisierung ergibt sich folglich als Antwort auf dieses Problem, wenn wir digitale Öffentlichkeit konsequent als Markt denken.

Dass sich das Verhältnis dieses Basars zum privaten und öffentlichen Raum durch eine zweifache Doppelbewegung charakterisieren lässt, haben wir dabei noch gar nicht thematisiert: einerseits greift er mehr und mehr in beide Bereiche ein, andererseits lösen sich aber auch privater und öffentlicher Raum in umgekehrter Bewegung hin zu diesem Basar auf. Skurril doch treffend: wir gehen nicht unbedingt an einen zentralen Umschlagspatz – was wie eingangs erwähnt auch der Pandemie geschuldet sein mag – sondern wir halten ihn in Händen, ergriffen als smartes Telefon oder vertikales Tablet, das seine horizontalen Genusslasten losgeworden ist.

Diese Auflösungsbewegung, das Verschwimmen der Grenzen zwischen privat und öffentlich, hat weitreichende Auswirkungen auf

das demokratische Selbstverständnis unserer Gesellschaft. Wir unterliegen einem Missverständnis, wenn wir glauben, dass digitale Räume eine Öffentlichkeit bieten, in denen politische Aushandlungen möglich sind. Während auf Basaren die Manipulation der Käuferinnen und Käufer von den Marktschreierinnen und Marktschreibern durch Tarnen und Täuschen bewusst inszeniert wird und wir in diesem Kontext auch gar nichts anderes erwarten würden, muss sich eine politische Arena eine andere Ordnung geben. Wenn wir also Anforderungen an digitale Räume als Öffentlichkeit stellen, die sie als Basar nicht erfüllen können, müssen wir sie zwangsläufig – und zu Recht – als kaputt empfinden. Und tatsächlich sind ja die Erfahrungen, die wir in digitalen Räumen machen, denen auf einem Marktplatz nicht unähnlich. Targeted Advertising, also die durch den Überwachungskapitalismus und Big Data möglich gemachte punktgenaue und individualisierte Werbung, hat sich zu einer leisen doch stetigen Marktschreierei entwickelt, die jedem sagt, was er hören möchte, um zu einem erwerbsmäßigen Abschluss zu kommen. In den USA haben wahrscheinlich keine zwei Wählerinnen und Wähler den gleichen Mann zum 45. Präsidenten gewählt, sondern jeder oder jede einen, der gerade ihm oder ihr wählbar gemacht worden ist. Selbiges gilt für den Brexit oder vergleichbare Volksentscheide, in denen das Wesen einer Wahl untergraben wird, da sich für jeden das, worüber eigentlich abgestimmt wird, anders darstellt.

Auch dafür hat Hannah Arendt eine treffende Analyse parat, welche die Brisanz solcher Mechanismen herausarbeitet. In ihrer

Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus des Nationalsozialismus und der Stalin-Ära identifiziert sie als eine der wichtigsten Voraussetzungen für totalitäre Regime eine Atomisierung der Gesellschaft, also das Isolieren des Individuums, um dadurch jegliche gemeinsame Öffentlichkeit zu zerstören (Arendt 1991). Für unsere Zeit hat Zuboff nachdrücklich beschrieben, wie der technologisch unterfütterte Überwachungskapitalismus genau damit zugange ist, wie es sich am Phänomen von Filterblasen und Echo-kammern, aber auch durch überhöhte Individualisierung jeder Erfahrung im Internet zeigt (Zuboff 2018). Denn, um es noch einmal verkürzt darzustellen: googeln zwei Menschen dasselbe, kommt dabei garantiert etwas Unterschiedliches heraus, und dieses Dilemma hat ursächlich damit zu tun, dass wir den Basar der Digitalisierung für eine politische Öffentlichkeit halten und damit in letzter Konsequenz unsere Politik endgültig den Marktschreierinnen und Marktschreibern überlassen.

Daraus ergeben sich zwei zentrale Fragen: Wo sonst befinden sich heute die Öffentlichkeiten, die unsere digitale Lebenswelt aushandeln, und weiters: Können wir vielleicht andere digitale Räume schaffen, in denen diese Aushandlung doch funktioniert? Ihre retrospektive Archäologie wie prospektive Architektur soll zur Beunruhigung des Digitalen Humanismus werden.

6. Basar 6.0 oder: Auf dem fliegenden Teppich

Damit ist der Moment gekommen, auf den fliegenden Teppich zu steigen, wobei sich sogleich die Frage stellt, zu welchem Inertial-

system dieser Einrichtungsgegenstand heute gehört. Ist nicht unsere ganze Erde ein einziger, nunmehr glasfasrig geklöppelter Bodenbelag geworden? Seit Kopernikus wissen wir, dass die Erde um die Sonne kreist. Und wer sich auf dem Basar der Lehrmeinungen schlau macht, wird gar manchen altgriechischen oder arabischen Gelehrten finden, der schon sehr viel früher ähnliches behauptet hat. So ergeht es wohl auch der sogenannten kopernikanischen Wende in der Philosophie, die allzu gerne um die schwebenden Tragflächen Immanuel Kants gewickelt ist. Denn spätestens seit Augustinus, Boethius und Johannes Scotus Eriugena, also irgendwann zwischen Spätantike und Frühmittelalter, war diese eigentlich schon vollzogen. Ihr Bild stößt uns vor den Kopf. Wurden mit ihr auch die handelnden Menschen quasi kulturhistorisch präventiv aus dem Zentrum dessen gerissen, was wir heute Digitalisierung nennen? Sowohl historisch als auch inhaltlich ist eine kopernikanische Wende bei Kant eigentlich verfehlt. Denn selbst wenn ein „Ding an sich“ der Erkenntnis verschlossen sein mag, so sind es doch die spezifisch menschlichen Erkenntnis-handlungen, die im praktischen Zentrum wissenschaftlicher wie moralischer Freiheit stehen. Wie bei seinen Vorgängern so hat auch Kant Menschen nicht aus dem Zentrum gerückt, wie es eine bloß empirisch-beschreibende Analogie zu Himmelskörpern suggerieren könnte. Augen auf beim Eierkauf! Haben wir Angst, vom fliegenden Teppich zu purzeln, wenn er zu rotieren beginnt? Es scheint doch eher, dass wir unseren aktuellen perspektivischen Kopfstand verlassen und uns wieder aufrichten könnten. Der Mensch war immer schon das Zentrum menschlichen Tätigseins.

Was wie eine simple Tautologie klingt ist erkenntniskritisch auch in den Digitalisierungen unserer Tage nicht banal. Richten wir uns also auf und sehen wir hin! Es geht um einen Perspektivwechsel hin zur aktiven Gestaltung für aktiv gestaltende Menschen.

Verstärkte Regulierung allein wird das Problem nicht lösen.

Unser Metaphernspiel mit Basaren aller Couleur kommt allerdings an ein jähes Ende, wenn wir fragen: „Ethik als Basar?“ Was als Austausch und Verhandlungen normativer Lebenswelten zunächst noch machbar klingen mag, führt schnell zu einer Rolle rückwärts, die niemand auf dem fliegenden Teppich erleben will. Gerade in Zeiten einer Hochkonjunktur bei der Verabschiedung diverser Ethik-Richtlinien im Umgang mit Robotern und KI müssen wir, ohne polemisieren zu wollen, zumindest der Vollständigkeit halber, die Frage stellen, ob und inwieweit das Feilschen um Guidelines dieser Art ebenfalls der Logik des Basars folgt? Denn wir wissen ja alle, dass eine Guideline nicht mehr ist als ein bloß aufgeschriebener Moralkodex, der aufgrund fehlender rechtlicher Bindung von der Sache her willkürlich nach vielen Seiten vor- und ausgelegt werden kann. So stellt sich ein letztes Mal heraus, was bislang nur durchschimmerte und noch gar nicht angesprochen wurde: Basar will gelernt sein! Doch wer bringt es uns bei? Was lernen wir vom Netz als Basar für die Verortung unserer *Vita activa*? Und schließlich die ketzerischste aller Fragen: Inwieweit brauchen wir dann einen Digitalen Humanismus, wenn im echten Leben humanistische Digitalisierung als Hauptpreis winkt?

Literatur

Anders, Günther (1981): Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter, München: C. H. Beck.

Anders, Günther (2001): Über Heidegger, München: C. H. Beck.

Arendt, Hannah (1981): Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper & Co.

Arendt, Hannah (1991): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München: Piper.

Barad, Karen (2012): Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken, Berlin: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (2019): Leib. Die Natur, die wir selbst sind, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs, Thomas (2020): Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Funk, Michael/Frauenberger, Christopher/Reichl, Peter (2020): Vom künstlichen Leben zur Lebenskunst – Was die Ethik digitaler Bildung von ökologischer Verantwortung lernen kann, in: MEDIENIMPULSE, 58/3 (2020), online unter: <https://doi.org/10.21243/mi-03-20-17> (letzter Zugriff: 13.06.2021).

Hofstetter, Yvonne (2014): Sie wissen alles: Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen, Gütersloh: Bertelsmann.

Ihde, Don (1990): *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington: Indiana University Press.

Janich, Peter (2006): *Was ist Information? Kritik einer Legende*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007): *Das Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, Zürich: Diaphanes.

Lenk, Hans (2017): *Verantwortlichkeit und Verantwortungstypen: Arten und Polaritäten*, in: L. Heidbrink et al. (Hg.): *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden: Springer.

Möller, Sebastian/Raake, Alexander (2014): *Quality of Experience. Advanced Concepts, Applications and Methods*, Heidelberg: Springer.

Nassehi, Armin (2019): *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München: C. H. Beck.

Nida-Rümelin, Julian/Battaglia, Fiorella (2018): *Mensch, Maschine und Verantwortung*, in: O. Bendel (Hg.): *Handbuch Maschinethik*, Wiesbaden: Springer VS.

Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Nathalie (2018): *Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, München: Piper.

Reichl, Peter/Zwickl, Patrick/Maillé, Patrick/Varela, Martin (2018): *What You Pay Is What You Get? Fundamentals of Charging Internet Services Based on End User Quality of Experience*, in: *Quality and User Experience (Springer)* 3:5, 1–20.

Reichl, Peter/Welzer, Harald (2020): Achilles und die digitale Schildkröte: Thesen zu einer Digitalen Ökologie, in: Hengstschläger, Markus – Rat für Forschung und Technologieentwicklung (Hg.): Digitaler Wandel und Ethik, Salzburg: Ecowin.

Sennett, Richard (2008): Handwerk, Berlin: Berlin Verlag.

Spittler, Gerd (2015): Anthropologie der Arbeit. Ein ethnografischer Vergleich, Heidelberg: Springer.

Star, Susan/Ruhleder, Karen (1996): Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces. *Information Systems Research* 7(1): 111–134.

Werthner, Hannes (2020): Das Wiener Manifest für Digitalen Humanismus, in: Hengstschläger, Markus – Rat für Forschung und Technologieentwicklung (Hg.): Digitaler Wandel und Ethik, Salzburg: Ecowin, online unter: https://dighum.ec.tuwien.ac.at/wp-content/uploads/2019/07/Vienna_Manifesto_on_Digital_Humanism_DE.pdf (letzter Zugriff: 13.06.2021).

Zuboff, Soshana (2018): Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, Frankfurt am Main: Campus.