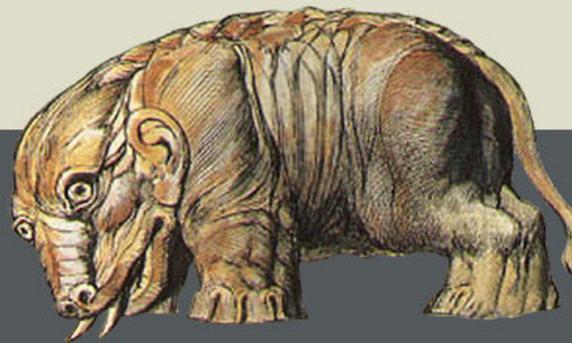


Behemoth

A Journal on Civilisation



VOL. 15 • NO. 2/2022

ALGORITHMEN DER ALTERITÄT - ALTERITÄT DER ALGORITHMEN

Sebastian Berg, Ann-Kathrin Koster, Felix Maschewski,
Tobias Matzner, Anna-Verena Nosthoff

Special Issue

Sebastian Berg, Ann-Kathrin Koster, Felix Maschewski, Tobias Matzner, Anna-Verena Nosthoff

**Editorial: Algorithmen der Alterität –Alterität der Algorithmen. Überlegungen zu
einem komplexen Verhältnis**

Alexander Engel, Kathrin Krosch

**„Menschenzentrierte KI“. Zu einer Leitkultur für Mensch und Maschine im
Spannungsfeld zwischen Kultur, Politik und Wissenschaft**

Andreas Beinsteiner

Big Other und die Automatisierung der symbolischen Ordnung

Christian Schulz

**Reziprozität und das alteritäre Dritte – über die wechselseitigen Verflechtungen von
PageRank und sozialen Medien**

Tom Fixemer

**Decoding Interfaces. Algorithmisiertes-ethnosexualisierendes Profiling und Othering auf
queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen**

Michael Klippahn-Karge

Bilder in Wartestellung. Algorithmisierte Zeitlichkeit im Widerschein visueller Kulturen

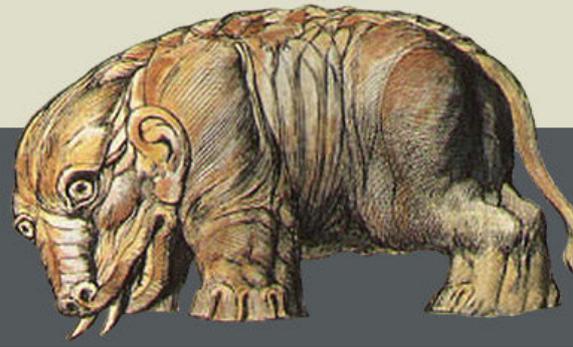
Artikel articles

Sandra Janßen

**Totalitäre Ideologie. Politischepistemische Bedingungsverhältnisse und ein
diskurshistorischer Verortungsversuch**

Behemoth

A Journal on Civilisation



Rezension *review*

Yannick Allgeier

Philipp Sarasin: 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart

Felix Hempe

Leonie Hunter, Felix Trautmann (eds.): Im Sinne der Materialität. Film und Gesellschaft nach Siegfried Kracauer

Helene Thaa

Amy E. Wendling: Karl Marx über Technologie und Entfremdung

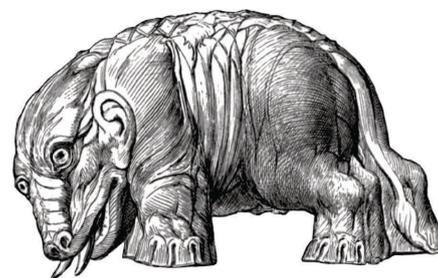
Algorithmen der Alterität – Alterität der Algorithmen. Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis

Sebastian Berg, Ann-Kathrin Koster,
Felix Maschewski, Tobias Matzner,
Anna-Verena Nosthoff

Die Lage des Menschen ist keine isolierte, sie ist eine mit anderen Menschen verbundene, *soziale* und *politische*, die in offenen Verhältnissen steht, welche sich über Gewohnheiten ausdifferenzieren. Die Zuschreibungen des Anderen stehen nicht einfach im Vergleich zum Selbst, das seinerseits den Vergleich anstellt. Sie sind keine privaten Vorlieben des Einzelnen oder bloße Resultate vergangener Handlungen, sie sind *verkörperte* Gewohnheiten, *Kräfte* (*les forces*), über die sich Gesellschaften in Macht- und auch Gewaltverhältnissen ausbilden und Fragen nach Gerechtigkeit aufwerfen. (Sternagel/Mersch 2015, 10; Herv.i.O.)

Zwei große Begriffe leiten das Themenheft an: *Algorithmus* und *Alterität*. Beide Begriffe scheinen auf den ersten Blick mit sehr unterschiedlichen Assoziationen verbunden zu sein. Wir möchten jedoch argumentieren, dass sich über deren Verhältnisbestimmung eine intelligible, produktive sowie kritische Heuristik der digitalen Transformation gegenwärtiger Gesellschaften entwickeln lässt. Als zentrale Komponenten digitaler Technologie scheinen Algorithmen etwa mit Aspekten des Neuen verknüpft. Ihnen wird zugeschrieben, über komplexe Verfahren der Datenverarbeitung neue Perspektiven auf durch sie bearbeitete Wissensbestände zu eröffnen. Zudem erlauben es Formen maschinellen Lernens, immer mehr Arbeitsaufgaben zu übernehmen. Diese werden entweder *anders* bearbeitet als bisher, stellen alternative – und damit *andere* – Praktiken dar oder etablieren *andere*, innovative Entitäten und Phänomene.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, mit welcher Art von Entität wir es zu tun haben beziehungsweise was dieses algorithmische *Andere* eigentlich ist. Die gesellschaftliche Einbettung von Algorithmen in unterschiedliche Bereiche der Lebenswelt – ein Prozess, der unter dem Begriff der Algorithmisierung zusammengefasst wird – vermag auch diese selbst zu transformieren, zu reformieren oder ganz neue Relationen zu erzeugen. Kurz: Die Verhältnisse als das Andere zu konstituieren. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass sich dieser Prozess auch aus der Perspektive der Alterität betrachten lässt. Denn insofern sich der Mensch die Welt



maßgeblich über interpretative, sinngebende Akte erschließt, sind Weltverhältnisse durch Figurierungen des Anderen geprägt. Dies gilt auf der psychologischen Ebene, aber auch für Prozesse der Individuation bis hin zu Gruppenbildung und Verfahren der Vergesellschaftung: Die eigene Position und Wahrnehmung konstituiert sich in Relationen zu anderen – dabei kann es sich etwa um die oder den Andere*ⁿ in dyadischen Logiken, Dritte oder Fremde handeln. Algorithmische Verfahren nehmen damit Einfluss auf Alteritätsprozesse, sie stiften Relationen und differenzieren, provozieren ‚andere Alteritäten‘.

Solche Überlegungen deuten an, dass sich die Digitalisierung der Gesellschaft, ihre Formen, Potentiale und Implikationen durchaus über das Verhältnis des Begriffspaares *Algorithmen* – *Alterität* bestimmen lässt. Die Wechselwirkungen und Interdependenzen, die chiasmatische Verschränkung dieser Relation bietet sowohl Raum für Präzisionen als auch für Ambivalenzen – je nachdem, wie die Begrifflichkeiten ausgedeutet, plausibilisiert und konkretisiert werden: ob sozialpsychologisch, postkolonial, queertheoretisch, technikphilosophisch oder medienästhetisch. Das Heft des Behemoth möchte dazu beitragen, dieses Verhältnis als Heuristik eines Forschungsfeldes weiter zu öffnen. Konstitutiv ist dabei der explorative Charakter, der vor allem Forschungsperspektiven tentativ ausloten, Praxen und theoretische Grundierungen ins Verhältnis setzen, nicht aber abschließende Forschungsergebnisse präsentieren soll. Daher wollen wir nachfolgend zunächst die Begriffe Alterität und Algorithmus näher bestimmen, um anschließend auf Überschneidungen einzugehen, die weitere Potentiale der Forschung konturieren. Im Anschluss daran werden wir kurz in die Beiträge des Heftes einführen.

Alterität und Algorithmus: eine Annäherung

Der Begriff der *Alterität* stellt einen Schlüsselbegriff der Sozial- wie Geisteswissenschaften dar – die tiefgehende Auseinandersetzung mit seinen semantischen Spielarten reicht von der (soziologischen) Gesellschaftstheorie über die Sozialphilosophie bis zu postkolonialer Theorie oder den Queer Studies. Allerdings nur, solange man Alterität in einem losen Sinne betrachtet. Denn auch wenn eine augenscheinliche Deckung zwischen dem Konzept des Anderen und *the Other* oder dem Fremden besteht, so finden sich bei näherer Betrachtung zum Teil signifikante Unterschiede zwischen den Begrifflichkeiten. In der philosophischen Tradition wird vor allem auf eine qualitative Verwendung des Begriffs zurückgegriffen, sodass ‚alter‘ das Verschiedene oder Gegensätzliche beschreibt (im Unterschied zu den quantitativen Verwendungen ‚des Einen‘ und ‚des Anderen‘); eine Differenz, die zuweilen in eine ontologische Bestimmung übersetzt wird (Waldenfels 2010, 88). Zudem wird Alterität im Kontext der Ich-Bildung als eine konstitutive Komponente herangezogen, wobei sich etwa die personale Identität nicht allein über das Schema Ich-Du, sondern auch im gruppenspezifischen Wir-Sie konstituiert (Buber 1973). Die Herausbildung des Selbst als wesentliche Einheit vollzieht sich über kontinuierliche Praktiken der Auseinandersetzung mit der Außenwelt: Changierend zwischen interpretativen Akten der Bestätigung, Stabilisierung oder Abgrenzung des Selbst im Angesicht eines Anderen sowie einer möglichen Infragestellung und Dekonstruktion des vermeintlich

Eigenen und Ähnlichen konstituiert sich das Selbst durch performative Akte (vgl. Sternagel/Mersch 2015). In einer nachhegelianischen Perspektive wurde die eigene Subjektivität als von Machtkämpfen durchzogenes Anerkennungsverhältnis gedacht (Honneth 1994), als ein beständiges Ringen um Akzeptanz zwischen dem Ich und dem/der beziehungsweise den Anderen. Gleichzeitig lässt sich in phänomenologischer Tradition unter Berücksichtigung von Figuren des Anderen oder ‚Dritten‘ (Levinas 2011; 2012; Simmons 1999) sowohl eine Ethik des Anderen (Tahmasebi-Birgani 2014) als auch eine Politik des Dritten (Critchley 1998; Nosthoff 2016) beziehungsweise in Arendtscher Perspektive eine Politik der Pluralität (Arendt 2015) formulieren, welche den problematischen Tendenzen eines Authentizitätsdenkens begegnet. Phänomenologisch kann die Relation zu Anderen vom Bewusstsein auch auf Nicht-Sprachliches, Verkörperlichtes erweitert werden (Merleau-Ponty 1962; Alcoff 2006). Psychoanalytisch findet sich die Figur des Anderen im bekannten Konzept des Spiegelstadiums bei Jacques Lacan, das die Herausbildung von Individualität theoretisiert: Nur durch die Erfahrung, dass etwas außerhalb, getrennt von mir existiert, kann ich meiner Selbst als handlungsmächtiger Einheit überhaupt bewusstwerden (Lacan 1986). Gerade im Anschluss an Lacan hat diese Figur auch in anderen Kontexten Verbreitung gefunden, etwa bei Pierre Legendre (2018) oder Slavoj Žižek (2022).

Was sich in diesem Kontext anhand des Individuums nachvollziehen lässt, kann ebenso auf die Herausbildung von gesellschaftlichen Makrostrukturen übertragen werden. So ist für die phänomenologisch inspirierte politische Theorie Claude Leforts Alterität ein zentraler Faktor der Demokratie, insofern Gesellschaft erst über Prozesse symbolischer Externalisierung intelligibel und sinnhaft erfahrbar werden kann (Lefort 1990; Moyn 2009). Ernesto Laclau hat seine Theorie des Populismus unter anderem in Bezug auf Lefort diskurstheoretisch entwickelt und sieht die identitäre Differenzierung Wir-Sie als zentrales Scharnier politischer Kämpfe und Mobilisierung (Laclau 2005).

Nicht nur inhaltlich, auch begrifflich ließe sich eine Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden präzisieren. Während die Möglichkeit besteht, das Fremde unter das Andere zu subsumieren (vgl. Reuter 2015), plädiert Thomas Bedorf dafür, die beiden Begriffe analytisch zu differenzieren: „Das Andere oder der/die Andere ist dann dasjenige, das sich vom Selben oder vom Ich nur ontologisch oder numerisch unterscheidet, aus übergeordneter Perspektive jedoch gleich erscheint. Das Fremde oder der/[die] Fremde hingegen ‚unterscheidet sich‘ (ohne diese Metaperspektive) oder bestimmt sich als dasjenige, was jenseits einer Grenze als das Ausgeschlossene liegt.“ (Bedorf 2007, 23) Die hier vorgenommene, definatorische Unterscheidung markiert ein hierarchisches Verhältnis und verweist auf Fragen von Macht und Herrschaft. Diskutiert werden in diesem Konnex außerdem Bedingungen und Möglichkeiten der Freiheit von Individuen und Gesellschaften (vgl. Hetzel 2011).

Auf den elementaren Zusammenhang zwischen Andersheit und Fremdheit haben mit Nachdruck auch postkoloniale Theorien aufmerksam gemacht. Die obig angerissenen, sozialphilosophischen Überlegungen bestimmen das Selbst über seine Begegnung mit einer Außenwelt beziehungsweise den Kampf um Anerkennung – eine solche Begegnung muss jedoch nicht auf

Augenhöhe stattfinden oder im Modus friedlicher Akzeptanz enden, sondern kann immer auch auf eine Verweigerung von Gleichheit hinauslaufen. So können Anerkennungsprozesse von Verfahren der (Fremd-)Zuschreibung durchkreuzt werden. Sie lassen den „Anderen [/die Andere] in seiner Andersheit“ (Hetzel 2011, 31), in einer nicht zu überbrückenden Differenz zurück. Der Begriff der Alterität verweist damit auch auf Subjektivierungstendenzen, die einer freien Entfaltung Stereotype – das heißt oktroyierte Zuweisungen – entgegensetzen und somit Essentialisierungen Vorschub leisten. Gayatri C. Spivak (1985) hat derartige Praktiken unter dem Begriff des *Othe-ri-ning* gefasst: Im Aufeinandertreffen wird eine Seite als minderwertig bezeichnet und mittels Praktiken der Herabwürdigung in hierarchische Strukturen eingliedert, die die übergeordnete Stellung der anderen abzusichern sucht. Unter der Begrifflichkeit einer ‚unmarkierten Identität‘ wie zum Beispiel der „white prototypicality“ (Gordon 2006) werden hier Positionen von Subjekten analysiert, die es erlauben, eigene Abhängigkeiten zu verdrängen, unsichtbar zu machen und die eigene Identität zu universalisieren (Alcoff 2006). Der Hinweis auf Alteritätsstrukturen schärft somit den Blick für sich innerhalb von Gesellschaften ausbildende Macht- und Herrschaftsstrukturen (vgl. Crawford 2021; Klippahn-Karge et al. 2022). Was bisher vor allem als rein zwischenmenschliches Verhältnis eingeführt wurde, muss vor dem Hintergrund der umfassenden Digitalisierung von Gesellschaften nicht nur dezentriert, sondern auch in seiner Materialität gefasst werden. Die Stabilisierung von Identitäten – das wird zunehmend auch außerhalb techniksoziologischer Abhandlungen anerkannt – erfolgt gleichermaßen über und im Austausch mit technischen Artefakten (Haraway 1991; Nakamura 2002; Benjamin 2019; Matzner 2019; Maschewski/Nosthoff 2020).

Der Hinweis auf die mediale Vermittlung von Selbst und Anderem führt uns zum zweiten Begriff des Themenhefts: *Algorithmus*. Algorithmen lassen sich als formal-mathematische Handlungsanweisungen zur Lösung präzise formulierter Probleme in endlich vielen Schritten definieren (vgl. Müller-Mall 2020). In der Informatik spricht man zumeist dann von Algorithmen, wenn es um eine rechnerische, das heißt regelgeleitete Umwandlung eines (Daten-)Inputs in einen (Daten-)Output geht (vgl. etwa Dourish 2016). Bereits diese Definition von Algorithmen beruht auf Ein- beziehungsweise Ausschlüssen von Anderem. Denn um ein Problem algorithmisch lösen zu können, muss dieses einerseits von seiner lebensweltlichen Realität abstrahiert werden, um in eine diskret-digital kodierte Form überführt zu werden. Damit gehen immer Auslassungen und Verkürzungen einher. Andererseits muss diese Abstraktion als Software für eine ganz spezifische Hardware konkretisiert werden, um ausführbar zu werden (Matzner 2022). Hier ergeben sich Effekte der Materialität von Algorithmen, die irreduzibel Teil der Ausführung sind, aus informatischer Sicht aber als Störung ausgeschlossen werden sollen (Kirschenbaum 2008). In der sozial- wie geisteswissenschaftlichen Beschäftigung mit Algorithmen geht es zumeist nicht um einen *einzelnen* Algorithmus und dessen mathematische Beschaffenheit, sondern um algorithmische Systeme und ihre gesellschaftliche Implementierung.[1] Roberge und Seyfert sprechen in diesem Kontext davon, dass die algorithmische Logik mit der „Struktur aller sozialen Prozesse, Interaktionen und Erfahrungen“ verwoben ist (2017, 7). Die Autoren betonen die Ko-Konstitutionalität von Algorithmen und Menschen, wenn sie diese als „*anthropologisch*

[1] Genannt werden dann ganz unterschiedliche Assemblagen: Sprachassistentinnen und Chatbots, Sprachverarbeitungsmodelle wie GPT-3 bis hin zu autonomen Waffensystemen oder Überwachungstechnologien. Darüber hinaus wird auf Scoring-Software verwiesen, etwa im Fall von COMPAS, einem System zur Beurteilung der Wahrscheinlichkeit der Strafrückfälligkeit bei Straftäter*innen. Ein weiteres bekanntes Beispiel ist der AMS-Algorithmus, der zur Bewertung von Ausbildungschancen von Arbeitssuchenden in Österreich eingesetzt wurde. Algorithmen wird zugleich als Konstituens von Plattformen beschrieben – insbesondere im Kontext von Social Media: Sie werden dann im Kontext der Kuratierung beziehungsweise Sortierung von Newsfeeds und Suchergebnissen relevant. Darüber hinaus finden sich Algorithmen in der medizinischen Diagnostik, von Gesundheitsverwaltungssoftware bis hin zum Gesundheitsbereich in Form von Robotern.

verwoben mit ihren Nutzer[inne]n und Hersteller[inne]n“ (ebd., 9) beschreiben: Es besteht eine ‚konstitutive Verstrickung‘, das meint, „es sind nicht nur wir, die wir die Algorithmen erstellen, sie erstellen auch uns“. (ebd., 9; vgl. auch Bedorf 2022)

So markieren Algorithmen keine isolierten, abgeschlossenen Entitäten, eher dynamische, relationale Arrangements, deren Ergebnisse im Modus fluider Feedbackschleifen stets „an effect of the partial relations among entities“ (Amoore 2020, 14) bestimmen. Deswegen sind Algorithmen, obgleich mathematisch formalisiert, auch keine übergeordnet rationalen Instanzen. Sie sind von Weltbildern wie Vorurteilen, von Werten, Normen, Priorisierungen und Gewichtungen durchzogen (abstrakt gesprochen: durch menschlich-maschinelle Selektions-, Kategorisierungs- und Klassifikationsprozesse geprägt wie auch der Programmierer*innen). Sie reproduzieren nicht selten – etwa als Filterungs-, Sortierungs- oder Empfehlungssysteme – gesellschaftlich problematische Alteritätsvorstellungen bzw. diskriminierende Verzerrungen (zum Beispiel rassistische oder sexistische): sogenannte Biases (Lopez 2021; Kühnen 2022).

Virulent wird in diesem Nexus die Frage danach, *wie* sich Prozesse der Vermittlung zwischen Individuen bzw. zwischen Individuen und Ordnungen ausgestalten. Die Auffassung eines Algorithmus als bloßer Ausdruck der Intention der Programmierer*innen in Quellcode verengt oder „fetischisiert“ (Chun 2008) dabei die Perspektive und schließt performative und materielle Aspekte von Algorithmen aus (Dourish 2016): Algorithmen beruhen sowohl auf Daten, Hardware und anderen materiellen Faktoren, wie etwa (Untersee-)Kabel, Netzwerke, Rechenzentren, Energie, versteckter Arbeit, Märkten und mehr (Crawford 2021). Die Frage nach Algorithmen und Alterität bezieht sich somit auch darauf, welche ‚Anderen‘ von Algorithmen in Erscheinung treten und wer beziehungsweise was versteckt, unberücksichtigt, verdrängt bleibt.

Beziehungsgeflechte

Die titelgebende Konstruktion *Algorithmen der Alterität*. *Alterität der Algorithmen* soll die dynamische Reziprozität und die Ambivalenzen der Begriffe akzentuieren, auf ihre vieldimensionale Relationalität(en) verweisen. Beide Begriffe miteinander ins Verhältnis zu setzen, scheint vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen so komplex wie theoretisch fruchtbar. Denn sowohl der Begriff der Alterität als auch der des Algorithmus lässt sich nur dann nachvollziehbar erschließen, wenn sie im Kontaktfeld weiterer Entitäten beziehungsweise in ihrem Beziehungsgeflecht betrachtet werden. Alterität ist so gesehen nicht nur eine theoretische Ergänzung in der Auseinandersetzung mit Algorithmen: „Das Andere“ ist immer auch ein grundlegendes Element in der Entwicklung algorithmischer Verfahren. So ist zu betonen, dass sich Algorithmen vor allem über Abgrenzungsbewegungen bestimmen; dass ihre technische Andersartigkeit diskursiv immer wieder als menschliche Kontrastfolie fungiert. Ihnen wird zugeschrieben, nach formallogischen Schrittfolgen, damit immer rational, objektiv und vernünftig zu operieren. Sie erscheinen eben nicht emotional, voreingenommen, nachtragend oder launisch, sondern vielmehr unabhängig und überparteilich zu rechnen, zu filtern, zu sortieren – Entscheidungen zu treffen. Und doch wäre

es falsch, sie losgelöst von ihrem Kontext, ihren Entstehungsbedingungen und den Relationen zu betrachten, in die sie eingebettet sind (vgl. exemplarisch Schwarting/Ulbricht 2022).

Das erste der angeführten Beziehungsgeflechte, die *Alterität von Algorithmen*, lässt sich besonders anschaulich am Umgang mit Künstlicher Intelligenz (KI) konkretisieren. KI ist gegenwärtig ein schillernder Begriff und scheint unter sich zu subsumieren, was mehr oder weniger *autonom* funktiert: von einfachen Programmen über komplexe digitaltechnische Systeme wie Sprachassistentinnen bis hin zu Robotern (vgl. Klipphahn-Karge et al. 2022, 18f.). In den Hintergrund tritt dabei auf den ersten Blick die historische Genese und Entwicklung der KI: Anliegen der frühen KI-Entrepreneure (hierzu zählen ausschließlich Männer) war insbesondere die Modellierung menschlicher mentaler Funktionen mittels Computer. Es ging darum, zu den geeignetsten Methoden zur computergesteuerten Nachbildung des menschlichen Denk- und Wahrnehmungsprozesses zu gelangen (McCarthy et al. 1955, 2f.; vgl. Koster 2022). Die Frage nach der Gleich- beziehungsweise Andersheit zum Menschen drängt sich somit unmittelbar auf. Allerdings gilt hier zu beachten, dass dieses Nachdenken über Differenzierung mehr über den Menschen als die Maschine aussagt und die Beschäftigung mit der Maschine daher immer auch die Frage nach dem Menschen, seinem Selbst und seinen Grenzen impliziert. Das „maschinelle Andere“ (Ihde 1990, 97), das hier in der Auseinandersetzung mit KI und anderen Maschinen konstitutiv ist, ist dabei eben keine objektive Repräsentation, sondern transportiert die lebensweltliche Einbettung mit: „Die Verstandesmaschine ist ein Zerrspiegel und kein Zauberspiegel“ (Meyer-Drawe 1996, 23).

Nicht ohne Grund basieren auf diesem uneindeutigen Verhältnis zahlreiche (pop-)kulturelle Abhandlungen, die sich der Spannung annehmen (die der unsichere Status der Alterität algorithmisch materialisierter KI – als etwas zunächst Fremdartiges) mit sich bringt. – Wie beispielsweise der Film *Blade Runner*, die Adaption von Philipp K. Dicks Romans *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Die Unbestimmtheit der Replikanten, auf die Rick Deckard Jagd macht, bildet ein handlungswirksames Konstituens der Erzählung. Wie sich der/die/das Andere feststellen lässt, ist kaum zu sagen angesichts der Tatsache, dass sich die biotechnisch optimierten Replikanten kaum vom Menschen unterscheiden. Dieser Zusammenhang verweist auf die übergeordnete Frage danach, worin sich die ausgemachte Alterität manifestiert, aber auch, welche Implikationen sich für die Beziehung Mensch - Replikant ergeben (Müller 2022). Wie in *Blade Runner* ist auch in vielen weiteren Filmen zur KI – von *A.I.* über *Her* bis zu *Ex-Machina* – die (Un-)Möglichkeit einer emotionalen Beziehung zu einem nicht-menschlichen Anderen das Sujet, in dem Mensch-Maschine-Verhältnisse kulturtheoretisch ausgeleuchtet werden. Selbst in *Alphaville*, wo der Computer (ähnlich wie in *2001: A Space Odyssey*) als quasi-transzendentes, unkörperliches Wesen auftritt, sind es menschliche Emotion und Liebe, die die Differenz zur Maschine markieren und diese schließlich bezwingen.[2]

Doch auch jenseits fiktionaler Adaptionen wird die Alterität von Algorithmen gerade in ihrer Differenz zum Menschen thematisiert. Beispielsweise wurde das Sprachanalyse-Programm *ELIZA* von Joseph Weizenbaum als frühe Anwendung künstlicher Intelligenz im Jahr 1966 mit dem Ziel entwickelt, die Bedeutung des Kontextes für menschliche Sprache – und damit die

[2] Während in den oben genannten Beispielen vor allem anthropologische Elemente Künstlicher Intelligenz dominieren, behandelt Sara Morais dos Santos Bruss in ihrer Auseinandersetzung mit der Verfilmung von Jeff Vander Meers' Roman *Annihilation* die umweltlichen Aspekte Künstlicher Intelligenz (2022).

Limitierung maschineller Kommunikation – zu veranschaulichen. Entgegen der Ursprungsentention wurde *ELIZA*, das in Experimenten mit Versuchspersonen parodistisch die Rolle eines Psychotherapeuten einnahm, durch Dritte anders aufgenommen als erwartet: Es wurde von diesen als allgemeine Lösung für das Problem der Sprachfähigkeit von Computern, in der Folge tatsächlich als ernsthafte Möglichkeit therapeutischer Behandlung anerkannt und damit als responsives Gegenüber empfunden, zu dem sie eine emotionale Beziehung aufgebaut hatten (Weizenbaum 1978, 14ff.). Generell wurden Fortschritte der KI oft im Vergleich zu menschlichen Fähigkeiten und/oder im Vergleich beziehungsweise Wettkampf mit dem Menschen dargestellt – seien es Schach, das Brettspiel *Go* oder das Multiplayergame *League of Legends*. In diesem Kontext ist ebenso an den Turing-Test zu denken, der die schwierige Aufgabe, Intelligenz zu definieren, alteritätslogisch auflöst: Wer ein Gegenüber durch sprachliche Interaktion glauben machen kann, diese komme von einem intelligenten Wesen, ist eines (Turing 1950). Genauer ging es in Turings Vorschlag darum, dass ein Mensch nur durch textuelle Interaktion mit zwei anderen Personen herausfinden solle, wer von beiden männlich beziehungsweise weiblich sei (vgl. dazu Heintz 1993). Ein Computer, der in diesem „imitation game“ mitspielen könne, gelte als intelligent. Spätestens an dieser Stelle übersetzt sich der ästhetisch wie philosophisch anregende Diskurs über Algorithmen und Menschen als Alteritäten in die Frage danach, inwiefern deren Verhältnis gesellschaftliche Machtstrukturen beeinflusst, (re-)produziert und legitimiert (vgl. Bergermann 2018).

Denn nicht nur im „imitation game“ sind die algorithmischen Anderen sozio-kulturell verknüpft mit Alteritäten, die aus Diskursen um das *Othering* bekannt sind. Technik, die dem Menschen ‚bedrohlich‘ ähnlich wird, ist von Olimpia, dem anthropomorphen Automat aus E.T.A. Hoffmanns *Der Sandmann*, über die Roboter-Maria in Fritz Langs *Metropolis* bis hin zu Sprachassistentinnen wie Apples *Siri* oder Amazons *Alexa* vergeschlechtlicht oder auch orientalisiert, wie etwa der „Schachtürke“ oder Amazons Crowdsourcingplattform des *Mechanical Turk* (vgl. Geoghegan 2020; Sontopski 2022). So verdeutlicht etwa Johannes Bruder auch die Rolle des Autistischen in der Konstruktion und Programmierung Künstlicher Intelligenz: „Eine klischeebehaftete Vorstellung von Autismus, in der autistische Individuen als sozial defizitär, rhetorisch unbegabt und maschinenähnlich definiert werden fungiert als Gegenmodell für Fantasien von zukünftiger, künstlicher Intelligenz, die die Defizite maschineller Kognition überwunden hat und damit dezidiert ‚non-autistic‘ ist.“ (Bruder 2022, 202)

Hier zeigt sich die Verbindung zwischen der Alterität von Algorithmen und dem zweiten bereits angesprochenen Aspekt algorithmisch vermittelter Alterität bzw. den *Algorithmen der Alterität*. In unserem Alltag scheinen Algorithmen zwar oft über diverse Vermittlungsschritte entfernt: Ihre Funktion ist hinter glatten, intransparenten Interfaces verborgen, sie werden über die Rechenzentren der großen Plattformen (wie auch der Geheimdienste) orchestriert, wobei ihre Funktionsweisen – wenn überhaupt – lediglich zu erraten sind. Sie treten nicht mehr direkt in Erscheinung, ihre Prozesse und Ergebnisse sind die Folge einer Vielzahl von Rechenoperationen, die – betrachtet man die KI-Anwendungen künstlich neuronaler Netze oder der generativen KI – selbst für Programmierer*innen kaum nachvollziehbar sind. Aus diesen Gründen wurden Algorithmen mit Begriffen der Infrastruktur,

des Environments oder der Ökologie in Verbindung gebracht (vgl. Rouvroy 2013; Sprenger 2019). Dennoch müssen algorithmische Systeme als Fortschreibung gesellschaftlicher Norm- und Wertzuschreibungen, der Exklusion und Perpetuierung von Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen gelesen werden (Eubanks 2018; Noble 2018; Benjamin 2019), die gleichzeitig den Anschein des Rationalen und Objektiven aufrechterhalten.

Ein Grund hierfür liegt in der zeitlichen Struktur maschinellen Lernens: Aus Daten der Vergangenheit sollen aktuell zutreffende Aussagen getroffen oder sogar Zukünftiges vorausgesagt werden (Amoore 2013).^[3] Das bedeutet, dass auch in den unverfügbaren algorithmischen Prozessen vergangene „Andere“ eine Wirkung entfalten. Algorithmen sind jedoch kein reines Abbild sozio-kultureller Alteritätsrelationen. Die oft vertretene These, dass algorithmische Verfahren soziale Ungleichheit abbilden, vertritt implizit eine Idee technischer Neutralität, die sich aus einem zu simplen Verständnis algorithmischer Operativität ergibt: Was auch immer Algorithmen als Input bekommen, findet sich, so die Annahme, auch in der Ausgabe wieder. Damit ergibt sich der Kurzschluss, Algorithmen könnten bereits dann gerecht sein, wenn sie nur gerechte, ausgewogenere Inputs erhielten. Dabei haben auch die algorithmischen Verfahren selbst eine politische Dimension, die man in Anschluss an Ihde als algorithmische Intentionalität bezeichnen könnte (Ihde 1990).

Ein zentraler Aspekt sind die damit einhergehenden Logiken der Prädiktion und Präemption als Weisen des Regierens und der Subjektbildung, die mit Produktionen von Alteritäten, von Fremdheit und *Otherring* verbunden sind. Diese Verfahren reichen bis an den Kern politischer Ontologie der Gegenwart, wie John Cheney-Lippold in seiner These des *ius algorithmi* hat darlegen können. So habe die NSA ein algorithmisches Verfahren entwickelt, das durch die Auswertung unterschiedlicher Daten nicht nur die Frage der (Nicht-)Staatsbürgerschaft als Schranke interventionistischer Überwachung neu konfiguriert, sondern Staatsbürgerschaft auch in ein probabilistisches Setting überführt – fremd ist demnach, wenn die algorithmischen Selektoren dies mit einer Sicherheit von 51 Prozent ausweisen (Cheney-Lippold 2016). In vergleichbarer Weise, wenn auch mit großen sozio-politischen Unterschieden, finden sich in unserer Gesellschaft nicht nur algorithmisch vermittelte Varianten von Staatsbürgerschaft, sondern auch von Queerness (siehe dazu Klipphahn-Karge et al. 2022), Verdacht (Matzner 2016), Attraktivität (Wang 2022), wissenschaftlicher Qualität (Beel/Gipp 2009) und natürlich Freundschaft (Cover 2012).

Dazu gehören die algorithmischen Modelle, aber auch Interfaces, deren interpellative Struktur die Ausgaben des maschinellen Lernens umsetzen, diesem aber auch kontinuierlich, feedbacklogisch neue Daten zuführen, es zu einem Teil des Algorithmus machen (Maschewski/Nosthoff 2019; Mühlhoff 2019; Schulz/Matzner 2020). Die Profilierungspraxen der Social Media Plattformen, die im reaktiven Wechselspiel von algorithmisch kuratierten Nachrichten, Bildern und Videos neben subjektiven Präferenzen, Verhaltensweisen und individuellen Merkmalen (bei *Facebook* lässt sich etwa das Geschlecht aus etwa 60 Optionen – von „androgyn“ bis „Zwitter“ – auswählen) erfassen, sind genauso Teil dieser Entwicklung wie die Praktiken der Selbstdarstellung, über die Nutzer*innen ihre Individualität ausdrücken und differenzieren. Zugleich sind die Praktiken der algorithmischen Berechnung

[3] Besonders prägnant findet sich dieser Zusammenhang im Kontext von Verfahren des „predictive policing“ (vgl. Egbert 2020).

von Alterität und Identität – ein besonderes Beispiel wären hier auch die fragwürdigen Verfahren, sexuelle Orientierung mittels KI zu dechiffrieren (Wang/Kosinski 2018) – keineswegs auf die „digitale Konstellation“ (Berg et al. 2020) beschränkt. Genauso wenig sind sie ein Beleg dafür, dass diese Verfahren realweltliche Differenzen nur mimetisch abbilden. Wie Renard rekonstruiert, beeinflussen xenologische oder unreflektierte Vorannahmen häufig ausgewählte Methoden und Datensätze und führen daher zu „methodologischer Alterität“, die „Unvergleichbarkeitsannahme[n] nicht nur reproduziert, sondern überhaupt erst begründet.“ (Renard 2021, 182) Dies ist etwa auch der Fall im Rahmen polizeilich-militärischer Überwachung, wo die antagonistische Form des Anderen, des Feindes, hinter der Objektivierung der Abstraktion unsichtbar gemacht wird. Aradau und Blanke sehen daher ein „waning of the enemy“ zugunsten eines „enactment of otherness algorithmically through the hunt for anomalies or small irregularities, discrepancies, and dissimilarities.“ (2022, 71) Auch wenn auf nominaler Ebene rassifizierende Kategorienbildung weitestgehend vermieden werde, so führe dies doch zur Rekonfiguration von Praktiken des *Otherings*, der Verfremdung und der Abgrenzung, mitunter durch ganz neue algorithmische Merkmale (Mann/Matzner 2020).

Hier wird deutlich: Es geht nicht um die Leistungsfähigkeit algorithmischer Systeme und deren vermeintlich mimetische Abbildung von Realität. Eine solche Vorstellung geht nicht nur am operativen Charakter des „Representing and Intervening“ (Hacking 1983) algorithmischer Verfahrensweisen vorbei. Alteritätstheoretisch perspektiviert lassen sie sich auch als Chimäre entlarven: Denn Zuschreibungen der Andersheit sind stets vermittelt und sinnhaft gestiftet, nicht objektiv gegeben. Daher stellt sich nicht die Frage, wie genau die Realität abgebildet werden kann, sondern in welchem Modus und unter welchen Bedingungen, Machtverhältnissen und Dispositiven sich die Konstruktion von Alterität und Identität in der digitalen Konstellation vollzieht.

Mit den Deutungskämpfen algorithmischer Alteritäten sind utopische beziehungsweise dystopische Vorstellungen von Algorithmen verbunden, die eine neue Dimension von Alterität verdeutlichen. Alteritätstheoretisch erhellend ist hier die symbolische Externalisierung, die sich nicht mehr auf den Staat oder Markt richtet, sondern auf algorithmische Technologie, die als das Andere die Ordnung der Gesellschaft verständlich macht beziehungsweise legitimiert. In den 1990er Jahren wurde proklamiert, dass die algorithmische Verfasstheit des Internets – oder in damaligen Worten: die virtuellen Weiten des Cyberspace – als das Andere der materiellen Welt deren juristischen Gesetzen und sozialen Gesetzmäßigkeiten nicht gehorchen müsste, und damit den tradierten Macht- und Herrschaftslogiken entzogen sei (Barlow 1996). Diese ‚Utopie‘ hat sich in ihrer politisch-ökonomischen Naivität und ihrer platonischen Binarität (die blind ist für die Vielfalt sozialer Alteritäten nicht bewahrheitet hat. Im Gegenteil, die staatlichen Programme der zur Kontrolle (Thiel 2017) wie auch die „überwachungskapitalistische“ Vermachtung durch die Kommerzialisierung des Internets (Zuboff 2018) zeichnen hier ein deutlich anderes Bild. Emanzipative Vorstellungen bleiben jedoch weiterhin als soziale Imaginäre intellektuelle Resource für die Versuche, eine andere Form digitaler Gesellschaft oder Politik zu entwerfen.

In verschiedenen Varianten zeigt sich die utopisch geleitete, und zuweilen durch Realisierung unterfütterte Vorstellung, die algorithmische Ins-Werksetzung der Gesellschaft biete vielfältige Möglichkeitsräume für andere, alternative Lebensentwürfe (Couldry/Hepp 2016; Reckwitz 2017). Diese können unterschiedlicher Natur sein und reichen von libertär-antipolitischen Utopien bis zur progressiv-demokratischen Umgestaltung der Gesellschaft. Erstere Variante lässt sich etwa anhand der Blockchain illustrieren, die zwar von dem Versprechen auf die Unmittelbarkeit sozialer Interaktion ohne die Notwendigkeit politischer Institutionen oder soziotechnische Vertrauensbildung begleitet wird. Alteritätstheoretisch gelesen wird aber deutlich, dass jene Zuschreibungen vor allem darauf zielen, Politik und Staat als das große Andere der Gesellschaft zu ersetzen: „the code itself becomes the symbolic referent and abolishes at the same time the need for the mentioned bond of faith.“ (Becker 2022, 6) Doch ebenso lassen sich Entwürfe finden, die in einer emanzipativen Technologienutzung und -herstellung progressive Momente einer demokratisch-solidarischen Gesellschaft erkennen, wie sie etwa in den Diskursen um Civic Tech (Berg et al. 2021), „rebellische Städte“ (Morozov/Bria 2017, 52) oder dem „Plattform-Sozialismus“ (Muldoon 2022) zum Ausdruck kommen.

Übersicht der Beiträge

Den hier skizzenhaft angedeuteten Beziehungen aus Algorithmen und Alterität wollen wir nachgehen und nehmen die Tatsache zum Ausgangspunkt, dass eine systematisierende Beschäftigung dieses Verhältnisses bislang nicht vorliegt. Die Beiträge des Heftes werfen daher in explorativer Weise Schlaglichter auf einen emergierenden Forschungsgegenstand, sie eröffnen aus unterschiedlich disziplinären Hintergründen, theoretisch wie methodisch plural je eigene Perspektiven auf die Beziehung zwischen Algorithmen und Alterität. Nicht zuletzt verweisen sie auf die Heterogenität der Alteritätsdimensionen beziehungsweise des Anderen (in) der Technik selbst, die in algorithmischen Konstellationen zu finden und zu thematisieren sind:

Vor diesem Hintergrund stellen **Alexander Engel** und **Kathrin Krosch** zunächst die diskursiven Ambiguitäten beziehungsweise das ‚Fremde‘ technologischer Entwicklungen in den Mittelpunkt ihres Beitrags und untersuchen aus kultursoziologischer Perspektive das normative Leitbild der sogenannten „menschenzentrierten KI“ im europäischen Diskurs, das als Antwort auf eine konstitutive Ambivalenz zwischen KI-Affirmation und Unbehagen apostrophiert wird. Das Schwanken zwischen Anziehung und Abstoßung, Nähe und Distanz zur KI ist, so die These der Autor*innen, auf historisch geprägte, zeitgenössisch wirksame Dispositive und Narrationen zurückzuführen, die die gesellschaftliche Wahrnehmung und Erschließung von KI kennzeichnen. Insbesondere der ‚Fremdheitscharakter‘ gegenwärtiger KI – sie wirke in der menschlichen Wahrnehmung vor allem als etwas, das ‚anders‘ ist –, hat zur Folge, dass sich im Rahmen der KI-Forschung Fiktion und Realität, Mythos und Logos vermischen. Engel und Krosch plädieren deshalb für eine machtkritische und diskursanalytische Perspektive auf gegenwärtige KI-Forschung, ihre Entwicklung und Narrative, die ihre Situiertheit(en) in den Blick nimmt.

Andreas Beinsteiners Beitrag bewegt sich ebenfalls auf der Metaperspektive und nimmt die terminologische Überschneidung des psychoanalytischen „großen Anderen“ (Lacan) und des algorithmischen „Big Other“ (Zuboff) als Ausgangspunkt, um die beiden Konzeptionen miteinander und daran anschließend „die Automatisierung des symbolischen Anderen“ zu diskutieren. Dabei erkennt Beinsteiner im „Big Other“, der begrifflich die Technologien und Infrastrukturen des globalen Überwachungsregime von *Alphabet, Meta* und Co. umfasst, die „algorithmische Implementierung des großen Anderen im Realen“. Der Autor zeichnet nach, wie die Dominanz algorithmischer Verfahren und Regulationen nicht nur die soziale beziehungsweise symbolische Ordnung sprachlich wie institutionell verfasster Gefüge, sondern auch den Status von Subjektivität und Alterität selbst hinterfragt.

Diese übergeordneten Analysen ergänzend, konzentriert sich **Christian Schulz** in seinem Artikel auf die programmatische Alterität im Wechselverhältnis von Suchmaschinenalgorithmen (*PageRank*) und den Algorithmen sozialer Medien. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Blogosphäre. Medienhistorisch wie medientechnisch grundiert arbeitet Schulz heraus, wie die Reziprozität dieser Infrastrukturen beziehungsweise ihr soziometrisches Ineinandewirken nicht nur ein konstitutives Element der Architektur des WWW beschreibt, sondern auch, wie Suchmaschinen und soziale Medien „auf dieselben soziotechnischen Grundprinzipien zurückgreifen“. In diesem Konnex spielt vor allem der Hyperlink als „alteritäres Drittes“ eine entscheidende Rolle, wobei dieser – über eine direkte intersubjektive Ebene hinausgehend und systemisch eingebettet – entscheidend für die Konstitution sozialer Beziehungen beziehungsweise der Relationalität der Netzwerkelemente wirkt.

Der Fokus des Beitrages von **Tom Fixemer** liegt ebenfalls auf konkreten Aspekten im Verhältnis von Algorithmen und Alterität, genauer: auf algorithmisch vermittelten Verfahren des *Otherings* beziehungsweise „rassifizierende[n], ethnisierende[n] und kulturalisierende[n] sowie sexualisierende[n] VerÄnderungspraktiken“ auf geo-sozialen Datingplattformen. Im besonderen Analyseinteresse Fixemers stehen digitale Interfaces als technische Grundlagen und vermittelnde Medien von Praktiken des *Otherings* auf den diskutierten Plattformen beziehungsweise der queer/cis-schwulen Plattform ‚Romeo‘, die Fixemer beispielhaft analysiert. Fixemer stellt unter Berücksichtigung von Queer Media und Queer Migration Studies heraus, dass die algorithmische Kategorisierung und Selektion auf queer-/cis-schwulen Dating-Plattformen diskriminierende Praktiken des *Otherings* reproduziert, wenn sie auch nicht allein ursächlich ist beziehungsweise jene auf diese reduziert werden können. Es gelte damit umso mehr, zu diskutieren, wie rassistuskritische und tatsächlich inklusive Plattformen ausgestaltet werden können und eine „communities-basierte Technologiegestaltung“ gelingen kann.

Schließlich untersucht **Michael Klippahn-Karge** die ästhetischen Bedingungen digitaler Praxen und fokussiert in seiner bildtheoretisch informierten Analyse einen „im digitalisierten Bild angelegten Paradigmenwechsel“, damit eine „sich verändernde [...] Relation von Bild und Zeit“. In diesem Zusammenhang reflektiert Klippahn-Karge das Verhältnis von Bild und Datei beziehungsweise „technische [...] Prozesse [...], in denen visuell operierende Algorithmen das digitalisierte Bild alternieren lassen“. Der Autor ver-

weist dabei nicht nur auf ein „Doppelleben“ der Bilder, auf ihre „Wartestellung“ als maschinenleserliche Datei. Er zeigt auch auf, wie „bestehende Zeitsysteme ‚anachronisiert‘“ beziehungsweise ‚horizontalisiert‘ und digitalisierte Bilder ‚anders‘ verortet werden und wie sich ihre Rezeption aus klassischen, historischen Bildererzählungen löst, wenn sie als konvertierbare Datensätze ins Netz eingespeist (etwa auf Plattformen wie *Instagram*) und mittels KI (re-)arrangiert werden. Digitalisierte Bilder verfügen, so die These des Autors, schließlich über scheinbar unendliche Vervielfältigungsmöglichkeiten und markieren, auch im Vergleich zu objektgebundenen Einzelbildern, eine besondere chronopolitische Vitalität.

Literatur

- Alcoff, L. M. (2006) *Visible identities. Race, gender, and the self*. New York: Oxford University Press.
- Amoore, L. (2013) *The politics of possibility: Risk and security beyond probability*. Duke University Press.
- Amoore, L. (2020) *Cloud ethics. Algorithms and the attributes of ourselves and others*. Durham: Duke University Press.
- Aradau, C.; Blanke, T. (2022) *Algorithmic Reason, The New Government of Self and Other*. Oxford: Oxford University Press
- Arendt, H. (2015) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Barlow, J. P. (1996) *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. <http://homes.eff.org/~barlow/Declaration-Final.html> (27/01/2023)
- Becker, K. (2022) Blockchain Matters—LeCryptographia and the Displacement of Legal Symbolics and Imaginaries. In: *Law and Critique* 33(2): 113-130.
- Bedorf, T. (2007) Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen. In: K. Röttgers; M. Schmitz-Emans (eds.) *Die Fremde*. Essen: Blaue Eule.
- Bedorf, T. (2022) Maschinenhermeneutik. In: Gerlek, S.; Kissler, S.; Mämecke, T.; Möbus, D. (eds.) *Von Menschen und Maschinen: Mensch-Maschine-Interaktionen in digitalen Kulturen*. Hagen: Hagen University Press.
- Beel, J.; Gipp, B. (2009) Google Scholar's ranking algorithm: the impact of citation counts (an empirical study). In: *2009 third international conference on research challenges in information science*.
- Benjamin, R. (2019) *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Medford, MA: Polity.
- Berg, S.; Rakowski, N.; Thiel, T. (2020) Die digitale Konstellation. Eine Positionsbestimmung. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 30(2): 171-191.
- Berg, S., Clute-Simon, V., Freudl, R.; Rakowski, N.; Thiel, T. (2021) Civic Hackathons und der Formwandel der Demokratie. In: *Politische Vierteljahresschrift* 62, 621–642.
- Bergemann, U. (2018) Biodrag. Turing-test, KI-Kino und Testosteron. In: Engemann, C.; Sudmann, A. (eds.) *Machine Learning - Medien, Infrastrukturen und Technologien der Künstlichen Intelligenz*. Bielefeld: transcript.
- Bruder, J. (2022) KI als Medium und ›message‹ und die (Un-)Möglichkeit einer queeren Antwort. In: Klipphahn-Karge, M.; Koster, A.-K.; Morais dos Santos Bruss, S. (eds.) *Queere KI. Zum Coming-Out smarterer Maschinen*. Bielefeld: transcript.

- Buber, M. (1973) *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Cheney-Lippold, J. (2016) Jus Algoritmi: How the national security agency remade citizenship. In: *International Journal of Communication* 10(22): 1721-1742.
- Chun, W. H. K. (2008) On „sourcery“, or code as fetish. In: *Configurations* 16(3): 299-324.
- Couldry, N.; Hepp, A. (2016) *The Mediated Construction of Reality*. London: Polity.
- Cover, R. (2012) Performing and undoing identity online: Social networking, identity theories and the incompatibility of online profiles and friendship regimes. In: *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*. 18(2): 177-193.
- Crawford, K. (2021) *Atlas of AI. Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven: Yale University Press.
- Critchley, S. (1998) The Other's Decision in Me. What are the Politics of Friendship? In: *European Journal of Social Theory* 1(2): 259-279.
- Dourish, P. (2016) Algorithms and their others: Algorithmic culture in context. In: *Big Data & Society* 3(2): 1-11.
- Egbert, S. (2020) Datafizierte Polizeiarbeit. (Wissens-)Praktische Implikationen und rechtliche Herausforderungen. In: Hunold, D.; Ruch, A. (eds.) *Polizeiarbeit zwischen Praxishandeln und Rechtsordnung. Empirische Polizeiforschungen zur polizeipraktischen Ausgestaltung des Rechts*. Wiesbaden: Springer VS.
- Eubanks, V. (2018) *Automating Inequality: How High-tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York: St. Martins Press.
- Geoghegan, B. D. (2020) Orientalism and Informatics: Alterity from the Chess-Playing Turk to Amazon's Mechanical Turk. In: *Ex-position* 43: 45-90.
- Gordon, L. R. (2006) Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's Fanonian and Biodecean Reflections. In: Bagues, A. (ed.) *After Man, Towards the Human: Critical Essays on the Thought of Sylvia Wynter*. Kingston: Ian Randle.
- Hacking, I. (1983) *Representing and intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haraway, D. (1991) A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: dies. (ed.) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Heintz, B. (1993) *Die Herrschaft der Regel: Zur Grundlagengeschichte des Computers*. Frankfurt, New York: Campus.
- Hetzl, A. (2011) Alterität und Anerkennung: Einleitende Bemerkungen. In: Hetzel, A.; Quadflieg, D.; Salaverría, H. (eds.) *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden: Nomos.
- Honneth, A. (1994) *Kampf um Anerkennung. Zur sozialen Grammatik moralischer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ihde, D. (1990) *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kirschenbaum, M. G. (2008) *Mechanisms: new media and the forensic imagination*. Cambridge Mass: MIT Press.
- Klipphahn-Karge, M, Koster, A.-K.; Morais dos Santos Bruss, S. (2022) (eds.) *Queere KI. Zum Coming-Out smarterer Maschinen*. Bielefeld: transcript.
- Koster, A.-K. (2022) Das Ende des Politischen? Demokratische Politik und Künstliche Intelligenz. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 32(2): 573-594.

- Kühnen, A.-K. (2022) Queere KI als materiell-diskursive Apparate. In: M. Klippahn-Karge; A.-K. Koster; S. Morais dos Santos Bruss (eds.) *Queere KI. Zum Coming-Out smarterer Maschinen*. Bielefeld: transcript.
- Lacan, J. (1986) Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: ders. (ed.) *Schriften I*. Weinheim: Quadriga.
- Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*. London: Verso.
- Lefort, C. (1990) Die Frage der Demokratie. In: Rödel, U. (ed.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Legendre, P. (2018) *God in the Mirror: A Study of the Institution of Images. Lessons III*. New York: Routledge.
- Levinas, E. (2011) *Otherwise than being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2012) *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lopez, P. (2021) Artificial Intelligence und die normative Kraft des Faktischen. In: *Merkur* 75: 42-52.
- Mann, M.; Matzner, T. (2019) Challenging algorithmic profiling: The limits of data protection and anti-discrimination in responding to emergent discrimination. In: *Big Data & Society* 6(2): 1-11.
- Maschewski, F.; Nosthoff, A.-V. (2020) Tragbare Kontrolle: Die Apple Watch als kybernetische Maschine und Black Box algorithmischer Gouvernementalität. In: Geitz, E.; Vater, C.; Zimmer-Merkle, S. (eds.) *Black Boxes – Versiegelungskontexte und Öffnungsversuche: Interdisziplinäre Perspektive*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Maschewski, F.; Nosthoff, A.-V. (2019) Netzwerkkaffekte. Über Facebook als kybernetische Regierungsmaschine und das Verschwinden des Subjekts. In: Breljak, A.; Mühlhoff, R.; Slaby, J. (eds.) *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Matzner, T. (2016) Beyond data as representation: the performativity of Big Data in surveillance. In: *Surveillance & Society* 14(2): 197-210.
- Matzner, T. (2019) The Human Is Dead – Long Live the Algorithm! Human-Algorithmic Ensembles and Liberal Subjectivity. In: *Theory, Culture & Society* 36(2):123-144.
- Matzner, T. (2022) Algorithms as complementary abstractions. In: *New Media & Society*.
- McCarthy, J.; Minsky, M. L.; Rochester, N.; Shannon, C. E. (1955) A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. In: *AI Magazin* 27: 12-14.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of perception*. London, New York: Routledge.
- Meyer-Drawe, K. (1996) *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*. München: Fink
- Morais dos Santos Bruss, S. (2022) KI in der Wildnis. Queere Technoökologien in Jeff VanderMeers Annihilation. In: Klippahn-Karge, M.; Koster, A.-K.; Morais dos Santos Bruss, S. (eds.) *Queere KI. Zum Coming-Out smarterer Maschinen*. Bielefeld: transcript.
- Morozov, E.; Bria, F. (2017) *Die smarte Stadt neu denken. Wie urbane Technologien demokratisiert werden können*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Moyn, S. (2009) Marxism and Alterity: Claude Lefort and the Critique of Totality. In: Breckman, W.; Jay, M. (eds.) *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory. Essays in Honor of Martin Jay*. New York: Berghahn Books.

- Mühlhoff, R. (2019) Menschengestützte Künstliche Intelligenz. Über die soziotechnischen Voraussetzungen von «deep learning». In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 11(2): 56-64.
- Muldoon, J. (2022) *Platform Socialism. How to Reclaim our Digital Future from Big Tech*. London: Pluto Press.
- Müller-Mall, S. (2020) *Freiheit und Kalkül. Die Politik der Algorithmen*. Ditzingen: Reclam.
- Müller, O. (2022) Maschinelle Alterität. Philosophische Perspektiven auf Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. In: Schnell, M.; Nehlsen, L. (eds.) *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft,
- Nakamura, L. (2002) *Cybertypes: Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*. New York: Routledge.
- Noble, S. U. (2018) *Algorithms of oppression. How Search Engines Reinforce Racism*. New York: NYU Press.
- Nosthoff, A.-V. (2016) Fighting for the Other's Rights First: Levinasian Perspectives on Occupy Gezi's Standing Protest. In: *Culture, Theory and Critique* 57(3): 313-337.
- Reckwitz, A. (2017) *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Renard, L. (2021) Vergleichsverbot? Bevölkerungsstatistiken und die Frage der Vergleichbarkeit in den deutschen Kolonien (1885-1914). In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 73(1): 169-194.
- Reuter, J. (2015) *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eignen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Roberge, J.; Seyfert, R. (2017) Was sind Algorithuskulturen? In: dies. (eds.) *Algorithuskulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit*. Bielefeld: transcript.
- Rouvroy, A. (2013) The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process. In: Hildebrandt, M.; de Vries, K. (eds.) *Privacy, Due Process and the Computational Turn – The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*. London: Routledge.
- Schulz, C.; Matzner, T. (2020) Feed the Interface – Social-Media-Feeds und filternde Schwellen. In: *Navigationen. In: Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 20(2): 147-164.
- Schwarting, R; Ulbricht, L. (2022) Why Organization Matters in “Algorithmic Discrimination”. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74(1): 307-330.
- Simmons, W. P. (1999) The Third. Levinas' Theoretical Move from An-Archical Justice to the Realm of Justice and Politics. In: *Philosophy and Social Criticism* 25(6): 83-104.
- Sontopski, N. (2022) Hack back! Die historische Abwertung von Queerness bei KI und Potenziale des ›hacking back‹. In: Klippahn-Karge, M.; Koster, A.-K.; Morais dos Santos Bruss, S. (eds.) *Queere KI. Zum Coming-Out smarterer Maschinen*. Bielefeld: transcript.
- Spivak, G. (1985) The Rani of Simur. An Essay in Reading the Archives. In: *History and Theory* 24(3): 247-272.
- Sprenger, F. (2019) *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments*. Bielefeld: transcript.
- Sternagel, J.; Mersch, D. (2015) Einleitung. In: Sternagel, J.; Mersch, D.; Stertz, L. (eds.) *Kraft der Alterität*. Bielefeld: transcript.

- Tahmasebi-Birgani, V. (2014). *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto: University of Toronto Press.
- Thiel, T. (2017) Turnkey tyranny? Struggles for a new digital order. In: Gertheiss, S.; Herr, S.; Wolf, K.; Wunderlich, C. (eds.) *Resistance and change in world politics: international dissidence*. Basingstoke : Palgrave MacMillan.
- Turing, A. M. (1950) Computing Machinery and Intelligence. In: *Mind* (236): 433-460.
- Waldenfels, B. (2010) Andere/ Andersheit/ Anderssein. In: Sankühler, H. J. (ed.) *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Wang, H. (2022). *Algorithmic colonization: Automating love and trust in the age of Big Data*. Amsterdam: UvA Dare
- Wang, Y.; Kosinski, M. (2018) Deep neural networks are more accurate than humans at detecting sexual orientation from facial images. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 114(2): 246-257.
- Weizenbaum, J. (1978) *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2022) *Das erhabene Objekt der Ideologie*. Wien: Passage.
- Zuboff, S. (2018) *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.

„Menschenzentrierte KI“

Zu einer Leitkultur für Mensch und Maschine im Spannungsfeld zwischen Kultur, Politik und Wissenschaft

“Human-Centered AI”

Towards a Guiding Culture for Humans and Machines in the Field of Tension Between Culture, Politics and Science

Alexander Engel, Kathrin Krosch

Abstract

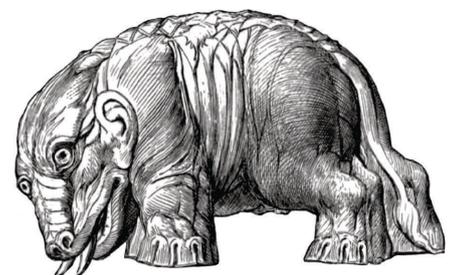
Humans before machines or human-centered AI are the normative guiding principles of digital technology development that dominate the political position papers in Europe in recent years. They are at the same time a political response to profound societal changes and testimony to a dilemma between desire for and discomfort with AI that is central to the European AI debate. Using a cultural-sociological perspective, this article examines the points of reference of this dilemma, which can be identified both in a specific foreignness of contemporary AI and in the intertwining of mythos and logos that is constitutive for AI as a research field. The guiding principle of human-centered AI is therefore part of a multitude of interpretations and discursive constructions, some of them historically persistent, which on the one hand are to be seen as a sense-making process in a world of rapid technological change, and on the other hand are deliberate acts of communication by influential actors. Future development will be decisively influenced by the question of whether, and if so, which AI myths will gain interpretive sovereignty.

Alexander Engel is a scientific researcher at the Institute for Technologies and Management of Digital Transformation at the University of Wuppertal. Mr. Engel studied sociology and political science as well as media and cultural sociology at the University of Trier. With a preference for qualitative social research methods, he specializes in researching the reciprocal effects and impacts of digital transformation processes on social cohesion, group dynamics, and lifestyles. **E-Mail: engel@uni-wuppertal.de**

Dr. Kathrin Krosch is a research associate at the Institute for Technologies and Management of Digital Transformation at the University of Wuppertal. She studied linguistics and communication science as well as German and general literature. In 2016, she received her doctorate from the RWTH Faculty of Arts and Humanities on the topic ‘On the way to the foreigner. Virtual travel to New Zealand in reports on German public television’. In recent years, Ms. Krosch has been working on the user-centered consideration and design of knowledge-centered processes in socio-technical systems. **E-Mail: krosch@uni-wuppertal.de**

Keywords, dt.: Künstliche Intelligenz, Menschzentrierte KI, Fremdheit, technologische Mythen, Imaginaries

Keywords, engl.: Artificial Intelligence, Human-Centered AI, Foreignness, Technological Myths, Imaginaries



1. Einleitung

Im Oktober 2020 legte die Enquete-Kommission „Künstliche Intelligenz“ nach einer mehr als zweijährigen Arbeit ihren Abschlussbericht vor – das zentrale Leitbild der Ausarbeitung: „Der Mensch steht im Mittelpunkt.“ (Enquete-Kommission KI 2020, 31) Mensch vor Maschine, menschenzentrierte KI oder der Mensch im Mittelpunkt, es sind diese normativen Leitbilder digitaltechnischer Entwicklung, die zumindest im europäischen Raum die politischen Positionspapiere der letzten Jahre dominieren.[1] Das Leitbild der menschenzentrierten Entwicklung der Technologien, die wesentlich dem kulturell geformten Begriff Künstliche Intelligenz zuzuordnen sind, wird als Antwort auf eine als rasant wahrgenommene Dynamik einer digitalen Transformation formuliert, deren tiefgreifende gesellschaftliche Auswirkungen zunehmend zu spüren sind (vgl. ebd., 28). Im Fokus der gegenwärtigen Debatten stehen die lernenden Systeme, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten durch steigende Rechenleistung und Datenverfügbarkeit möglich geworden sind, und deren Selektionsprozesse immer mehr sinnhafte Verweisungen, Praktiken, Strukturen und Systemprozesse formen, die zuvor Menschen erzeugt haben (vgl. Nassehi 2019, 257f.). Auf der einen Seite wird mit dem Leitbild ein wissenschaftspolitischer Paradigmenwechsel in der Rationalität technowissenschaftlicher Entwicklung verknüpft, in dem nunmehr weniger technische Machbarkeiten im Fokus der Entwicklung stehen sollen, sondern die ordnungserhaltende wie auch ordnungsbildende Frage nach dem „wertorientierten“ Einsatz „zum Wohl von Mensch und Umwelt“ (Enquete-Kommission KI 2020, 28). Auf der anderen Seite soll das Leitbild „Vertrauen von Anwendern“ und somit „Akzeptanz“ für eine Technologie schaffen, von der sich die Akteur*innen wirtschaftlichen Erfolg und gesellschaftliche Verbesserungen erhoffen und deren Entwicklung aufzuhalten daher „weder möglich noch sinnvoll“ sei (ebd. 2020, 28). Die Entwicklung künstlicher Intelligenz, so der Grundtenor, sei alternativlos, müsse jedoch gemäß einer wie auch immer gearteten Wertegrundlage gelenkt und gesteuert werden. Handlungsempfehlungen richten sich dabei an Mensch und Maschine zugleich, das heißt sowohl an die Entwicklung und zukünftige Implementierung von KI-Anwendungen, um eine „zukunftsfähige Volkswirtschaft“ sicherzustellen, die nicht von KI geprägt sein soll, „der andere Wertgrundhaltungen zu Grunde liegen“ als die eigenen, als auch an die Gesellschaftsmitglieder, deren Handlungsweisen, Lebensstile und Werthaltungen wesentlich von den tiefgreifenden Veränderungsprozessen beeinflusst werden und deren Alltagshandlungen sich daran werden orientieren müssen (Enquete-Kommission KI 2020, 31). Das Leitbild trägt somit den Charakter einer Leitkultur, die einen wertebezogenen Integrationsgedanken zwischen Mensch und Technik verfolgt, und bildet eine politische Antwort auf ein verbreitetes gesellschaftliches Unbehagen an einer Technologie, das, so Armin Nassehi (2019), insbesondere dort zum Ausdruck kommt, wo „Technik nicht mehr als Technik sichtbar wird“ (vgl. Nassehi 2019, 224). Es handelt sich um ein Zeugnis eines für die europäische KI-Debatte zentralen Dilemmas zwischen Verlangen nach und dem Unbehagen an KI-Technologien, welches es durch einen politischen Kontrollanspruch und den Versuch eine Deutungshoheit zu etablieren, zu überwinden versucht.

Bezugspunkt des Verlangens nach wie auch des Unbehagens an der KI ist nach unserem Dafürhalten eine genuine Eigenschaft der Technologie: Die

[1] Vgl. hierzu die Strategiepapiere der Bundesregierung (Strategie Künstliche Intelligenz der Bundesregierung, 2018, https://www.bmbf.de/bmbf/shared-docs/downloads/files/nationale_ki-strategie.pdf?__blob=publicationFile&v=1) sowie der Europäischen Kommission (On Artificial Intelligence – A European approach to excellence and trust, 2020, https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_en.pdf).

gesellschaftliche Wahrnehmung von KI bildet sich aus einem Amalgam fiktionaler Darstellung und realer, größtenteils jedoch intransparenter, Ausgestaltung. Der Grund dafür liegt in einem spezifischen Fremdheitscharakter von KI-Technologien: Das, was KI historisch und gegenwärtig in der Gesellschaft definiert, ist weniger ihre technologische Ausgestaltung oder ihre jeweilige Funktion im Alltag, sondern ihre gesellschaftliche Wahrnehmung und Interpretation als etwas, das anders ist – genauer gesagt, fremd. Basierend auf einer kultursoziologischen Betrachtungsperspektive skizziert dieser Beitrag die aufgrund des Fremdheitscharakters für das Entwicklungsfeld KI konstitutive Verschränkung von Fiktion und Realität, die, wie im nachfolgenden Kapitel dargelegt, paradox erscheinender Weise jedoch nicht als rein sinnverstellender, sondern ebenso als Teil eines kommunikativen sinner-schließenden Prozesses zu betrachten ist. Dabei soll unter Rückgriff auf die vorangegangene in aller Kürze skizzierte Analyse des Leitbildes der menschenzentrierten KI verdeutlicht werden, dass es sich um eine systemische Eigenschaft gegenwärtiger KI-Forschung handelt, eine Auflösung der konstitutiven Verschränkung zumindest unter den gegenwärtigen diskursstrukturierenden Voraussetzungen weder möglich noch sinnvoll ist, und es einer machtkritischen, diskursanalytischen Betrachtungsweise bedarf, um das Dilemma zwischen Verlangen und Unbehagen zu überwinden.

2. KI zwischen Nähe und Distanz – eine Positionsbestimmung

In Anlehnung an die berühmte Definition des Fremden nach Georg Simmel (1922) – Simmel bezog sich in diesem Zusammenhang auf den kulturell Fremden – lässt sich die gegenwärtige Position von KI-Technologien in der Gesellschaft als zugleich nah und fern charakterisieren (vgl. Simmel 1922, 511). Sie ist räumlich nah, da KI-Technologien bereits heute den individuellen Alltag wie auch das gesellschaftliche Zusammenleben wesentlich beeinflussen – zu denken ist auf Subjektebene an die Vielzahl von zumeist unsichtbaren Optimierungs-, Werbe-, Entscheidungs-, und Selektionsalgorithmen, die individuelle Wahrnehmung und Handlungen vor allem im Bereich der internetbasierten Anwendungen beeinflussen. Auf gesellschaftlicher Ebene haben die Sozial- und Geisteswissenschaften in den vergangenen Jahren die tiefgreifenden Veränderungen und gesellschaftlichen Effekte von längst implementierten KI-Anwendungen thematisiert, offengelegt und einige wesentliche Debatten angestoßen. Ein zentraler und wiederkehrender Gegenstand ist die transformative Wirkung von KI auf die globalen Wirtschafts- und Arbeitszusammenhänge sowie damit einhergehender Ungleichheits- und Diskriminierungseffekte. So wurde das zunehmende interdependente Eingebundensein dieser Technologien und ihrer infrastrukturellen Produktionsweise in politische, wirtschaftliche und soziale Machtverhältnisse auf globaler Ebene (vgl. Crawford 2021) ebenso thematisiert, wie auch eine sich abzeichnende Veränderung der Funktion und Strukturierungslogik globaler Märkte (vgl. Staab 2020; Zuboff 2019) oder die in der medial vermittelten Öffentlichkeit vielseitig diskutierte Frage nach den Auswirkungen von KI-Technologien in Form von Robotik und Automatisierung auf die Zukunft der Arbeit (vgl. Benanav 2021). Von zunehmendem Interesse in jüngeren Debat-

ten ist auch die „Kulturbedeutung der rechnergestützten Intelligenz“, die den diskursprägenden Begriffen folgend, in Form eines Spannungsverhältnis zwischen Eindeutigkeit, Uniformität und Standardisierung sowie Kontingenz, Partikularität und Variabilität rangiert (Nassehi 2019, 22; Reckwitz 2021, 228f.). Zugleich sind KI-Technologien fern, als dass sie im Alltag größtenteils unsichtbar agieren, ihre technische Ausgestaltung, ihre Funktionsweise sowie ihre Funktion – sozial wie auch technisch – in Gänze noch nicht verstanden oder absehbar sind. So zeigen empirische Untersuchungen zu gesellschaftlichen Einstellungen gegenüber dem Thema KI, dass das Wissen über die damit assoziierten Technologien in der Gesellschaft trotz der vielfältigen bereits heute bestehenden Anwendungen gering ist und Einschätzungen auf diffusen Eindrücken aus Medienberichten, Kinofilmen und vagen Analogien beruhen (vgl. Arnold et al. 2020, 16f.; 23). Die Autor*innen der Studie kommen dabei zu dem Schluss, dass der Meinungsbildungsprozess über KI in Deutschland noch am Anfang stehe (vgl. ebd., 16). In diesem Fremdheitscharakter liegt ein wesentlicher Anknüpfungspunkt und eine Chance für die gesellschaftliche Wahrnehmung von KI. Denn während das Andere aus kulturtheoretischer Perspektive eine im Prinzip unüberbrückbare spezifische Differenz beschreibt, verweist das Fremde auf eine relative oder absolute Unvertrautheit, die sich verringern oder völlig aufheben kann (vgl. Ellrich 1999, 9). Das Fremde ist dabei nicht als absoluter Gegensatz zu etwas Vertrautem zu betrachten, sondern steht für einen Zwischenbereich des subjektiven Empfindens – es ist weder Freund noch Feind (vgl. Bauman 2005, 92). Fremd kann dabei mit ganz unterschiedlichen Attributen verknüpft sein: Fremd steht zum Beispiel für ‚unbekannt‘, ‚unbestimmt‘ oder ‚unentdeckt‘ und kann verschiedene emotionale Valenzen – von Verängstigung bis Faszination – hervorrufen. Merkmale wie Neuartigkeit, Komplexität und Ambiguität spielen bei der Bewertung des Fremden wesentliche Rollen und können bei Individuen einen kognitiv-emotionalen Zustand der subjektiven Unsicherheit erzeugen oder ein Explorations- und Neugierverhalten anstoßen. Innerhalb der eigenen Kultur ist die Zuschreibung von Eigenem und Fremdem ein kommunikativer Akt, denn sie ist nur durch den Dialog und durch Sprache möglich. Voraussetzung dafür ist die prinzipiell kommunikative und hermeneutische Durchdringbarkeit der Fremde, indem Fremdes und Eigenes auf ein Bezugssystem innerhalb der eigenen Kultur referieren (vgl. Herrmanns 1996, 48). Hierbei spielt die Ordnungsbezogenheit eine wesentliche Rolle: Der welterschließende Prozess der Ein- und Ausgrenzung ist nur möglich, wenn das Fremde als Referenzgröße zu eigenen Ordnungsstrukturen in Bezug gesetzt werden kann (Waldenfels 1990, 615). Das, was oben als diffuse Eindrücke aus Medienberichten, Kinofilmen und vagen Analogien bezeichnet wurde, und was im Folgenden unter dem Begriff der Mythen breiter gefasst wird, ist kein notwendig ausgleichendes Wissensdefizit, das eine Debatte verunmöglicht, sondern muss als ein wesentlicher Bestandteil eines kommunikativen, welterschließenden Prozesses angesichts einer Technologie betrachtet werden, die alles sein kann, nur nicht eindeutig.

3. Die diskursive Konstruktion von KI in der Aufmerksamkeitsökonomie

Wie bei kaum einer anderen Technologie ist die KI von mythischen und fiktionalen Darstellungen, von Ängsten, Hoffnungen und utopischen Erwartungen durchzogen, bei der die Differenz von Fiktion und Realität nicht selten verschwimmt. Diese Differenz erscheint zunächst denkbar einfach und somit als eine lösbare sowie, einer häufig vertretenen Betrachtungsweise folgend, für Forschung und Entwicklung notwendig zu lösenden Aufgabe: Auf der einen Seite stehen die Wissenschaftler*innen und Entwickler*innen, die nicht nur methodisch kontrolliert an der realen Ausgestaltung der Technologien arbeiten, sondern auch an einer realitätsgetreuen und rationalen Darstellung ihrer Arbeit interessiert sind, während sich auf der anderen Seite die diffuse Sphäre des Populären, Spekulativen, Fiktionalen und des Fantastischen befindet, die der vermeintlichen rational-wissenschaftlichen Wirklichkeit diametral gegenübersteht. Es handelt um die oppositiv gedachte Unterscheidung von *mythos* und *logos*.^[2] Allerdings sind technologische Mythen sowohl Produkt wie auch Ausdruck der Beziehung von Menschen in einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext zu den mit einer Technologie assoziierbaren technologischen Ausprägungen. Sie sind der Kommunikationsmodus, das heißt ein kommunikatives Werkzeug der Welterschließung, das es ermöglicht, um es in Anlehnung an Sheryl Vints (2021) Definition von Science-Fiction zu formulieren, über das tägliche Leben in einer Welt rasanten technologischen Wandels nachzudenken, darüber zu sprechen und darauf zu reagieren (vgl. Vint 2021, 158). Dies gilt insbesondere im Kontext der Künstlichen Intelligenz, deren Effekte und Auswirkungen, wie oben dargelegt, zwar tiefgreifend sind, deren Funktionsweise oder innere Beschaffenheit jedoch fremd, für viele Menschen nicht nachvollziehbar und unzugänglich ist.

In Rekurs auf die Semiotik sind Mythen als ein System der Kommunikation, das heißt eine „Art und Weise des Bedeutens“, zu verstehen (Barthes 2020, 251). Als System der Kommunikation, als „Rede“, durch die der Gegenstand des Mythos in den Diskurs eintritt, ist dieser mit Eigenschaften für einen „bestimmten gesellschaftlichen Gebrauch ausgestattet [...], der zu der reinen Materie hinzutritt.“ (ebd., 252) Einer narrativen und kulturell wie auch zu einem gewissen Grade wissenschaftlich anschlussfähigen Bedeutungslogik folgend, beeinflussen diese technologischen Mythen, etwa durch diskursiv ausgehandelte Prioritätensetzungen und mediales wie politisches Agenda-Setting, die gegenwärtige sowie zukünftige Entwicklung und Forschung von Technologien; technologische Mythen sind, wie insbesondere die Science and Technology Studies (STS) zeigen, performativ (vgl. Jasanoff/Kim 2015; Mager/Katzenbach 2021). Diese Eigenschaft technologischer Mythen ist dabei weitestgehend unabhängig ihres Verhältnisses zu einer wie auch immer gearteten wissenschaftlichen und technologischen Realität: Technologische Mythen sind nicht wahr oder falsch, sondern einzig kulturell anschlussfähig und lebendig, oder tot (vgl. Mosco 2004, 3). Ausgehend von dieser kurzen Skizzierung der reziproken Wechselwirkung von Kultur und Wissenschaft im Kontext der KI wird deutlich, dass eine zentrale Frage in der KI-Debatte weniger diejenige nach der Auflösung von Fiktion und Realität ist, sondern eine diskursanalytische, die es ermöglicht herauszuarbeiten, wer diese Mythen zu welchem gesellschaftlichen Gebrauch produziert und an

[2] Die Menge der regelmäßig erscheinenden populärwissenschaftlichen Artikel, die sich der Aufgabe stellen, den ‚Mythos KI‘ zu entzaubern, verdeutlichen die Verbreitung dieser zugrundeliegenden Differenz. Gemeint sind Artikel, die nach dem immergleichen Schema aufgebaut sind: ‚Die 10 größten Mythen über KI‘, die je nach Motivation der Autor*innen auch mehr oder weniger Mythen umfassen können. Auch wissenschaftliche Beiträge in Fachjournalen gehen von einer oppositiven Differenz von *mythos* und *logos* aus, die es, dieser Perspektive folgend, zu überwinden gilt (so bspw. Aleryani 2019).

wen diese gerichtet sind. Denn klar ist auch, dass diese Mythen nicht nur der individuellen Welterschließung und Deutung dienen, sondern mitunter als bewusst lancierte Kommunikationsakte in einem gesellschaftlichen Machtgefüge zu denken sind. Mit Blick in die Zukunft steht dann die Frage im Raum, welche Akteur*innen über welche KI-Mythen die Deutungshoheit besitzen und zu welchem Zweck.

Die konstitutive Verschränkung von *mythos* und *logos* ist im Begriff der künstlichen Intelligenz selbst angelegt und lässt sich auf die Anfänge der KI-Forschung zur Mitte des 20. Jahrhunderts zurückführen. So zeigen Natale und Ballatore (2020), dass die Etablierung der KI-Forschung nicht nur durch kulturelle Mythen begleitet, sondern diese Mythen von den Forschenden selbst erzeugt wurden – etwa durch die Nutzung von Analogien zum menschlichen Gehirn oder Praktiken des „sociotechnical projectory“, eine zukunftsgerichtete Kommunikationsstrategie, in der zukünftige Potenziale und Versprechungen einer Technologie hervorgehoben werden, die die Technologie zum jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht einhält und möglicherweise niemals einhalten kann (vgl. Natale/Ballatore 2020, 9). So prägen die technologischen Mythen dieser ersten Welle der KI bis heute populäre Vorstellungen einer künstlichen Intelligenz, die auf den Versprechungen und Hoffnungen der Entwicklung früherer Computer beruht – allen voran auf der Vorstellung einer „awesome thinking machine“ als perfekte Simulation der kognitiven Fähigkeiten des menschlichen Verstandes (vgl. Martin 1993, 122). Das Bild der ‚awesome thinking machine‘ wiederum ist die Basis bis heute persistenter utopischer wie auch dystopischer Zukunftsvisionen, die etwa Vorstellungen einer Revolution der Maschinen, des Transhumanismus, der Singularität und Apokalypse umfassen. Dies eröffnete und eröffnet Fragen der Kontrolle von KI, in denen immer auch grundlegende Themen enthalten sind, die eine wie auch immer geartete *Conditio humana* betreffen: Bewusstsein, freier Wille, Autonomie (vgl. Wiener 1966; Vudka 2020). Nun sind diese Geister der Vergangenheit nicht nur bis heute relevant, sondern auch ihre Erzeugungsmuster setzen sich bis heute fort. Einer Formulierung von Kate Crawford (2021) folgend, erfüllt der Begriff KI die Funktion eines Containers, der je nach Mode und je nach Kontext unterschiedlich gefüllt werden kann: Während Wissenschaftler*innen in der heutigen technowissenschaftlichen Fachliteratur zwar spezifische Algorithmen oder Systeme benennen, etwa von Machine Learning sprechen und nicht von KI – wobei auch der Begriff *Machine Learning* im Grunde eine Fülle von Applikationen umschreibt und durchaus nicht frei vom Einfluss mythischer Imagination zu betrachten ist –, sei die Nomenklatur KI immer dann in Mode, wenn es darum geht Forschungsgelder zu akquirieren oder öffentliche Aufmerksamkeit für die Forschung zu generieren (vgl. Crawford 2021, 9). Angesichts dessen, dass in der Aufmerksamkeitsökonomie des digitalen Zeitalters Aufmerksamkeit ein knappes Gut darstellt, liegt die Hypothese nicht fern, dass von einer systemischen Eigenschaft der KI-Entwicklung gesprochen werden kann. Unterstützt wird diese Hypothese dadurch, dass sich das Feld der Akteur*innen im Kontext KI in den vergangenen Jahren um ein Vielfaches erweitert hat. So beschränken sich die Akteur*innen, die an der Entwicklung beteiligt, zumindest aber daran interessiert sind, längst nicht mehr nur auf Forschende aus dem Bereich der Informationswissenschaften öffentlicher Universitäten. In den letzten Jahren zeigt sich vor allem eine diskursive Vereinnahmung der

KI-Deutungen durch staatliche Institutionen und private Tech-Unternehmen. In aller Kürze skizziert, mythologisieren erstere KI nach Mustern des sociotechnical projectory und stellen KI-Technologien in den Kontext wie auch den Dienst des eigenen politischen Diskurses, in der KI als „salvific force that works for the good of the nation“ vermittelt wird (vgl. Ossewaarde/Gülenc 2020, 54). Letztere befeuern die Mythenproduktion, wenn es darum geht entweder ein neues Produkt oder gar nur ein eventuell zukünftig technisch mögliches Produkt öffentlichkeitswirksam zu platzieren (vgl. Daub 2020, 62f.; 123).

Zusammengefasst bewegt sich KI in einem Spannungsfeld zwischen Kultur, Politik und Wissenschaft, in dem es letztlich um die Frage nach der Deutungshoheit geht, an der sich die zukünftige Entwicklungsrichtung von KI entscheidet und unter der auch das Leitbild der menschenzentrierten KI einzuordnen ist. Dieses Leitbild ist wesentlich durch die KI-Mythen der Vergangenheit vorstrukturiert und (re-)produziert diese zugleich. Es knüpft aufgrund des Fremdheitscharakters, das heißt der Uneindeutigkeit und Vielfältigkeit der mit KI assoziierten Technologien, unmittelbar an utopische und dystopische Imaginationen sowie deren Erzeugungsmuster an: Der Versuch, KI-Technologien in den Dienst des eigenen politischen Diskurses zu stellen, bedeutet den Versuch einer Komplexitätsbeherrschung durch eine kommunikative Komplexitätsreduktion. Das ist nicht per se negativ einzuordnen, als dass, wie oben dargelegt, Deutungen, Mythen und Imaginäre dieser Art als Teil des sinnerschließenden Prozesses in einer komplexen Welt rapiden technologischen Wandels zu betrachten sind. Ein zentrales Problem ist jedoch der sich im Dilemma zwischen Verlangen und Unbehagen ausdrückende Kontroll- und Beherrschungsanspruch, welcher als Produkt einer persistenten Zielvision von KI als autonom agierende ‚artificial general intelligence‘ zu betrachten ist (vgl. Siddarth et al. 2021, 6f.). Siddarth et al. (2021) plädieren aus diesem Grund für einen alternativen kooperationsbasierten und dezentralisierten Entwicklungsansatz der „digital plurality“, der, wie auch das Leitbild der menschenzentrierten KI, die Frage nach dem intelligenten Einsatz von KI-Technologien statt einer technischen Vision in den Vordergrund stellt, zugleich aber die in der gegenwärtigen Entwicklungsrichtung etablierte Tendenz einer Macht- und Ressourcenkonzentration sowie den im Leitbild anklingenden Fatalismus überwindet (vgl. Siddarth 2021, 10ff.). Die Autor*innen sehen dies als essentiell für die zukünftige Entwicklung von KI. Ein zentraler Baustein in diesem Paradigmenwechsel besteht darin, das Verständnis des gegenwärtigen KI-Diskurses in seiner Situiertheit und Standpunktabhängigkeit zu erweitern.

4. Fazit

Technologische Mythen von KI sind konstitutiver Bestandteil der gegenwärtigen technischen Entwicklung; sie sind eine Kommunikationsform, die nicht von ihrer Substanz zu trennen ist. Es handelt sich um eine historisch bedingte, und insbesondere in der Aufmerksamkeitsökonomie systemische Eigenschaft in der Entwicklung von KI-Technologien. Die Mythen sind Produkt und Ausdruck eines welterschließenden Prozesses und treten ebenso als bewusst lancierte Kommunikationsakte auf. Sie ermöglichen eine breite Debatte über die fundamentalen Fragen des menschlichen Zusammenlebens

wie auch des Menschseins in Zeiten rapide voranschreitender technischer Entwicklung, sind jedoch zugleich kontextgebunden und bewegen sich im Spannungsfeld unterschiedlichster teils konfligierender und standpunktabhängiger Interessen.

Mit Blick auf die Zukunft wird deutlich, dass es eines breiteren Wissens über KI-Technologien in der Gesellschaft bedarf. Das bedeutet sowohl eine ganz konkrete Aufklärung über die Technologien, die bereits heute im Einsatz sind, als auch eine Aufklärung diskursanalytischer Natur. Denn die zentrale Frage für die Zukunft der KI ist nicht, wie Fiktion von Realität getrennt werden kann, sondern die Frage richtet sich an die Situiertheit der jeweiligen Kommunikationsakte; zentral ist dann also wer, wie, wo und für wen Aussagen produziert.

Literatur

- Aleryani, A. (2019) Refutation of Artificial Intelligence' Myth 'Artificial Intelligence will ultimately replace Human Employees' (Reality and Fiction). In: *IJDIWC* 9(1): 1-7.
- Arnold, N.; Frieß, H.-J.; Roose, J.; Werkmann, C. (2020) ‚Wenn die KI unser Assistent bleiben kann, dann können wir viel daraus ziehen.‘ *Künstliche Intelligenz in Einstellungen und Nutzung bei unterschiedlichen Milieus in Deutschland*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. <https://www.kas.de/de/einzeltitel/-/content/wenn-die-ki-unser-assistent-bleiben-kann-dann-koennen-wir-viel-draus-ziehen> (7/10/2022).
- Bauman, Z. (2005) *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition, Neuausgabe 2005.
- Benanav, A. (2021) *Automatisierung und die Zukunft der Arbeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Crawford, K. (2021) *Atlas of AI. Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven u.a.: Yale University Press.
- Daub, A. (2020) *Was das Valley denken nennt*. Berlin: Suhrkamp.
- Ellrich, L. (1999) *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Enquete-Kommission KI (2020): *Bericht der Enquete-Kommission Künstliche Intelligenz. Gesellschaftliche Verantwortung und wirtschaftliche, soziale und ökologische Potenziale*. Deutscher Bundestag, Drucksache 19/23700. <https://dserver.bundestag.de/btd/19/237/1923700.pdf> (16/11/2022).
- Hermanns, F. (1996) Fremdheit. Zur Semantik eines vielfach polysemen Wortes. In: Hess-Lüttich, E. W.B.; Siegrist, C.; Würffel, B. (eds.) *Fremdverstehen in Sprache, Literatur und Medien*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Jasanoff, S.; Kim, S.-H. (2015) *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*. Chicago u.a.: University of Chicago Press.
- Mager, A.; Katzenbach, C. (2021) Future imaginaries in the making and governing of digital technology. Multiple, contested, commodified. In: *New Media & Society* 23(2): 223-236.
- Martin, C. D. (1993) The myth of the awesome thinking machine. In: *Communications of the ACM*, 36(4): 120-133.

- Mosco, V. (2004) *The Digital Sublime. Myth, Power, and Cyberspace*. Cambridge: MIT Press.
- Nassehi, A. (2019) *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*. München: C.H. Beck.
- Natale, S.; Ballatore, A. (2020) Imagining the thinking machine: Technological myths and the rise of artificial intelligence. In: *Convergence* 26(1): 3-18.
- Ossewaarde, M.; Gülenç, E. (2020) National Varieties of Artificial Intelligence Discourses. Myth, Utopianism, and Solutionism in West European Policy Expectations. In: *Computer* 53(11): 53-61.
- Reckwitz, A. (2021) *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Siddarth, D.; Acemoglu, D.; Allen, D.; Crawford, K.; Evans, J.; Jordan, M.; Glen Weyl, E. (2021) How AI Fails Us. In: Simons, Joshua (ed.) *Technology & Democracy Discussion Paper*. <https://ethics.harvard.edu/how-ai-fails-us%20%20/> (8/10/2022).
- Simmel, G. (1922) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Staab, P. (2020) *Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Vint, S. (2021) *Science Fiction*. Cambridge: MIT Press.
- Vudka, A. (2020) The Golem in the age of artificial intelligence. In: *NECESUS_ European Journal of Media Studies* 9(1): 101-123.
- Waldenfels, B. (1990) *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wiener, N. (1966) *God and Golem, Inc. A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*. Cambridge: MIT Press.
- Zuboff, S. (2019) *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books.

Big Other und die Automatisierung der symbolischen Ordnung

Big Other and the Automatised Symbolic Order

Andreas Beinsteiner

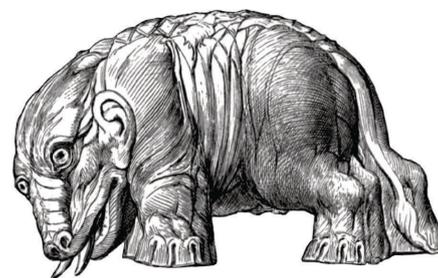
Abstract

In her discussion of surveillance capitalism, Shoshana Zuboff addresses the omnipresent and omnipotent agent of algorithmic behavior capture and modification as “Big Other”, thereby adopting a term from Lacanian psychoanalysis: In psychoanalytic cultural theory, Big Other refers to the fictional instance that guarantees the validity of the symbolic order, providing the normative background against which subjectivity and society are constituted. In view of a decline of symbolic efficiency (Slavoj Žižek), various authors have observed a replacement of social interactions and institutions by algorithmic processes. In this context, the article poses the question whether Zuboff’s Big Other might be understood as an algorithmic surrogate of the psychoanalytic Big Other that henceforth operates in the real; substituting the symbolic efficiency of words with the material efficiency of code and social negotiations with computational regulation. From this perspective, which is in line with Antoinette Rouvroy’s diagnosis of a bypassing of interpretation, law and subjectivity in algorithmic governmentality, potentials for alterity to come into play need to be reassessed.

Keywords, dt.: Überwachungskapitalismus, algorithmische Gouvernamentalität, der große Andere, Big Other, symbolische Ordnung, Antihermeneutik, Niedergang der symbolischen Wirksamkeit, Alterität

Keywords, engl.: Surveillance Capitalism, Algorithmic Governmentality, Big Other, Symbolic Order, Anti-Hermeneutics, Decline of Symbolic Efficiency, Alterity

Andreas Beinsteiner studied philosophy and computer science. His doctoral thesis appropriated Martin Heidegger as a philosopher of media. His research is centered around media philosophy and the philosophy of technology; particularly concerning the interrelation between digital and social transformations. He is teaching at the Universities of Innsbruck and Vienna. **E-Mail:** andreas(dot)beinsteiner(at)univie(dot)ac(dot)at



Algorithmen regulieren in zunehmendem Maße soziale Prozesse und Interaktionen. Ein Wertschöpfungsmodell, in dessen Mittelpunkt die Kontrolle über „Verhaltensmodifikationsmittel“ steht, prozessiert ständig Daten, um zukünftiges Verhalten zu prognostizieren, bei Bedarf über eine Veränderung von Umweltparametern zu manipulieren, und dabei insgesamt zu kommodifizieren und monetarisieren. Beseitigt werden im Grenzwert dieser Entwicklung, so die vieldiskutierten Diagnosen von Antoinette Rouvroy und Shoshana Zuboff – zwei der prononciertesten Kritikerinnen dieser Entwicklung – die Kontingenz und Offenheit der Zukunft selbst, sofern diese menschliches Verhalten betrifft. Damit würde nicht zuletzt die Alterität selbst aus der Welt verschwinden, wobei Lotte Warnsholdt in einem kürzlich erschienenen Text auf eine bemerkenswerte „Doppelung des *Anderen*“ (2021, 15), eine Spaltung im Begriff der Alterität bei Rouvroy und Zuboff hinweist: Konstatiert erstere (terminologisch an Legendre und Boltanski anknüpfend) eine zunehmende Konvergenz von Realität und Welt und damit eine Schließung jener Kluft bzw. Differenz, in der Alterität sich zur Geltung bringen kann, taucht Alterität bei Zuboff in einer verschobenen Weise wieder auf, nämlich als *Big Other*, als allgegenwärtiger und übermächtiger Akteur der Verhaltenserfassung und -steuerung. In welcher Weise fungiert *Big Other* hierbei als Widerpart lebensweltlicher Alteritätserfahrungen? Um dies zu klären, wird die von Warnsholdt nachgezeichnete Konstellation im Folgenden mit der Perspektive psychoanalytischer Kulturtheorie konfrontiert. Auch letztere operiert nämlich mit einer strukturgleichen Figur, wenn sie eine herausragende und quasi-personale Alteritätsinstanz aufruft, um die Legitimierung und Gewährleistung der etablierten symbolischen Ordnung zu erklären. Diese ausgezeichnete Alterität – die strukturelle Psychoanalyse spricht hier vom *großen Anderen* und prägt damit genau jenen Terminus, auf den Zuboff zur Adressierung des globalen algorithmischen Überwachungsregimes zurückgreifen wird – steht ebenfalls in einem antagonistischen Verhältnis zur Vielfalt all des anderen, das in der etablierten Ordnung nicht zur Geltung kommen vermag. Durch diese Kontrastierung von Zuboffs *Big Other* mit dem psychoanalytischen großen Anderen soll die Spezifität des ersteren konturierter hervortreten: Zu fragen wird sein, ob *Big Other* als eine angesichts des Niedergangs symbolischer Wirksamkeit algorithmisch automatisierte Version des Großen Anderen verstanden werden kann. Und in weiterer Folge, wie es um Alterität steht, wenn das Symbolische, das über ihr Erscheinen verfügt, selbst algorithmisch operativ wird.

1. Symbolische Wirksamkeit und ihr Niedergang

Aus Sicht der strukturalen Psychoanalyse – ich lasse im Folgenden primär Slavoj Žižek zu Wort kommen, der wesentlich zur Popularisierung von Jacques Lacans Denken in kulturtheoretischen Diskussionen beigetragen hat – sind soziale Interaktionen weder selbstgenügsam noch selbsterklärend: „Wenn wir sprechen (oder zuhören), interagieren wir nicht bloß mit anderen; unsere Redeaktivität gründet in unserem Akzeptieren von und Vertrauen in ein komplexes Netzwerk von Regeln und anderen Voraussetzungen.“ (Žižek 2008, 19) Diese Regeln und Voraussetzungen bilden die sogenannte *symbolische Ordnung*, die den impliziten normativen Hintergrund einer Gesellschaft bereitstellt. Dieser Hintergrund wird durch das Idiom des

„Man“ angezeigt: „Wenn ich eine bestimmte Anstandsregel verletze, dann tue ich nicht einfach etwas, das die Mehrheit der anderen nicht tut – ich tue etwas, das ‚man‘ nicht tut.“ (ebd, 22)

Die symbolische Ordnung kann nicht auf eine Menge expliziter oder impliziter Regeln reduziert werden, die unser Verhalten regulieren. Derartige Regeln sind vielmehr von einer bestimmten Weise der Intelligibilität des Wirklichen abgeleitet, die die symbolische Ordnung konstituiert. Wie Žižek (2001, 451) ausführt, steht diese Intelligibilität quer zur traditionellen Subjekt-Objekt-Unterscheidung: „Die symbolische Einschreibung bedeutet, dass genau das An-sich, die Art und Weise, wie die Dinge tatsächlich beschaffen sind, schon für uns, die Beobachter, da ist.“ Indem sie die Erscheinung von etwas *als* etwas strukturiert, setzt uns die symbolische Ordnung in ein bestimmtes Verhältnis zur Welt und leitet dadurch unser Denken, Handeln und Begehren: „Was ich begehre“, ist Žižek (2008, 61) zufolge vorherbestimmt „durch den symbolischen Raum, den ich bewohne“. Vorbestimmt ist damit zugleich, welche Aspekte des Wirklichen jeweils *nicht* zur Geltung zu kommen vermögen: Die symbolische Ordnung gibt so den Rahmen vor, innerhalb dessen Alterität erscheinen kann.

Das psychoanalytische Grundkonzept für die Sozialisierung des Individuums in diesen symbolischen Raum ist der Ödipus-Komplex: Wir werden als Subjekte in einer Gesellschaft situiert, indem wir die Unmöglichkeit einer symbolischen Einheit mit der Mutter akzeptieren und uns stattdessen mit dem Vater identifizieren, dessen Gesetz durch die Kastrationsdrohung gestützt wird. Weder der Vater noch die Kastration sind hierbei buchstäblich zu verstehen: Symbolische Kastration bedeutet, dass wir einen bestimmten Platz innerhalb der Gesellschaft einnehmen, der unsere Identität bestimmt und begrenzt. Und der tatsächliche Vater ist zu unterscheiden vom symbolischen Vater, der die symbolische Ordnung selbst repräsentiert (vgl. Žižek 2001, 460). Bei letzterem haben wir es mit einer Instanz zu tun, die die Gültigkeit dieser Ordnung erhält und sicherstellt. Lacans Begriff für dieses Wesen ist der *große Andere*. Eine exemplarische Verkörperung dieser Instanz stellt die monotheistische Gottheit dar, der Vater-Gott: „Ist nicht das, was wir ‚Gott‘ nennen, der personifizierte große Andere, der sich als eine überlebensgroße Person an uns wendet, als ein Subjekt jenseits aller Subjekte?“ (Žižek 2008, 60) Der ontologische Status dieser Instanz bleibt durchwegs ambivalent:

Trotz seiner fundamentalen Macht ist der große Andere fragil, substanzlos, regelrecht virtuell in dem Sinn, daß sein Status der einer subjektiven Unterstellung ist. Er existiert nur insofern, als Subjekte so handeln, als ob es ihn gäbe. Sein Status ist dem eines ideologischen Beweggrunds [...] vergleichbar: Er ist die Substanz der Individuen, die sich in ihr erkennen, die Grundlage ihrer gesamten Existenz, der Bezugspunkt, der den äußersten Bedeutungshorizont bereitstellt, [...] doch das einzige, das wirklich existiert, sind diese Individuen und ihre Aktivität, so daß diese Substanz nur in dem Sinn real ist, in dem diese Individuen an sie glauben und nach ihr handeln. (Žižek 2008, 19f.)

Die strukturelle Psychoanalyse knüpft an Levi-Strauss' Konzept der *symbolischen Wirksamkeit* an, um die performativen Effekte der Setzung des großen Anderen anzuzeigen: Wie Žižek (2001, 268) darlegt, handelt es sich um „eine symbolische Fiktion, die als solche aber über eine eigene, tatsächliche Wirksamkeit verfügt“. Diese performative Dimension erfolgt unter anderem über verschiedene Formen der Institutionalisierung der symbolischen Ordnung, von der Bürokratie bis zur Religion: Damit ein Sachverhalt sozial wirksam werden kann, ist es nicht ausreichend, wenn alle betroffenen Individuen diesen zur Kenntnis nehmen; „es“, die symbolische Institution, muss diese Tatsache ebenfalls kennen und sie registrieren, damit die performativen Konsequenzen sich aus ihrer Feststellung ergeben.“ (Žižek 2001, 449f.) In diesem Sinne gibt es ein Bedürfnis nach Anerkennung durch den großen Anderen, welches insbesondere das gesellschaftliche Zur-Geltung-Kommen von Alterität betrifft. Erst wenn Differentes und Marginalisiertes in die symbolische Ordnung Eingang gefunden hat, kann ihm im Rahmen der etablierten sozialen Praktiken Rechnung getragen werden.

Vor diesem Hintergrund nimmt Žižek den *Tod Gottes* in den Blick. Einerseits kann damit schlicht der ambivalente ontologische Status Gottes als symbolische Fiktion adressiert werden. In diesem Sinne, so Žižek (2001, 444), ist Gott „nicht erst seit heute [...] tot; er war von Anfang an tot, er wusste es nur nicht...“. Die Nichtexistenz des großen Anderen verweist hier auf den Umstand, dass dieser eben „die *symbolische* Ordnung“ repräsentiert, „die auf einer anderen Ebene als auf der unmittelbaren materiellen Kausalität wirksam ist“ (ebd.). Gleichzeitig jedoch nimmt der Tod Gottes mit der Postmoderne nunmehr eine neue, spezifischere Bedeutung an, insofern „die Nichtexistenz des großen Anderen viel radikalere Dimensionen angenommen hat“, da „jeder symbolische Referenzpunkt fehlt, der als sicherer und unproblematischer moralischer Rettungsanker dienen könnte“ (Žižek 2001, 457). Dieses Fehlen eines universell akzeptierten Referenzrahmens stößt uns nicht nur „in einen Prozess der radikal offenen und endlosen symbolischen (Neu-)Verhandlung und (Neu-)Erfindung“ (Žižek 2001, 459f., Übersetzung angepasst), sondern lässt auch die Wirksamkeit der symbolischen Ordnung nicht unberührt: So wird die „symbolische Funktion des Vaters zunehmend unterhöhlt, das heißt, sie verliert ihre performative Wirksamkeit“ (Žižek 2001, 460). Gegenüber den Debatten der Postmoderne, in denen der Tod Gottes mit der Hoffnung einer radikalen Öffnung für Alterität(en) beladen wurde, bleibt Žižek jedoch skeptisch.

2. Wiederkehr im Realen

Das paradoxe Ergebnis der skizzierten Verschiebung in der Nichtexistenz des großen Anderen ist nach Žižeks Einschätzung nämlich „das Wuchern der verschiedenen Versionen eines *großen Anderen, der im Realen tatsächlich existiert*, nicht bloß als symbolische Fiktion“ (Žižek 2001, 503).^[1] Eine dieser Versionen ist die durch digitale Technologie implementierte. Im vorliegenden Abschnitt werde ich deshalb auf eine Reihe von Einschätzungen (von Agamben, Bourriaud und Žižek selbst) eingehen, die nahelegen, digitale Systeme als Operationalisierungen (von Aspekten) der symbolischen Ordnung im Realen selbst zu konzeptualisieren, welche ihrerseits verschiedene Funktionen des großen Anderen übernehmen: als Medium des sozialen Aus-

[1] Die Entwicklung, die Žižek im psychoanalytischen Vokabular als Verschiebung vom Symbolischen ins Reale adressiert (vgl. in diesem Zusammenhang auch die von Angerer 2014 bzw. 2022 rekonstruierte Abwendung vom Unbewussten und Hinwendung zum Affekt), deute ich als eine *antihermeneutische Wende*, in der sich die Schwerpunkte sowohl menschlicher Welt- und Selbstverhältnisse als auch deren akademischer Reflexion von Modalitäten der symbolischen Erschließung auf solche des bewirkenden Eingreifens verlagern (vgl. Beinsteiner 2019a). Auch die schematische Differenz zwischen großem Anderen und Big Other, wie sie im Folgenden skizziert wird, scheint mir für diese Wende symptomatisch.

tauschs (1), als Gewährleistung der symbolischen Wirksamkeit (2) sowie als Instanz, die die möglichen Weisen des Erscheinens konstituiert (3).

Ad (1): Die Beobachtung, dass soziale Ordnung zunehmend technisch automatisiert wird, hat der Kunsttheoretiker und Kurator Nicolas Bourriaud zum Ausgangspunkt gemacht, als er seine Konzeption relationaler Ästhetik gegen diese Entwicklung in Stellung brachte:

The general mechanization of social functions is gradually reducing our relational space. Until only a few years ago, the early morning call service still used human voices; the responsibility for waking us up now falls to synthesized voices ... The ATM has become the transit model for the most basic social functions, and professional behaviours are modelled on the efficiency of the machines that are replacing them. The same machines now perform tasks that once represented so many opportunities for exchanges, pleasure or conflict. (Bourriaud 2006, 162)

Die relationale Ästhetik macht es sich vor dem Hintergrund dieser Diagnose zur Aufgabe, solche relationalen Räume des Austauschs wiederherzustellen, die durch die Mechanisierung bzw. Automatisierung sozialer Funktionen verlorengegangen sind.

Ad (2): Auch Žižek (2008, 37) beobachtet derartige Tendenzen zur Mechanisierung des Sozialen im Zuge seiner Ausführungen zur *Interpassivität*, jener Rückseite der Interaktivität, „in der das Objekt meine eigenen Passivität von mir nimmt, sie mir entzieht, so daß das Objekt selbst die Show an meiner Statt genießt und mich von der Aufgabe befreit, mich zu amüsieren“. Žižeks (mittlerweile hochgradig veraltetes) Beispiel ist der Videorecorder, der mich davon entlastet, Filme anzusehen, indem er diese Tätigkeit an meiner Stelle übernimmt. Relevant im vorliegenden Zusammenhang ist hierbei, dass auch die interpassive Technologie Aspekte der Funktion des großen Anderen automatisiert: „Der Videorekorder steht hier für den großen Anderen, das Medium der symbolischen Aufzeichnung.“ (Žižek 2008, 37) Damit der Film performativ als gesehen gelten kann, bedarf es nicht mehr des Individuums (oder gar der Triangulierung im Zwischenmenschlichen); schon die Registrierung durch eine automatische Apparatur erweist sich dafür als ausreichend.

In eine ähnliche Kerbe schlägt Giorgio Agamben, wenn er eine historische Transformation von (An-)Erkennung und damit auch von Identität nachzeichnet: Wir streben, so die von ihm nachgezeichnete Tendenz, nicht mehr nach zwischenmenschlicher Anerkennung unserer Persönlichkeit, sondern nach einer spezifisch unpersönlichen Weise der Identifikation. Diese Identifikation, die ihre Wurzeln in der Kriminologie hat, werde in gegenwärtigen Gesellschaften allgegenwärtig, wie Agamben an einer ganzen Reihe von Beispielen aufweist:

Je weiter der Verlust jeder wirklichen Identität und Zugehörigkeit fortgeschritten ist, umso befriedigender ist es, von den unzähligen, nur geringfügig sich unterscheidenden Varianten der Großen Maschine erkannt zu werden: vom Drehkreuz am

U-Bahn-Eingang, vom Geldautomaten, von der Kamera, die ihn freundlich betrachtet, wenn er die Bank betritt oder durch die Straßen geht, von der Vorrichtung, die sein Garagentor öffnet, vom zukünftigen obligatorischen Personalausweis, der ihn immer und überall als das erkennbar macht, was er ist. Ich existiere, wenn mich die Maschine erkennt oder zumindest sieht; ich bin lebendig, wenn die Maschine, die keinen Schlaf kennt, sondern immerzu wacht, mein Leben verbürgt; ich werde nicht vergessen, wenn das Große Gedächtnis meine numerischen Daten gespeichert hat. (Agamben 2010, 93)

Schon die Großbuchstaben in Agambens Schreibstil (die Große Maschine, das Große Gedächtnis) evozieren die genannten Technologien als Wesen, die eine göttliche Alterität verkörpern; als Instantiierungen des psychoanalytischen großen Anderen, die sich aus den sozialen Institutionen ins Technische verlagert haben.

Ad (3): Auch neuere Ausführungen Žižeks zur Augmentierten Realität (AR) können im Sinne einer (zumindest partiellen) Substitution des großen Anderen durch Medientechnologien verstanden werden: Wie erwähnt ist es die symbolische Ordnung, die strukturiert, wie die Dinge uns erscheinen. Die digitale Version des großen Anderen übernimmt entsprechend ebenfalls genau diese Funktion, Phänomenalität zu strukturieren. Žižek veranschaulicht dies am Beispiel des AR-Spiels „Pokemon Go“:

Wir betrachten die Realität und interagieren mit ihr durch den phantasmatischen Rahmen des digitalen Bildschirms. Dieser vermittelnde Rahmen supplementiert die Realität mit virtuellen Elementen, die unser Begehren, am Spiel teilzunehmen, aufrechterhalten und uns antreiben, sie in einer Realität zu suchen, die uns ansonsten gleichgültig lassen würde. (Žižek 2020, 185)

So betrachtet externalisiert AR schlicht „den Grundmechanismus von Ideologie“, während Ideologie umgekehrt als die ursprüngliche Version von AR gefasst werden kann: „Wenn zum Beispiel ein westlicher Rassist auf der Straße zufällig einem armen Araber begegnet, ‚projiziert‘ er dann nicht einen ganzen Komplex solcher Vorurteile und Erwartungen auf den Araber, was dazu führt, dass er ihn auf eine bestimmte Weise ‚wahrnimmt‘?“ (Žižek 2020, 187) Der große Andere füllt ständig die Lücken in unserer Wahrnehmung aus – ob in seiner ursprünglichen Form als „dichte symbolische Textur aus Wissen, Erwartungen, Vorurteilen usw.“ (Žižek 2020, 187), oder digital implementiert, wenn das Gerät „den ideologischen Mechanismus des (V)Erkennens“ implementiert oder materialisiert, „durch den unsere alltäglichen Wahrnehmungen und Interaktionen überdeterminiert sind“ (Žižek 2020, 187).

Wie dieser letzte Punkt deutlich macht, entscheidet also auch der technologische große Andere über das Zur-Geltung-Kommen von Alterität. Doch während Phänomenalität im traditionellen Setting implizit strukturiert wird durch die symbolische Ordnung der Sprache mit all ihrer Ambivalenz, Kontingenz und inneren Inkohärenz, welche Schlupflöcher und Spielräume er-

öffnen, durch die Anderes sich vielleicht doch zur Geltung zu bringen vermag, wird genau diese Dimension in den automatischen Operationen eines automatisierten großen Anderen überbrückt. Könnte im Zuge seiner algorithmischen Automatisierung jene Karikatur des großen Anderen, die Žižek verwirft, um die volle Komplexität des Konzepts zu entfalten, tatsächlich angemessen sein? Eine Karikatur, in der menschliche Individuen bloße Epiphänomene sind, sodass „unsere Selbstwahrnehmung als autonom und frei Handelnde eine Art *User-Illusion* ist, die uns für die Tatsache blind macht, daß wir Werkzeuge in den Händen des großen Anderen sind, der sich hinter dem Bildschirm versteckt und die Strippen zieht?“ (Žižek 2008, 18) Genau diese Auffassung scheint zugrunde zu liegen, wenn Zuboff – ohne explizite Bezugnahme auf Lacan – vom großen Anderen spricht. Die verschiedenen Funktionen des großen Anderen, die in den obigen Beispielen jeweils partiell an bestimmte Technologien delegiert worden waren, scheinen hier nämlich zu einer kohärenten Totalität zusammengeführt, die jegliche Entfaltung von Alterität und Heterogenität bereits von vornherein unterbindet.

3. Die automatisierte symbolische Ordnung

Als „Big Other“ bezeichnet Zuboff die Technologien und Infrastrukturen des zeitgenössischen Überwachungskapitalismus, um diesen vom älteren Überwachungsmodell des *big brother* abzugrenzen. Sie zitiert MIT-Forschungen, die Sensoren, Smartphones und andere Datenerfassungsgeräte als die „eyes and ears“ of a ‘world-spanning living organism’ from ‘a God’s eye view’“ beschreiben (Zuboff 2015, 85). Nicht nur durch diese unbegrenzte Reichweite der Überwachung unterscheidet sich Big Other von big brother, sondern auch durch die Mechanismen der Verhaltensmodifikation. Diese resultiert hier nicht mehr aus einer bewussten, intentionalen Anpassung an die Situation des Beobachtet-Werdens: „Conformity now disappears into the *mechanical order of things and bodies, not as action but as result, not cause but effect*“ (Zuboff 2015, 82, meine Hervorhebung). Zeitgenössische dezentrale Informationsinfrastrukturen lassen ein Echtzeitwissen über Verhalten entstehen, welches „opportunities to intervene in and modify behavior“ (Zuboff 2015, 81) in solchem Umfang bereitstellt, dass das dergestalt kontrollierte menschliche Verhalten im Grenzwert keine qualitative Differenz mehr aufweist zum Verhalten unbelebter Dinge.[2] Nach Rouvroys Einschätzung ist derartige Verhalten nicht mehr *obligatory*, sondern *necessary* (vgl. Warnsholdt 2021, 13). Das Subjekt wird abgeschafft zusammen mit den symbolischen Institutionen, welche es überhaupt erst inaugurierten. Wir sehen uns konfrontiert mit „unexpected and illigible mechanisms of extraction and control that exile persons from their own behavior“ (Zuboff 2015, 85). In dem Bild, das Zuboff zeichnet, nähern sich Menschen also tatsächlich reinen Marionetten an, während der digitale große Andere die Fäden zieht (vgl. hierzu auch bei Warnsholdt 2021 das von Kant übernommene Bild eines Wahrsagers, der die Zukunft deshalb vorausszusehen vermag, weil er sie selbst geschaffen hat).

In Rouvroys und Zuboffs Beschreibungen lassen sich Aspekte jenes Niedergangs symbolischer Wirksamkeit erkennen, den Žižek thematisiert. Im Entstehen begriffen ist nämlich „a new logic of accumulation with new politics and social relations that replaces contracts, the rule of law, and social

[2] Hervorzuheben ist, dass mit diesem Echtzeitwissen keinerlei epistemische Ambitionen verbunden sind, insofern es auf rein pragmatische Wirkpotentiale abzielt. Diese Orientierung kommt zum Ausdruck, wenn etwa die Gewichtungen eines neuronalen Netzes verändert werden ohne wirkliche Vorstellung davon, was diese Veränderung bewirkt; rein im Interesse, einen bestimmten Output zu erreichen (vgl. Amoore 2020, 22f). Dass die *accounts* von Machine-Learning-Algorithmen in diesem Sinne stets „partial, contingent, oblique, incomplete, and ungrounded“ sind, macht Amoore (2020, 19) zum Ausgangspunkt ihrer *cloud ethics*, während Rouvroy (2013, 149f.) genau hier (im Unterschied zu traditionellen Ansätzen quantitativer Forschung) einen problematischen Verlust jener Verantwortung und Rationalität sieht, in der eine epistemische Gemeinschaft gemeinsame Normen aushandelt.

trust with the sovereignty of Big Other“ (Zuboff 2015, 83). Verträge, Recht und soziales Vertrauen sind paradigmatische Beispiele jener traditionellen symbolischen Institutionen, deren Verfall Žižek beobachtet. Ersetzt werden diese Institutionen durch algorithmische Infrastrukturen, die im Realen operieren, ohne ein menschliches Subjekt anzurufen oder vorauszusetzen: „algorithmic governmentality does not allow for subjectivation processes, and thus for recalcitrance, but rather bypasses and avoids any encounter with human reflexive subjects“ (Rouvroy 2013, 144). Zu beachten ist, dass es Rouvroy – die sich diesbezüglich klarer positioniert als Zuboff – keineswegs um die Reinstallation des autonomen, intentionalen und rationalen Subjekts des Liberalismus geht (vgl. ebd., 157f.). Die Subjektkritik der 1960er und -70erjahre, wie sie oben in ihrer psychoanalytischen Spielart nachgezeichnet wurde, wird von der Autorin ausdrücklich mitvollzogen und das Subjekt als eine kontrafaktische Fiktion gefasst, die von sozialen Institutionen wie dem Recht unterstellt bzw. vorausgesetzt wird und erst durch seine Anrufung instantiiert wird. Wenn jedoch die soziale Ordnung nicht mehr auf diesen Institutionen basiert, sondern auf algorithmischer Regulation; wenn folglich Algorithmen die Ordnung des Symbolischen, als deren Effekt Subjektivität verstanden werden konnte, umgehen, [3] verliert Sprache ihre zentrale gesellschaftliche Bedeutung als „the polyphonic ‚shape‘ of our togetherness, of our common projections of ‚becoming““ (ebd., 160). Angesichts dieser Verdrängung sprachlicher Aushandlungsverfahren durch algorithmische Prozesse stellt die Transformation des großen Anderen von einer symbolischen Fiktion zum im Realen operierenden Big Other den ohnehin prekären Status von Subjektivität und Alterität gleichermaßen grundsätzlich zur Disposition. Bislang war die symbolische Ordnung insofern offen für Rekonfigurationen, als sie die *symbolische* Ordnung ist: Das sprachliche Verstehen von etwas *als* etwas ist seinerseits nicht festgeschrieben, sondern transformierbar und Aushandlungs- bzw. Reinterpretationsprozessen unterworfen, so dass sich eine dynamische Dialektik zwischen den (Stabilitäts)Ansprüchen des großen Anderen und den vielfältigen Ansprüchen heterogener Alteritäten ergibt, die dazu führen kann, dass vormalig Marginalisiertes einbezogen wird (vgl. Beinsteiner 2019c). Doch steht nicht diese Rekonfigurierbarkeit genau in dem Ausmaß zur Disposition, in dem die soziale Ordnung nicht mehr ein sprachlich und institutionell grundiertes Gefüge ist, sondern durch Algorithmen automatisiert wird? [4] Immer wieder wurde Computercode konzeptualisiert als eine Sprache, die eine Performativität auf materieller Ebene aufweist, welche sich von der traditionellen symbolischen Wirksamkeit von Sprache unterscheidet: „Code is the only language that is executable“, schreibt etwa Alexander Galloway (2004, 165; vgl. zur Diskussion auch Hayles 2005, 50ff.). [5] War für die strukturelle Psychoanalyse „der Einzige, für den der große Andere existiert, der Psychotiker, also der, der seinen Worten eine unmittelbare materielle Wirksamkeit zuschreibt“ (Žižek 2001, 444), so bieten Rouvroy und Zuboff uns Ausblick auf eine Situation, in der der große Andere tatsächlich Existenz angenommen hat und sprachliche Aushandlungen angesichts der unmittelbaren Wirksamkeit algorithmischer Regulationen obsolet geworden sind. Indem sich die Kluft zwischen Welt und Realität schließt, gibt es in dieser Perspektive keine Schlupflöcher mehr, durch die Alterität sich Geltung verschaffen könnte.

[3] Rouvroy charakterisiert algorithmische Profile als „bypassing human interpretation“ (2013, 147); „[e]verything goes as if meaning making was not necessary anymore“ (ebd., 148). In diesem Sinne darf die *fuzziness* gewisser Algorithmen nicht verwechselt werden mit der Ambiguität des Symbolischen.

[4] Wenn Sprache dergestalt irreduziblen Anteil hat am Einbruch des Neuen in die Welt (vgl. Beinsteiner 2019b[2022]), erscheint es plausibel, dass ihre Überbrückung die Voraussetzungen dafür schafft, dass sich das Zukünftige (mit ausreichend Daten) ohne Weiteres aus dem Bisherigen extrapolieren lässt.

[5] Vgl. hingegen Chun (2011, 20ff.) oder Frabetti (2015, 44ff.) für Einwände.

4. Ausblick: Heterogenität der Algorithmen vs. Totalität des Big Other

Im Rahmen dieses Textes wurde die Namensgleichheit des psychoanalytischen großen Anderen und des algorithmischen Big Other als Anstoß genommen, diese beiden Konzeptionen zueinander ins Verhältnis zu setzen. In diesem Sinne habe ich Big Other lesbar zu machen versucht als eine algorithmische Implementierung des großen Anderen im Realen, die angesichts des Niedergangs symbolischer Wirksamkeit soziale Institutionen und sprachliche Aushandlungen als zentrale Momente des Politischen überbrückt. Ich denke nicht, dass diese totalitäre Perspektive mit Rouvroy oder Zuboff als Beschreibung des gesellschaftlichen *status quo* zu verstehen wäre, sondern mehr als das heuristische Sondieren eines (vielleicht nie zu erreichenden) Grenzwerts, in dem aktuelle Tendenzen konvergieren könnten, wenn sie sich konsequent weiterentfalten. Die dergestalt sich abzeichnende Dystopie eines jenseits von Alterität, Sprache und Institutionen die Totalität alles faktischen Geschehens regulierenden kybernetischen Systems steht in auffälligem Kontrast zur medien- und kulturwissenschaftlichen Algorithmenforschung der letzten Jahre, die vor allem die von inneren Antagonismen gezeichnete Inkohärenz des Algorithmischen (Crawford 2016), die fragilen Assemblagen menschlicher und nichtmenschlicher Akteure, die ihnen erst Wirkungsmacht verleihen (Neyland/Möllers 2017) oder die unvermeidliche Abgründigkeit ihrer Konfigurationen (Amoore 2020) in den Vordergrund stellt. Warum man dennoch die in der Verschiebung vom großen Anderen zu Big Other freigelegten Tendenzen nicht als irrelevant abtun sollte, möchte ich abschließend mit Hinweis auf drei weiterführende Gesichtspunkte begründen.

(1) Die Dystopie des Big Other impliziert nicht einfach ein Urteil über das Algorithmische per se, sondern ist im Zusammenhang einer spezifischen, kybernetisch-präemptiv verfahrenen Form von Rationalität zu verstehen, die in zunehmendem Maße die sozialen Imaginarien des Politischen kolonisiert (vgl. dazu etwa Nosthoff/Maschewski 2019). Verschiedene algorithmische Technologien (etwa das chinesische Sozialkreditsystem und diverse Blockchain-Anwendungen) treten explizit mit dem Anspruch an, bisherige soziale Institutionen zu ersetzen.[6]

(2) Žižek selbst hatte noch um die Jahrtausendwende vor den gravierenden Implikationen der Konvergenz verschiedener Medientechnologien in einem potentiellen informationstechnischen Monopol gewarnt:

Wenn im nächsten Jahrzehnt die Vielzahl von Kommunikationsmedien in nur einer Apparatur zusammengefasst werden, die die Merkmale eines interaktiven Computers, Fernsehers, Video- und Audiophons, des Video- und CD-Spielers vereint, und wenn es Microsoft wirklich gelingen kann, zum quasimonopolistischen Eigentümer dieses neuen Universalmediums zu werden, der nicht allein die Sprache dieses Mediums, sondern auch alle Bedingungen seiner Anwendung bestimmt, dann werden wir uns der absurden Situation nähern, in der ein einzelner, der öffentlichen Kontrolle entzogener Agent tatsächlich die auf Kommunikation ausgerichtete Grundstruktur

[6] Genau bei dieser Substitution politischer Aushandlung durch algorithmische Regulierung setzen auch Halpern et al. (2017) an mit ihrer in vielen Punkten höchst erhellenden Analyse und Kritik des *smartness mandate*, Lediglich das Postulat der Dezentralität scheint mir eher dem Legitimationsdiskurs der Smartness anzugehören als wirklich seiner Logik zu entsprechen (vgl. den nächsten Punkt).

unseres Lebens beherrscht und damit in gewisser Weise mächtiger ist als jede Regierung. (Žižek 2001, 493f.)

Die immense Reichweite, die algorithmischer Großinstanzen (insbesondere Alphabet oder Meta) zwei Jahrzehnte später einnehmen würden, war damals noch kaum absehbar.

(3) Insofern überrascht es, dass Žižek sich in jüngerer Vergangenheit eingereiht hat unter jene, die angesichts des pervasiven Vordringens vernetzter algorithmischer Technologien in verschiedenste lebensweltliche Bereiche Potentiale für Alterität nicht mehr jenseits des Digitalen, sondern *innerhalb* seiner verorten: Er zählt auf die Inkohärenz des digitalen großen Anderen bzw. einen „Vorgang, der sich innerhalb des Anderen selbst abspielt und aufdeckt, dass der Andere ‚gebarrt‘, von sich selbst getrennt, von einem Antagonismus gekennzeichnet ist; und ist der digitale große Andere nicht ebenso anfällig für seine eigenen Störungen und Inkonsistenzen?“ (2020, 211) Diese Imperfektion des digitalen großen Anderen, postuliert Žižek, eröffne „einen Raum für Subjektivität, sogar für subjektive Freiheit“ (2020, 211). Rouvroy hingegen sieht die Erhaltung eines körperlichen und sprachlichen *Jenseits* des Algorithmischen als Voraussetzung hierfür (vgl. 2013, 159f.).

Konjunktoren politischer Kybernetik; Netzwerkeffekte, die die Emergenz eines einheitlichen und umfassenden Systems befördern; sowie die Frage nach dem Bestehen von Räumen jenseits des Digitalen wären in diesem Sinne drei Faktoren, die es im Blick zu halten gälte, wenn es darum geht, zu ermitteln, inwieweit algorithmische Technologien künftig mit der Möglichkeit eines Zur-Geltung-Kommens von Alterität kompatibel bleiben werden.

Literatur

- Agamben, G. (2010) *Nacktheiten*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Amoore, L. (2020) *Cloud Ethics. Algorithms and the Attributes of Ourselves and Others*. Durham;London: Duke University Press.
- Angerer, M.-L. (2007) *Vom Begehren nach dem Affekt*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Angerer, M.-L. (2022) *Nichtbewusst. Affektive Kurzschlüsse zwischen Psyche und Maschine*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Beinsteiner, A. (2019a) Cyborg agency. The technological self-production of the (post-)human and the anti-hermeneutic trajectory I. In: Mellor, D.; Müller, C.J. (eds.) *Utopia Inverted: Günther Anders, Technology and the Social*. Themenheft von *Thesis 11* 153(1): 113-133.
- Beinsteiner, A. (2019b[2022]) Das Handeln der Dinge und die Vorgängigkeit der Zugänglichkeit: Überlegungen zur Differenz von Bewirken und Entbergen im Anschluss an Arendt, Heidegger und Latour. In: Takemitsu Morikawa, T.; Dries, C. (eds.) *Handeln = Herstellen? Unterwegs zu einem postpoietischen Paradigma in den Sozialwissenschaften*. Themenheft von *Sociologia Internationalis* (57): 11-38.
- Beinsteiner, A. (2019c) Ist der Posthumanismus ein Humanismus? In: Mersch, D./ Krtilova, K. (eds.) *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie 2019: Praxis und Medialität*: 203-213.
- Bourriaud, N. (2006) *Relational Aesthetics*. In: Bishop, C. (ed.) *Participation*. Whitechapel/Cambridge/London: MIT Press.

- Chun, W. H. K. (2011) *Programmed Visions. Software and Memory*. Cambridge/London: MIT Press.
- Crawford, K. (2016) Can Algorithms be Antagonistic? Ten Scenes from Life in Calculated Publics. In: *Science, Technology, & Human Values* 41(1): 77-92.
- Frabetti, F. (2015) *Software Theory. A Cultural and Philosophical Study*. London/New York: Rowman & Littlefield.
- Galloway, A. R. (2004) *Protocol. How Control Exists after Decentralization*. Cambridge/London: MIT Press.
- Halpern, O.; Mitchell, R; Geoghegan, B. D. (2017) The Smartness Mandate: Notes toward a Critique. In: *Grey Room* 68(Summer): 107-129.
- Hayles, N. K. (2005) *My Mother was a Computer. Digital Subjects and Literary Texts*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Neyland, D.; Möllers, N. (2017) Algorithmic IF ... THEN rules and the conditions and consequences of power. In: *Information, Communication & Society* 20(1): 45-62.
- Nosthoff, A.-V.; Maschewski, F. (2019) „We have to Coordinate the Flow“ oder: Die Sozialphysik des Anstoßes. Zum Steuerungs- und Regelungsdenken neokybernetischer Politiken. In: Friedrich, A. et al. (eds.) *Steuern und Regeln. Jahrbuch Technikphilosophie* 2019.
- Rouvroy, A. (2013) The end(s) of critique. Data behaviourism versus due process. In: Hildebrandt, M.; de Vries, K. (eds.) *Privacy, Due Process and the Computational Turn. The philosophy of law meets the philosophy of technology*. Abingdon/New York: Routledge.
- Warnsholdt, L. (2021) „Wie ist Geschichte a priori möglich?“ Algorithmische Vorhersage und die Aufgabe der Kritik, In: Herder, J; Maschewski, F.; Nosthoff, A.-V. (eds) *Futures of Critique. Theorising Governmentality and Power in the Digital Age*. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 14(2): 6-18.
- Žižek, S. (2001) *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2008) *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Žižek, S. (2020) *Der Exzess der Leere. Ökonomisch-philosophische Notizen zu Sexualität und Kapital*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Zuboff, S. (2015) Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. In: *Journal of Information Technology* 30: 75-89.

Reziprozität und das alteritäre Dritte – über die wechselseitigen Verflechtungen von PageRank und sozialen Medien

Reciprocity and the Alteritarian Third: Towards the Interweavings of PageRank and Social Media

Christian Schulz

Abstract

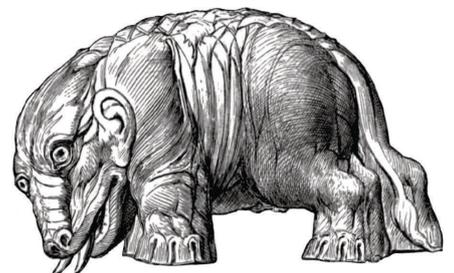
Google's PageRank algorithm plays a crucial role for the infrastructures of social media platforms. With citation analysis and link topology, it not only combines two central principles from network analysis. Rather, as this paper will show, already on the technological implementation level of PageRank, a principle of reciprocity plays a central role, which is always to be thought of as two-sided and essential for the production of sociality, as it is known, for example, from gift theory. Based on this, the reciprocal interweavings of this algorithm with a simultaneously establishing blogosphere will be examined, which equally forms the hinge for an algorithmization of social media beginning in 2009. Finally, the theoretical significance of these interconnections for contemporary social media platforms and their modes of operation will be demonstrated.

Keywords, dt.: PageRank, soziale Medien, Reziprozität, Blogs, Plattformen

Keywords, engl.: PageRank, Social Media, Reciprocity, Blogs, Platforms

Christian Schulz is a research associate at the collaborative research center TRR 318 „Constructing Explainability” and a member of the Digital Humanities team at the department of media studies at Paderborn University. His research interests are social media and its media theories, data practices, theories of the subject and digital photography. He recently completed his dissertation, in which he takes the introduction of the Like button as a starting point for developing a theory of social media from a media historical perspective.

E-Mail: christian.schulz@upb.de



Einleitung

Für die Infrastrukturen sozialer Medien(-plattformen) spielt Googles 1998 eingeführter PageRank-Algorithmus eine entscheidende Rolle. Dieser revolutionierte die Suche im Internet breitenwirksam, da fortan neben der Anzahl der Links, die eine Webseite auf sich vereinen konnte, auch der Status der verlinkenden Seiten in das Ranking miteinbezogen wurde. Der PageRank kombiniert mit der Zitationsanalyse und der Linktopologie nicht nur zwei zentrale Prinzipien aus der Netzwerkanalyse. Vielmehr, so möchte dieser Beitrag zeigen, spielt ein immer zweiseitig zu denkendes und für die Herstellung von Sozialität wesentliches Prinzip der Reziprozität, wie es etwa aus der Gabe-Theorie (Mauss 1968) bekannt ist, bereits auf der technologischen Implementierungsebene des PageRanks eine zentrale Rolle. Dies ist in der Forschung zum PageRank bisher lediglich angedeutet oder sogar negiert worden, wie zwei zentrale Positionen verdeutlichen: Zum einen deutet Rieder eine solch reziproke Verflechtung an, wenn er schreibt, dass die tieferliegenden Aspekte einer dem PageRank zugrundeliegenden Soziometrie nicht weiter reflektiert würden, er sich stattdessen aber vornehmlich den ökonomischen Aspekten zuwendet (2020, 279). Zum anderen verkennt Cardon explizit ein solch in der Soziometrie bereits angelegtes Prinzip von zweiseitiger Reziprozität und kann daher auch keinen direkten Zusammenhang von Suchmaschinenalgorithmen und Algorithmen von sozialen Medienplattformen herstellen (2013, 67). In solchen Positionierungen geraten die wechselseitigen Verflechtungen der Infrastrukturen eines „vernetzten Prestiges“ (Halavais 2008), die nicht nur den PageRank, sondern auch soziale Medien wie Blogs kennzeichnen, folglich nicht in den Blick. Um die konstitutive Bedeutung von Reziprozität für diese Infrastrukturen herauszustellen, gliedert sich der Beitrag in drei Teile: Zunächst wird gezeigt, dass das soziale Prinzip der zweiseitigen Reziprozität bereits in zentralen Grundpfeilern der dem PageRank zugrunde liegenden Verfahren eine entscheidende Rolle spielt. Anschließend werden die wechselseitigen Verflechtungen des PageRanks mit einer sich zugleich etablierenden Blogosphäre herausgestellt. Denn diese diene nicht nur der Informationsfilterung wie der PageRank, sondern auch als zentrales Scharnier zur Algorithmisierung sozialer Medien. Schließlich wird auf die theoretische Bedeutung dieser Verflechtung für die zeitgenössischen sozialen Medienplattformen verwiesen und damit ein Beitrag zur Mediengeschichte von algorithmisierten Feeds geleistet.[1]

Soziometrie und PageRank

Der zentrale Grundpfeiler des PageRanks, die Zitationsanalyse, knüpft an die Soziometrie an, im Rahmen derer mit Soziogrammen frühe Formen von Netzwerkvisualisierungen entwickelt wurden, die ab den 1950er und -60er-Jahren auch in Form von Graphen dargestellt wurden und die im Kontext von Suchmaschinen die Struktur der Verweise zwischen den Dokumenten im WWW sichtbar machen.[2] Im Rahmen solch sozialer Netzwerkanalysen ging es in erster Linie darum, die soziale Struktur als Ganzes sowie die Einzellelemente des Netzwerkes nicht losgelöst voneinander zu betrachten (Moreno 1934, Ivi). Es sollten in Form von Soziogrammen also sowohl die Strukturen von bestimmten Gruppen als auch die Beziehungen zwischen den ver-

[1] Siehe für weitere Aspekte dieser Mediengeschichte auch: Schulz, C.; Allekotte, A.-K. (2022) *Fluide Medialität oder mediale Fluidität? Eine kurze Geschichte des Social-Media-Feeds*. In: Dreckmann K.; Meis, V. (eds.) *Fluide Mediale. Medialität, Materialität und Medienästhetik des Fluiden*. Berlin: de Gruyter.

[2] Zur frühen Graphentheorie siehe König, D. (1936) *Theorie der endlichen und unendlichen Graphen. Kombinatorische Topologie der Streckenkomplexe*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft; zur Urszene der Graphentheorie siehe Velminski, W. (2009) *Leonhard Euler. Die Geburt der Graphentheorie*. Berlin: Kadmos.

schiedenen Individuen innerhalb der Gruppen sichtbar gemacht werden, weshalb in diesem Beziehungsgeflecht zwischen Menschen, und damit letztlich im Sozialen, auch eine der zentralen Triebfedern hinter den Verfahren des PageRanks liegt. Dem Sozialen wird bei Moreno explizit eine größere Wirkmächtigkeit als dem Messbaren zugeschrieben (1996, 385). Als „kleinste soziale Einheit“ dieses bei Moreno „soziometrische Matrix“ genannten Netzwerks kann die Dyade, also eine wechselseitige Relation zwischen zwei (sozialen) Entitäten, bezeichnet werden, die entweder durch Anziehung oder Abstoßung geprägt ist (ebd., 105). Diese gehört in Form der Intersubjektivität zu den „primären Strukturen“ jeder Form von Gemeinschaft; ja sie ist nach Moreno sogar deren wichtigster Faktor, denn er schreibt:

Die unmittelbare Kommunikation von Mensch zu Mensch ist die einflußreichste Kommunikationsform. [...] Das wachsende Gebiet zwischenmenschlicher Kommunikation fußt auf soziometrischen Prinzipien. [...] Der offenbar inkonsequente Charakter unmittelbarer Beziehungen zwischen einzelnen Individuen hat eine mächtige Fernwirkung auf weit voneinander entfernte Individuen. Er beeinflusst ihr Benehmen [...]. Stars und Schlüsselpersonen, die auch Meinungsführer genannt werden, wirken wie Katalysatoren und Fermente innerhalb der zwischenmenschlichen Kommunikationsnetzwerke. (ebd., 397f.)

Interessant an dieser Passage ist erstens, dass Moreno, obgleich er den unmittelbaren Charakter der zwischenmenschlichen Kommunikation betont, implizit bereits eine systemische Reziprozitätsform mitdenkt, denn die Fernwirkung einer Botschaft innerhalb von weit voneinander entfernten Individuen muss natürlich auch und gerade im Netzwerk medial verlinkt sein. Zweitens ist damit auf etwas verwiesen, was am Anfang jeglicher Form von Vergesellschaftung steht und das Simmel als „soziologische Urform“ (Bröckling 2010, 166) beschrieben hat:

Wo drei Elemente A, B, C eine Gemeinschaft bilden, kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die z. B. zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen. [...] Punkte an denen jene [d.h. die Punkte A und B, Anm. C. S.] keine unmittelbare Berührung finden können, werden durch das dritte Element, das jedem eine andre Seite zukehrt [...], in Wechselwirkung gesetzt. (Simmel 1992, 114)

Das heißt, entscheidend für das Soziale ist der im Übergang von der Dyade zur Triade liegende Aspekt des Hinzutretens eines alteritären Dritten, der hier gleichermaßen als objekthaft wie für die Relation konstitutiv zu denken ist, und dem gerade deshalb mitnichten der Status als sozialer Akteur abgesprochen werden darf (Lindemann 2006, 131). Auch heißt dies nicht, dass diese Beziehungen nicht mehr als reziprok bezeichnet werden können, denn sie werden zwar einerseits durch dieses dritte, alteritäre Element erst geknüpft, was im Kontext des World Wide Webs den Hyperlinks zwischen den

verbundenen Punkten im Netzwerk entspricht und womit dieser Dritte selbstverständlich einen anderen ontologischen Status als A und B hat, weshalb er ja gerade als alteritär beschrieben werden kann. Andererseits bedarf es dieser alteritären Elemente, also der Links, um ganz konkret auch eine Beschreibung von solchen vermittelten Reziprozitätsverhältnissen im Sinne von Morenos Skalierungsanspruch zwischen dem Ganzen und den einzelnen Netzwerkelementen zu ermöglichen. Somit ist Reziprozität infolge eines alteritären Dritten immer als über die direkte intersubjektive Ebene hinausgehend und systemisch eingebettet zu denken.

Wenn also das alteritäre Dritte entscheidend ist für das Soziale, so kann als Paradebeispiel für solch eine systemisch eingebettete Reziprozität der von Malinowski Anfang des 20. Jahrhunderts intensiv beforschte Kula-Ring der Trobriander*innen gelten. Auch bei Gabe-Praktiken handelt es sich zunächst um einen reziproken sozialen Imperativ in Form von Gabe und Gegengabe (Malinowski 2001). Allerdings ist dieser in ein System eingebettet, in der die Halsketten und Muscheln zwischen den verschiedenen Stämmen und Inseln in nur eine Richtung getauscht werden, es also zum einen in der Regel nicht zu einer unmittelbaren oder direkten Gegengabe kommt, womit (zeitweise) auch Asymmetrien entstehen, die entsprechendes Vertrauen auf der gebenden Seite voraussetzen und damit auch als konstitutiv für eine systemische Reziprozität gelten können, die sich mithilfe des alteritären Dritten entspinnt. Zum anderen gelingt nur so sowohl eine zeitliche als auch räumliche Ausdehnung des sozialen Netzwerkes, denn logischerweise wären Netzwerke, die auf diesem unmittelbaren Reziprozitätsprinzip basieren würden, räumlich sehr begrenzt und würden damit eher überschaubaren Gemeinschaften als sozialen Netzwerken entsprechen. Genau in dieser zeitlich-räumlichen Ausdehnung der „intersubjektiven Raumzeit“ (Munn 1986, 9ff.) liegen Formen der Hierarchisierung oder Asymmetrien begründet, denn nicht jede Partei kann eine Gabe im angemessenen Zeitraum erwidern und nicht jede Partei erringt im Kula-Tausch immer Gegenstände vom selben Wert, was wiederum Konsequenzen hinsichtlich des Ansehens bei den anderen Parteien hat. Genau hierauf basieren die Prinzipien der Reputation und des Prestiges, worauf Moreno mit dem Begriff der „Meinungsführer“ abhebt, die eine Vielzahl „anziehender“ Verbindungen auf sich vereinen, was zudem verdeutlicht, dass in der Soziometrie der deskriptive Aspekt immer mit dem evaluativen Aspekt einhergeht.

Diese Möglichkeit der Identifizierung von „Meinungsführern“ ist es dann auch, die die Soziometrie für den PageRank relevant gemacht hat, denn letztlich geht es bei solchen Netzwerkanalysen darum, die prestigeträchtigen Akteur*innen zu identifizieren. Also genau solche, die eine Vielzahl von sozialen Beziehungen aufweisen und dementsprechend Knotenpunkte mit entsprechendem Prestige darstellen. Diese Akteur*innen haben nicht nur eine Machtposition inne, sondern besetzen häufig auch Schlüsselpositionen zwischen bisher nicht verbundenen Akteur*innen, die quasi eine Brückenfunktion erfüllen, was sie besonders einflussreich erscheinen lässt. Insofern muss auch die wissenschaftliche Zitationsanalyse, bei der es in ganz ähnlicher Weise darum geht, die meistzitierten Autor*innen herauszufiltern und die als zentraler Faktor des Algorithmus in den beiden Patenten angeführt wird (Page 2001; 2004), als Spielform der Soziometrie betrachtet werden. Obgleich die Vorläufer solcher Verweissysteme wie der Zitationsanalyse bis weit vor die Zeit der elektronischen Datenverarbeitung zurückreichen.[3]

[3] Siehe für einen Überblick auch Mayer, K. (2009) Zur Soziometrie der Suchmaschinen. Ein Überblick der Methodik. In: Becker, K.; Stalder, F. (eds.) *Deep Search. Politik des Suchens jenseits von Google*, Innsbruck: Studien Verlag.

Während frühere Suchmaschinen-Rankings ausschließlich die Anzahl der Links in ihre Bewertung miteinfließen ließen, wird mit dem PageRank erstmals prominent der Status der jeweiligen verlinkenden Seiten in das Ranking miteinbezogen. Nicht nur die enorme Popularität, und damit der Monopolstatus von Google, lassen sich durch die effektive Anwendung dieser linktopologischen Verfahren zur Sichtbarmachung und Erzeugung von vernetztem Prestige erklären, auch hat dies ganz konkrete Auswirkungen auf die weitere Entwicklung des WWW und insbesondere die Vorläufer sozialer Medienplattformen.

Blogs und Reziprozität

Insofern überrascht es nicht, dass sich das aus der kleinsten sozialen Einheit, der Dyade, abgeleitete Prinzip der Reziprozität auch schon in den damals führenden sozialen Medien, den Blogs, finden lässt. Die in der Blogosphäre mittels vorgefertigter Skripte auf den Vorlagen von Portalen wie *Blogger* oder *LiveJournal* existierende Trackback-Funktion zeugt hiervon. Der Trackback automatisiert gewissermaßen einen Verweis von Blogger*in A auf Blogger*in B, der bei Veröffentlichung des Beitrages durch Blogger*in A nun auch auf dem Blog von Blogger*in B als Referenz angezeigt wird, womit die Unidirektionalität des Verweises aufgehoben und ein Linkprinzip etabliert wird, das der besseren Vernetzung der Blogger*innen untereinander dient. Die Ende September 2002 eingeführte Pingback-Funktion automatisiert dieses Verfahren dann nahezu vollständig, das heißt der verlinkte Blog innerhalb eines Beitrags wird automatisch bei Erwähnung benachrichtigt und ein Link auch auf ebendiesen gesetzt, sofern die Pingback-Funktion aktiviert wurde (Wesley 2018). Dieses auf der sozialen Logik der Reziprozität basierende Verfahren führte zu einer enormen Potenzierung der Verlinkungen von Blogger*innen untereinander und damit neuen Netzwerkbildungen (Hickson 2002).

Doch damit nicht genug der Verflechtungen zur Blogosphäre: Die kurz nach Einführung der Pingback-Funktion im November 2002 gegründete Blog-Suchmaschine *Technorati* machte sich das PageRank-Prinzip zu eigen. Für jeden verzeichneten Blog wurde mittels des *Technorati* zugrunde liegenden Suchalgorithmus die Anzahl von Links, die auf diesen (u. a. mittels der Track- und Pingback-Funktionen) verwiesen, gezählt und infolgedessen eine entsprechende Relevanz des Blogs ermittelt. Das heißt, es war wie beim frühen PageRank-Algorithmus weniger ausschlaggebend, auf welche Seiten der jeweilige verzeichnete Blog verlinkte, sondern viel entscheidender, wie viele Links von anderen Blogs dieser erhalten hatte. 2007 glich *Technorati* seinen Algorithmus gar noch mehr Googles PageRank-Algorithmus an, da nun auch der Status der verlinkenden Blogs miteinbezogen wurde.

Deshalb ist es nur folgerichtig, von einer sich im Zuge dieser Einführung des PageRanks entfaltenden wechselseitigen Ausgestaltung mit den sozialen Medien der damaligen Zeit, ebenjenen Blogs, zu sprechen, denn schließlich war der Zweck dieser ein ganz ähnlicher: „Bloggning responds to the problem of finding what one wants by offering something like a relationship, a connection.“ (Dean 2010, 44) Die auf Vertrauen basierende Nutzer*innenhandlung des Verlinkens, die das Bloggen in gewisser Weise kennzeichnet, wird mit dem PageRank automatisiert und in die Bewertungsschemata des

Algorithmus integriert. Das heißt, gerade deshalb, weil Google sich mit dem PageRank das Mapping sozialen Handelns, und damit das dyadische Prinzip (als kleinste soziale Einheit) zunutze macht und gewissermaßen technisch institutionalisiert, kann überhaupt erst so etwas wie eine Hierarchie entstehen. Die für die Herausbildung solch einer Infrastruktur konstitutiven Wechselwirkungen zwischen Praktiken der Empfehlung durch Blogger*innen und an Algorithmen delegierte Zuschreibungen von vernetztem Prestige zeigen nicht nur, dass die Geschichten von Suchmaschinen und sozialen Medien enger miteinander verknüpft sind als gemeinhin angenommen wird und nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Vielmehr tariert sich in genau dieser Gemengelage von formaler Semantik und sozialer Bedeutung auch das Verhältnis von sozialen und ökonomischen Logiken neu aus, denn Google inkorporiert mit dem PageRank und dessen quantitativ-qualitativen Dimensionen gewissermaßen beide, weshalb dann etwa auch Zuboff genau hier den Kipppunkt markiert, an dem das Web vollends zur Triebfeder eines „Überwachungskapitalismus“ wird (2018, 85ff.). Unabhängig der Kontroversen um diese These (z. B. Doctorow 2020) ist es jedenfalls nicht verwunderlich, dass Google zum Beispiel 2003 den 1999 gegründeten Blogging-Dienst *Blogger* aufkaufte und ab 2005 via *AdSense* die Kommerzialisierung der Blogosphäre nochmals forcierte.

Nichtsdestotrotz ist mit der technischen Implementierung des Mappings von Reziprozitätsverhältnissen in (sozialen) Graphen und einer daraus folgenden Reputationslogik auf grundlegende Entscheidungen hinsichtlich der technischen Basisarchitektur des WWW verwiesen, denn Google macht sich diese, dem Hyperlink als alteritärem Dritten zwar prinzipiell inhärente, Reziprozitätslogik zunutze. Gleichwohl ist es wichtig zu betonen, dass rein technisch der Hyperlink an sich nicht reziprok implementiert worden ist, wie ein Blick auf die Geschichte des WWW zeigt. In erster Linie ermöglicht der Hyperlink als basales Element, zunächst einmal Verbindungen zwischen verschiedenen Ressourcen des Webs, wie etwa Webseiten, herzustellen (Helmond 2018, 234). In den Vorläufern des WWW waren diese Verbindungen bezeichnenderweise aber als „zweiseitig“ oder eben (direkt) reziprok konzipiert, wie ein genauer Blick auf berühmte Vorläufer des Webs zeigt: Von Paul Otlets *Mundaneum* (Wright 2014), über das auf Bushs Memex-Konzept basierende *NLS-System* (oder auch oN-Line System genannt) aus den 1960er-Jahren von Douglas Engelbart (Markoff 1999), bis hin zu dem ungefähr zeitgleich gestarteten und ebenfalls auf das Memex-Paper rekurrierende *Xanadu-Projekt* von Ted Nelson (Nelson 1999), waren ausdrücklich alle Web-Vorläufer als „two-dimensional“ konzipiert beziehungsweise durch „two-way-links“ gekennzeichnet (Barnet 2018, 220). Das heißt, wenn ein solcher Link angeklickt wird, wird der jeweilige originäre Content einerseits, ganz im Sinne der Trackbacks bei Blogs, auf beiden Seiten sichtbar. Andererseits kann dies aber auch heißen, dass der Inhalt auf allen im jeweiligen Dokument verlinkten Seiten sichtbar wird (Nelson 2009, 68). Und auch Berners-Lee hatte ursprünglich angedacht, das Netz auf Basis dieser bidirektionalen Hyperlinks zu konstruieren. Allerdings sind diese zweiseitigen oder direkt reziproken Hyperlinks nie in die technische Basisarchitektur des WWW implementiert worden, denn wie sich herausstellte, skalierte das Netz weitaus schneller mit monodirektionalen Links (Helmond 2018, 235). Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund interessant, dass Berners-Lee Hyperlinks zwar Empfehlungsleistungen attestiert, diese sollten dann aber bei der Implemen-

tierung von monodirektionalen Links in die Netzarchitektur keine Rolle mehr spielen, da es lediglich, so Berners-Lee, um die Referenz ginge (1997).

Die Frage allerdings, ob sich Links in alltäglichen Netzpraktiken wirklich so scharf von Empfehlungsleistungen trennen lassen, wie es Berners-Lee damals vorgeschwebt hat, darf nicht nur mit Blick auf die auf Vertrauen basierenden Blogging-Praktiken und die hier in Kürze ausgebreitete Geschichte des PageRanks mehr als bezweifelt werden. Denn schließlich formuliert Google selbst einen einfachen Link von Seite A auf Seite B als Votum, wie sich bei Jon Kleinberg, einer weiteren Referenz in den PageRank-Patenten, nachlesen lässt. Dort heißt es: „Hyperlinks encode a considerable amount of latent human judgment, and we claim that this type of judgment is precisely what is needed to formulate a notion of authority“ (Kleinberg 1999, 605). Diese Definition zeigt, dass Hyperlinks potentiell immer eine Dimension sozialen Handelns wie auch einer latenten Bewertung enthalten, die sowohl bei Googles PageRank als auch bei den automatisierten Track- und Pingbacks im Kontext der Blogosphäre eine konstitutive Rolle einnehmen. Das Prinzip der unmittelbaren Reziprozität wurde in Form automatisierter Track- und Pingbacks technisch also ganz konkret in die Blogosphäre implementiert und hat hierbei zu einer Potenzierung von Netzwerkbildungen unter Blogger*innen geführt. Damit ließe sich entgegen sämtlicher Postulate von vermeintlich Naturgesetzen folgenden „power laws“ (Barabási 2002) auch die Frage nach einer ebenso vermeintlich langsamen Skalierbarkeit von reziproken Links noch einmal neu stellen.

Bei Google hingegen liegen die Dinge etwas vertrackter: Zwar basiert der PageRank, wie gezeigt wurde, maßgeblich auf der Zuschreibung von sozialem Handeln, weshalb auch Reziprozität eine zentrale Rolle für den Algorithmus spielt. Allerdings sind diese an den alteritären Dritten gekoppelten Reziprozitäten in das System des „authority rank“ eingebunden und insofern also nicht als unmittelbar zu bezeichnen wie etwa die automatisierten Track- und Pingbacks. Dennoch: Ohne Incoming Links, und damit eine zumindest zeitweise anhaltende Asymmetrie, funktioniert auch dieses System nicht. Entscheidend ist hier der Aspekt der „latenten Bewertung“, der innerhalb des PageRank eine zentrale Rolle einnimmt. Dieses latente Votum, das eben eine Seite auf eine andere Seite verlinkt, muss genau genommen aber nicht unbedingt ein Votum sein. Zentraler ist vielmehr, dass Google aus diesen Verlinkungspraktiken Bewertungen macht, die insofern auch präskriptiv sind, weil sie auf das Netzwerk zurückwirken und somit ganz konkret soziales Handeln der Nutzer*innen anleiten. In diesem Sinne schreibt Google eine daraus resultierende Autorität den entsprechenden Seiten also erst zu, was zunächst auf eine Klassifizierung zwischen ‚natürlichen‘ und ‚unnatürlichen‘ Links hinausläuft. Nichtsdestotrotz bleibt hierbei eine Vagheit hinsichtlich der Qualität bestehen, denn letztlich imitiert Google nur die Urteile menschlicher Akteur*innen, da dieses durch den PageRank gestiftete Ordnungssystem nicht auf Bedeutung, sondern auf Statistik und Graphen beruht. Dies zeigt einerseits, dass eben auch der PageRank nur eine Annäherung an (soziale) Tatsachen beziehungsweise so etwas wie ‚Realität‘ darstellt und ihm vielmehr eine konstitutive Rolle bei der Herstellung einer ebensolchen zugeschrieben werden muss. Insofern ist er dann auch alles andere als neutral oder gar Ausdruck einer „mechanischen Objektivität“ (Daston/Galison 2007), wie dies Google zuweilen selbst postuliert hat.[4] Andererseits wird genau über diese Vagheit auf semantischer Ebene, die in gewisser Weise ein

[4] Siehe etwa die archivierten unternehmensbezogenen Informationen von 2010 zur Google Technologie; online: http://www.netzmedium.de/google-komplex/archiv/2.1_Unternehmensbezogene_Informationen.pdf (zuletzt abgerufen am 12.11.22).

Defizit hinsichtlich der qualitativen Konnotation der Links darstellt, auch versucht, Einfluss auf den Algorithmus und dessen Bewertungen zu nehmen, was dann bezeichnenderweise zuallererst über die soziale Dimension und das Prinzip der Reziprozität funktioniert hat (Gnanapragasam 2014). Hier sind insbesondere Linkfarmen, Linkbaiting und Linktausch/Linkhandel zu nennen. Sind im Rahmen des Linkbaitings verschiedene Content-Elemente wie Bilder, Videos oder besonders reißerische Überschriften zu nennen, die andere Nutzer*innen dazu animieren sollen, einen bestimmten Link zu setzen, wird über den Linktausch/Linkhandel zwischen zwei Webseiten vereinbart, dass man sich gegenseitig verlinkt, um so einen höheren PageRank zu erzielen, was unter Umständen auch gegen Geld erfolgt (Röhle 2010, 129). Hier zeichnet sich schon eine Parallele zur Funktionsweise von gegenwärtigen auf Algorithmen basierenden sozialen Medienplattformen wie Facebook, Instagram und Twitter ab, wo sich ganz ähnliche Versuche der Einflussnahme auf den Algorithmus unter anderem via Like- und Follower*innen-Zukäufen ausmachen lassen. Was bedeuten die herausgestellten unmittelbaren oder systemischen Reziprozitätsebenen nun theoretisch für soziale Medienplattformen?

Reziprozität als Organisationsprinzip sozialer Medienplattformen

Auf einer theoretischen Ebene markiert der PageRank also zunächst eine Unterscheidung in eine direkte und eine generalisierte Reziprozitätsform, wobei letztere hierbei eine Ausdehnung von unmittelbar erfahrener direkter Reziprozität, als auch die zeitlich-räumliche Ausdehnung solcher Prozesse meint (Stegbauer 2011, 67ff.). In genau diesem durch die Algorithmisierung induzierten Moment der Ausdehnung von „intersubjektiver Raumzeit“ (Munn 1986, 9ff.) liegen dann aber auch Asymmetrien und ein entsprechendes Prestige begründet, das sich Google gewissermaßen zunutze macht. Abstrakter ist mit der Implementierung einer solch generalisierten oder systemisch eingebundenen Reziprozität aber auch das Zusammenfallen von Formen der vertikalen und horizontalen Reziprozität, wie sie Popitz beschrieben hat, angezeigt (2010). Demnach sind kleine und überschaubare Gemeinschaften durch eine vertikale Reziprozität gekennzeichnet, das heißt durch Top-Down-Verhältnisse, die durch Anführer*innen repräsentiert werden (ebd., 144). Demgegenüber ist die horizontale Reziprozität charakteristisch für Gesellschaften, die über institutionalisierte, das heißt politische oder rechtliche Instanzen verfügen und als deren Idealtypus der (Waren-)Tausch bezeichnet wird (ebd.). Obgleich diese Unterscheidung, wie Popitz selbst anmerkt, recht schematisch ist und sich beide Reziprozitätsformen nicht ausschließen, sondern vielmehr wechselseitig bedingen, so ist dieser Verweis für soziale Medienplattformen dennoch hilfreich, weil sich genau in einer solchen Perspektivierung zeigt, wie im durch den PageRank gesetzten Organisationsprinzip der Reziprozität infrastrukturelle Bedingungen und kooperative Praktiken zusammenwirken und dieses eben nicht auf eine der beiden Ebenen, vertikale oder horizontale sprich top-down oder bottom-up, reduziert werden kann. Ebendiesen Punkt markiert die Einführung des PageRanks, indem das hinter dem Algorithmus stehende System des vernetzten Prestiges gewissermaßen im Sinne eines „archive of algorithmique techni-

ques“ (Rieder 2020) nach und nach institutionalisiert wird und sich gerade durch das hinter diesen Verfahren liegende soziale Prinzip der zweiseitigen Reziprozität, das durch das alteritäre Dritte systemisch wird, bis in die Infrastrukturen sozialer Medienplattformen einschreiben kann.[5] Ein hinter den für die Feeds zuständigen Algorithmen stehender Social Graph im unsichtbaren Backend, der vereinfacht gesagt, und wie die gemeinsamen Bezugspunkte auf die Soziometrie zeigen, bereits hinter Googles PageRank steht, sowie die sich im User*innen-Interface manifestierenden Prinzipien des ‚Befreundens‘ (als direkte Reziprozitätsform) oder ‚Folgens‘ (als generalisierte Reziprozitätsform) sowie Mischformen beider Reziprozitäten, die sich unter anderem aus den Privatsphäreinstellungen ergeben (etwa bei einem privaten Instagram- oder Twitter-Konto) zeugen letztlich von genau diesem Organisationsprinzip, wie es sich im Kontext des Social Web bis zum PageRank zurückverfolgen lässt.[6] Damit zeigt sich nicht nur, dass die Geschichte von Suchmaschinen und insbesondere Googles PageRank von jeher mit sozialen Medienplattformen, wie sie seit der Implementierung von Facebooks algorithmisiertem News Feed 2009 nach und nach auf den Plan traten, verbunden sind. Deutlich wird so, dass einerseits die hinter den großen Plattformen stehenden Algorithmen auf dieselben soziotechnischen Grundprinzipien zurückgreifen. Andererseits zeigt sich, dass das Soziale als maßgeblicher Treiber dieser Entwicklung nicht dem Algorithmischen gegenübergestellt werden kann, sondern vielmehr als konstitutiver Teil dieser sich prozessual verfertigen algorithmischen Infrastruktur betrachtet werden muss. Algorithmen sind folglich immer auch auf ihre komplementären Nah- und Fluchtpunkte des vermeintlich Anderen hin zu befragen.

Literatur

- Barabási, A.-L. (2002) *Linked: How Everything is Connected to Everything Else and What It Means for Business, Science and Everyday Life*. New York: Perseus.
- Barnet, B. (2018) Hypertext before the Web – or What the Web Could Have Been. In: Milligan, I.; Brügger, N. (eds.): *The SAGE Handbook of Web History*. London: Sage.
- Berners-Lee, T. (1997) Links and Law. In: *W3C Up to Design Issues*. www.w3.org/DesignIssues/LinkLaw.html (01/04/1997)
- Bröckling, U. (2010) Gesellschaft beginnt mit Drei. Eine soziologische Triadologie. In: Bedorf, T.; Fischer, J.; Lindemann, G. (eds.): *Theorien des Dritten*. Paderborn: Fink.
- Cardon, D. (2013) Dans L'Esprit du PageRank. Une enquête sur l'algorithme de Google. In: *Réseaux* 177(1/2013): 63-95.
- Daston, L.; Galison, P. (2007) *Objektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dean, J. (2010) *Blog Theory. Feedback and Capture in the Circuits of Drive*. Cambridge: Polity Press.
- Doctorow, C. (2020) *How to Destroy Surveillance Capitalism*. New York: Stonesong.
- Gnanapragasam, D. (2014) CS 224W: Spamming PageRank-like Networks. In: *Stanford Network Analysis Project*. <http://snap.stanford.edu/class/cs224w-2014/projects2014/cs224w-85-final.pdf>

[5] Einen interessanten Verweis in diesem Zusammenhang stellen die Überlegungen von Waldenfels zur Frage des Verhältnisses von der Figur des Dritten und der Figur des Anderen dar, die hier mit der Figur des alteritären Dritten etwas nonchalant übergangen wurde, aber gerade mit Blick auf die algorithmisierten Feeds sozialer Medienplattformen interessante Anknüpfungspunkte verspricht, denn Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang auch vom „Gleichsetzen des Nichtgleichen“ (2012, 68) durch das Dritte, was insbesondere hinsichtlich einer dort vorherrschenden Kategorisierungslogik (Homophilie) noch mal einer genaueren Betrachtung wert wäre.

[6] Damit soll keineswegs gesagt werden, dass sich der PageRank rein technologisch nicht vom Facebooks News Feed-Algorithmus unterscheidet, sondern lediglich das hinter beiden Verfahren stehende soziale Prinzip der Reziprozität betont werden. Ausführlicher ist diese Geschichte der Verflechtung dargestellt in meiner im April 2022 an der Universität Paderborn eingereichten Dissertationsschrift *Infrastrukturen der Anerkennung. Eine Theorie sozialer Medienplattformen*.

- Halavais, A. (2008) The Hyperlink as Organizing Principle. In: Turow, J.; Tsui, L. (eds.) *The hyperlinked society. Questioning connections in the digital age*. Michigan: University of Michigan Press.
- Helmond, A. (2018) A Historiography of the Hyperlink: Periodizing the Web Through the Changing Role of the Hyperlink. In: Milligan, I.; Brügger, N. (eds.) *The Sage Handbook of Web History*. London: Sage.
- Hickson, I. (2002) Whitepaper: Pingback vs Trackback. In: *Hixie's Natural Log*. <http://ln.hixie.ch/?start=1033171507> (28/09/2002)
- Kleinberg, J. (1999) Authoritative sources in a hyperlinked environment. In: *Journal of the ACM* 46(5): 604–632.
- König, D. (1936) *Theorie der endlichen und unendlichen Graphen. Kombinatorische Topologie der Streckenkomplexe*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Lindemann, G. (2006) Die dritte Person – das konstitutive Minimum der Sozialtheorie. In: Krüger, H-P.; Lindemann, G. (eds.) *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag.
- Malinowski, B. (2001) *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Eschborn: Klotz.
- Markoff, J. (1999) White Rabbit: Interview with Bill Duvall, Douglas Engelbart and Bill English. In: *Computer History Museum*. <https://www.computerhistory.org/collections/catalog/102740483> (13/09/1999)
- Mauss, M. (1968) *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mayer, K. (2009): Zur Soziometrie der Suchmaschinen. Ein Überblick der Methodik. In: Becker, K.; Stalder, F. (eds.) *Deep Search. Politik des Suchens jenseits von Google*. Innsbruck: Studien Verlag.
- Moreno, J. L. (1934) *Who shall survive? A New Approach to the Problem of Human Interrelations*. Washington: Nervous and Mental Disease Publishing.
- Moreno, J. L. (1996) Soziometrie der Gruppe. In: ders. *Die Grundlagen der Soziometrie. Wege zur Neuordnung der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer.
- Munn, N. (1986) *The fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: University Press.
- Nelson, T. H. (1999) Xanalogical Structure, Needed Now More than Ever: Parallel Documents, Deep Links to Content, Deep Versioning and Deep Re-Use. In: *ACM Computing Surveys* 31(4).
- Nelson, T. H. (2009) *Geeks Bearing Gifts: How the computer world got this way*. Sausalito: Mindful Press.
- Page, L. (2001) *Method for Node Ranking in a Linked Database, US Patent 6285999B1*. 4. September 2001.
- Page, L. (2004) *Method for Scoring Documents in a Linked Database, US Patent 6799176B1*. 28. September 2004.
- Popitz, H. (2010) *Einführung in die Soziologie*. Konstanz: University Press.
- Rieder, B. (2012) What is in PageRank? A Historical and Conceptual Investigation of a Recursive Status Index. In: *Computational Culture. A Journal of Software Studies* (2).
- Rieder, B. (2020) *Engines of Order: A Mechanology of Algorithmic Techniques*. Amsterdam: University Press.
- Röhle, T. (2010) *Der Google-Komplex. Über Macht im Zeitalter des Internets*. Bielefeld: transcript.

- Schulz, C.; Allekotte A.-K. (2022) *Fluide Medialität oder mediale Fluidität? Eine kurze Geschichte des Social-Media-Feeds*. In: Dreckmann, K; Meis, V. (eds.) *Fluide Mediale. Medialität, Materialität und Medienästhetik des Fluiden*. Berlin: de Gruyter.
- Simmel, G. (1992) *Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe*. In: ders. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Band 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stegbauer, C. (2011) *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*. Wiesbaden: Springer.
- Velminski, W. (2009) *Leonhard Euler. Die Geburt der Graphentheorie*. Berlin: Kadmos.
- Waldenfels, B. (2012) *Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren*. In: Becker, A.; Mohr, J. (eds.) *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wesley, M. (2018) *Pingbacks and Trackbacks, reciprocal links between articles. Hypotheses*. In: House of Blogs. <https://houseofblogs.hypotheses.org/381> (05/09/2018)
- Wright, A. (2014) *Cataloging the World: Paul Otlet and the Birth of the Information Age*. Oxford: University Press.
- Zuboff, S. (2018) *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt; New York: Campus.

Decoding Interfaces:

Algorithmisiertes-ethnosexualisierendes Profiling und Othering auf queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen

Decoding Interfaces:

Algorithmised-Ethnosexualizing Profiling and Othering on Queer/Cis-Gay Dating-Platforms

Tom Fixemer

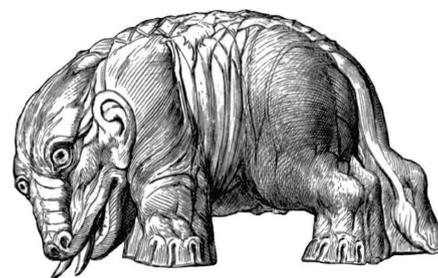
Abstract

The elimination of so-called ethnicity filters on geo-social dating-platforms has been called in the context of international critiques of racism by the Black Lives Matter movement. Making reference to theoretical perspectives on doing ethnosexualisation and algorithmisation as well as current debates in queer media und queer migration studies, this article explores practices through algorithmised-ethnosexualizing profiling and othering in interfaces on queer/cis-gay dating-platforms. It becomes clear digital infrastructures play a certain role in practices of ethnicising, culturalising, and sexualizing othering on queer/cis-gay dating platforms. At the same time, ethnosexist profiling and othering in platforms for queer/cis-gay communities cannot be reduced to interfaces. They also take place in interactions, to the same extent as practices critical of racism. This paper argues for a (cyber-)discrimination-critical participatory development of dating platforms.

Keywords, dt.: Decoding, Interfaces, Ethnosexualisierung, Algorithmisierung, VerÄnderung, Dating-Plattform

Keywords, engl.: Decoding, Interfaces, Ethnosexualising, Algorithmizing, Othering, Dating-Platforms

Tom Fixemer (they/them) is working as a researcher at the Department of Sociology of Diversity at the University of Kassel since 03/2019; currently in the research project "SchutzJu - Schutzkonzepte in der Kinder- und Jugendarbeit & Jugendsozialarbeit. Subproject: international youth work". Further research interests: sexuality, gender/queer and (sexual) violence studies, algorithms/digital studies, discourse and subjectivation research as well interpretative methods. **E-Mail:** tom.fixemer@uni-kassel.de



1. Einleitung

Seit der Etablierung queerer/cis-schwuler geo-sozialer Dating-Plattformen[1], beginnend Anfang der 2000er Jahre, werden ethnosexualisierende Narrative des Otherings (Spivak 2008; Siouti et al. 2022) in aktivistischen und wissenschaftlichen Fachdebatten konstatiert. Die Kritiken zu Narrativen wie „No Fats, No Femmes, No Asians“ verweisen auf Normierungen in Dating-Plattformen und auf verschiedene Diskriminierungsformen, die (nach wie vor) in Profilbeschreibungen von User*innen auszumachen sind (Liu 2015). In den Fachdebatten der Queer Media Studies und den Queer Migration Studies werden Rassismen in digitalen Interaktionen sowie (Gegen-)Praktiken des rassismuskritischen Online-Aktivismus thematisiert. Ebenso wird auf die Handlungs(un)möglichkeiten von Queer Migration Networking hingewiesen. Darüber hinaus werden auch die euro- und ethnozentristischen Gestaltungen von Interfaces auf diesen Plattformen kritisiert (Bayramoğlu/Lünenborg 2018; Dhoest/Szulc 2016, 2019; Shield 2019).[2] Analysen zur Dating-App OKCupid benennen beispielsweise, dass in der digitalen Kontaktaufnahme Menschen of Color (auch bekannt unter der Selbst- und Fremdbeschreibung: Black/Brown, Indigenous People of Color, abgekürzt als BIPOC) weniger häufig angeschrieben werden, insbesondere auch seltener von Studierenden (Hutson et al. 2019). Im Afrozensus (Aikins et al. 2020), einer neu angelegten repräsentativen Online-Befragung für Deutschland (N = 5793) unter Schwarzen, afrikanischen und afrodiasporischen Menschen, geben 8 von 10 Befragten (79,9 % von n = 1332) an, dass sie sexualisierte Kommentare auf Dating-Apps bezüglich ihres Aussehens bzw. Zuschreibungen zu ihrer vermeintlichen „Herkunft“ erhalten haben. Diese Formen von Ethnosexualisierung erfahren vorwiegend Cis-Frauen und Queers und, wenn auch weniger, Cis-Männer (ebd., 215 f.).

Unter dem Hashtag #blacklivesmatter (27.764.861 Beiträge auf Instagram, Stand 24.02.2022) mobilisierte sich im Jahr 2020 in vielen Teilen der Welt auf den Straßen und im Digitalen ein BIPOC Movement in Reaktion auf die Tötung von George Floyd durch einen Polizisten. Im Zuge dieser internationalen Rassismuskritiken wurden die diskursiven, institutionellen, symbolischen, körperlichen sowie verbalen alltäglichen rassistischen Gewaltverhältnisse gegenüber Black/Brown, Indigenous People of Color angeklagt. Unter anderem wurde die Abschaffung der sogenannten Ethnienfilter in Interfaces auf geo-sozialen Dating-Plattformen von Aktivist*innen eingefordert. Konstatiert wird am sogenannten Ethnienfilter, dass diese technisch-algorithmische[3] Funktion User*innen von geo-sozialen Dating-Plattformen ermöglicht, Profile auf der Plattform unter anderem nach der Kategorie „Ethnicity“ zu filtern (bzw. als „Typ“ bezeichnet im deutschsprachigen Interface der queeren/cis-schwulen Plattform Romeo). Mit der Funktion eines Drop-Down Menüs können User*innen auf einigen geo-sozialen Dating-Plattformen mithilfe von Kategorisierungssystemen individuelle Einstellungen vornehmen, um über diesen Weg andere User*innen in der eigenen Frontendansicht[4] an- und auszustellen. Auch ein spezifisches Profiling kann vorgenommen werden, indem nur eine dieser Kategorien gefiltert wird. Diese selektive Auswahl von Kategorien oder auch Profilings können nur dann technisch-algorithmisch gestützt geschehen, wenn User*innen die ihnen zur Verfügung gestellten Kategorien für die eigene Profilgestaltung nutzen und sich zu diesen selbstpositioniert haben. Diese Spezifizierung ei-

[1] Geo-soziale Dating-Plattformen sind soziale Netzwerke. In diesen werden Standortdaten durch mobiles Tracking (GPN) lokalisiert, um die jeweils geografische Entfernung zwischen User*innen zu strukturieren und in deren Profilangaben anzuzeigen. Online-Umgebungen wie geo-soziale Dating-Plattformen werden von jungen Menschen und Erwachsenen als eine Form von Freizeitaktivität genutzt. Gleichwohl generationale Unterschiede in Praktiken und in Erfahrungen im Nutzungsverhalten wie hier am Beispiel von queeren/cis-schwulen Männern bestehen (oftmals auch bezeichnet als sogenannte MSM: Männer, die Sex mit Männern haben). Auch die bevorzugten Dating-Plattformen lassen sich in dieser Gruppe generational unterscheiden, sodass gewisse Nutzungstrends von Plattformen abgebildet werden können (Dhoest 2022). Shield (2019) beschreibt geo-soziale Dating-Plattformen infolgedessen auch als geolokalisierte sozial-sexuelle Plattformen im Kontext queerer/cis-schwuler Communities. Diese werden aber auch verstanden als Safer Spaces der (zuweilen imaginierten) Diskretion, um sich selbst und andere besser kennenzulernen sowie sich (kollektiv und subjektiv) zu empowern und zu vernetzen (Dhoest/Szulc 2016; 2019). Durch dieses on- und offline Kontinuum und Geo-Map-Tracking werden (neue) queere Nachbarschaften sichtbar. Neben institutionalisierten queeren Orten wie Gaybars und Helping Centers sowie sogenannten queeren Stadtteilen ermöglicht sich durch diese Interaktionen auch die situative, informelle und zeitlich begrenzte Herstellung von „Gayborhoods“. Queer/Gay Cruising, aber auch Networking kann aufgrund dieser digitalen Plattformen (erneut, auch bedingt durch die COVID-19 Pandemie) als eine Phase der Hybridisierung verstanden werden (Miles 2021; Roach 2021).

[2] Weitere Forschungen zur Mediat-

gener Profilangaben dient (nicht oder nur bedingt) der Selbstpräsentation, der (Selbst-)Inszenierung und der Positionierung. Kritisiert wird der möglicherweise damit verbundene Essenzialismus durch (Selbst- und Fremd-)Positionierungen zu und über Kategorien im Allgemeinen sowie im Spezifischen die darin eingelagerten vereinfachenden sowie rassifizierenden Kategorien zur Positionierung von „Typ“ bzw. „Ethnicity“ auf Dating-Apps (Shield 2019, 238).

Grindr, der globale Marktführer unter den queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen, schaffte aufgrund dieser Kritiken die Kategorie „Ethnicity“ als Profiling- bzw. Filterfunktion ab, wenn auch bisweilen diese Kategorie für die eigene Profilgestaltung zur Selbstpositionierung bestehen bleibt. Weitere queere/cis-schwule Plattformen wie Scruff und Jack'd (vorwiegend viele User*innen in den USA) zogen mit diesen Veränderungen nach (Queer.de 2020). Dahingegen wurde in der Plattform Romeo[5] die sogenannte Filterfunktion in eine Suchoption recodiert bzw. umbenannt. Die Umbenennung und Nicht-Abschaffung begründete Romeo damit, „dass positive persönliche Erfahrungen das beste Mittel sind, um Vorurteile und Diskriminierung auf lange Sicht zu verhindern. [...] Dies reflektiert viel besser die echte Nutzung und wir hoffen damit Missverständnissen vorbeugen zu können.“ (Romeo.com, o.D., o.S.) Laut Romeo.com haben ein Drittel aller Romeo User*innen Zugang zu den Filter-/Suchoptionen durch die Webpagenutzung oder über ein kostenpflichtiges Upgrade der App. Generell nutzen 5% (34.480) der User*innen diese Funktion und davon 5% (1.577) filtern bzw. suchen sieben Positionierungen in der Kategorie „Typ“ bzw. „Ethnicity“[6] und schließen somit eine Positionierung aus. 65% (22.723) suchen gezielt nach einer Positionierung in dieser Kategorie, oftmals nicht die selbstpositionierte (ebd.). Im (deutschsprachigen) medialen Nachklang zu dieser Debatte wurde darauf verwiesen, in sexueller Vorliebe seien per se Ausschlüsse eingelagert, wie auch beim Begehren von Körperformen und Alter (u.a. Kissel/ Lemke 2020; Queer.de 2020). Randständig blieben in diesen Nachbesprechungen die technisch-algorithmisch vermittelten Praktiken der VerÄnderung durch rassifizierende Interfaces. Gerade dadurch sind diese gewissen cyberkolonial-rassistischen Praktiken (fortwährend) in den forschenden Blick zu nehmen.

An diese Diskursereignisse, Fachdebatten, empirischen Ergebnisse und Kritiken knüpft der Beitrag an. Ausgangspunkt ist die These, dass in den Queer Migration und Queer Media Studies die zur Verfügung gestellten Interfaces als digitale Infrastrukturen auf geo-sozialen Dating-Plattformen bislang nur randständig Aufmerksamkeit erfahren. Ethnosexualisierungen im Sinne von rassifizierenden, ethnisierten und kulturalisierenden sowie sexualisierenden VerÄnderungspraktiken als technisch-algorithmisch vermittelter Mechanismus werden somit nur bedingt mit digitalen Infrastrukturen und Funktionen des Profilings, wie in diesem Beispiel einer queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen zusammengeführt. Demzufolge werden auch algorithmisierungskritische Perspektivierung bislang nur marginal berücksichtigt. Zentral geht der Beitrag daher folgenden Fragestellungen nach: Welche Rolle nehmen Interfaces als materialisiert kategoriale Algorithmisierung und Sortierungsfunktion bei Praktiken des Otherings und Profilings auf queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen ein? Welches dekonstruktivistische Potential haben theoretische Perspektivierungen auf Ethnosexualisierung verbunden mit jenen zu Algorithmisierung in diesem Feld? Welche An-

sierung cis-schwuler/queerer Lebensrealitäten durch Dating-Plattformen diskutieren die Potentiale der Gesundheitsförderung (Byron 2017), aber auch stereotype Zuschreibungen in digitalen Interaktionen (Oakes et al. 2020) und heteronormativ/cis-männliche Inszenierungspraktiken (Cousineau et al. 2021) sowie Kontaktstrategien von homo- und bisexuellen Männern durch Sexting und Selfies (Lemke et al. 2015; Schreurs et al. 2020). Weitere MSM Fachdebatten betrachten Online-Dating unter dem Aspekt häuslicher Sorgearbeit zur Verhandlung von Beziehungsgrenzen, die sowohl zur Stärkung von Polygamie als auch von Monogamie beitragen (Wu 2021). Zugänge zu, Motive sowie Risiken von Chemsex und sexualisiertem Substanzgebrauch/-missbrauch in MSM Communities werden analysiert (Møller 2020), aber auch notwendige Unterstützungsansätze entworfen (Gertzen, Rütger 2020).

[3] Technisch-algorithmisch meint hier eine verschränkte Betrachtungsweise, die sowohl auf eine Technizität als auch auf eine Algorithmisierung verweist.

[4] Als Frontend wird die grafische Benutzer*innenoberfläche bezeichnet, also damit auf die Oberflächengestaltung und die Präsentationsebene einer Website verwiesen.

[5] Romeo wird international von knapp 2 Millionen User*innen genutzt, jedoch vorwiegend in europäischen und asiatischen Ländern (mit den meisten User*innen in Deutschland, Italien, Indien, Philippinen, Frankreich). Die Dating-Plattform wird in den Niederlanden gehostet und ist kooperativ mit einer Arbeitsgruppe am Standort Berlin verbunden. Wohingegen Grindr die weltweit häufigste verwendete Plattform für schwules/queeres/trans* Dating mit Millionen täglichen User*innen darstellt. Seit 2020 ist der Sitz von Grindr in den USA und zuvor wurde die Plattform in China gehostet. Die Nutzer*innenzahlen der User*innen in Deutschland von Romeo und Grindr seien jedoch ver-

regungen bieten diese Auseinandersetzung für eine rassismus- und diskriminierungskritische, partizipative und communities-basierte Technologiegestaltung?

Zunächst werden theoretische Perspektivierungen zu Ethnosexualisierung mit dekonstruktivistischen Perspektivierungen zu Algorithmisierung verbunden. Darauf folgend wird einerseits ein Interface-Ausschnitt der Dating-Plattform Romeo als ein Analysebeispiel interpretiert, um Problematiken der Funktionsweise zu veranschaulichen. So werden derart Bezugspunkte sowohl zur theoretischen Perspektivierung als auch für die nachfolgende Literaturdiskussion geschaffen. Aktuelle Fachdebatten der Queer Media Studies und der Queer Migration Studies werden sodann vor diesem Hintergrund diskursiv zusammengeführt. Im Schlussteil folgt eine Zusammenschau der Erkenntnisse, Limitationen werden markiert und Verweise auf aktuelle Debatten zu communities-basierenden Ansätzen partizipativer Plattform-Entwicklung als interdisziplinäres Forschungsfeld angeführt.

2. Theoretische Perspektivierungen

Ethnosexualisierungen[7] bzw. Ethnosexismen beschreiben Verschränkung von Praktiken des rassifizierenden, ethnisierten, kulturalisierenden und sexualisierenden Otherings bzw. der VerÄnderungen. Denn auch Abgrenzungs-, Ablehnungs-, und Diskriminierungspraktiken sind mit intersektionalen Differenzachsen verbunden, wirkmächtige Mechanismen und verÄndern als migrantisiert und rassifiziert positionierte Menschen. Das Diskursereignis *Kölner Silvesternacht 2015/2016* veranschaulicht für den deutschsprachigen Raum die Verschränkung von Sexualisierungen und Rassifizierungen, aber auch das Ineinandergreifen von Migrationspolitiken mit Sexualität und Geschlecht. Denn in der medial-gesellschaftlichen Reflexion zeigte sich, Sexismus wird ethnisiert und Praktiken sexualisierter Gewalt werden entlang binär-vergeschlechtlichter heteronormativer Täter-Opfer-Bilder konstruiert (Dietze 2016). Damit wird ein heteronormativ konstruiertes Geschlechtersystem sichergestellt und sogleich auch verbunden mit Rassifizierungen sowie Ethnisierungen. Ebenso werden dabei mehrfache Positionszuordnungen vorgenommen und gleichzeitig Mehrfachpositionierung übersehen (ebd.).

Postmigrationsgesellschaftliche Perspektiven und Analysen erfassen Migration, Flucht sowie trans-/ internationale Bezüge als gesellschaftliche Normalität (u.a. Foroutan 2018; Huxel et al. 2021), ebenso wird die Vielfalt von Sexualität, Geschlecht und Lebensform berücksichtigt und anerkannt (u.a. Pöge et al. 2020). Anstelle auf vermeintlich „Migrationsandere“ (Mecheril 2003) (vorwiegend statistisch erfasst, kategorisiert und markiert als Menschen mit Migrations- oder Fluchthintergrund) zu fokussieren, wird die Aufmerksamkeit auf rassifizierende, ethnisierte und sexualisierende Ausschlüsse im Zugang zu Recht und Teilhabe gerichtet. Ebenso werden die alltäglichen Praktiken der VerÄnderungen durch rassifizierende, hetero- sowie homosexistische Strukturen von Diskriminierungs- und Gewaltformen (Huxel et al. 2021; Siouti et al. 2022) sowie algorithmische und cyberkoloniale Rassismen und Profilings betrachtet (Atanasoki/Vora 2019; Benjamin 2019; Browne 2015; Eubanks 2018; Noble 2018). Letzteres betont vor allem auch die Gleichzeitigkeit einer Invisibilisierung und Hypervisibilisie-

gleichbar, ebenso das Frontend und die Interfacefunktionen. Im Sommer 2021 wurde der Name Planet Romeo auf den Namen Romeo abgekürzt. Zwischen den Jahren 2002 und 2011 trug die Plattform den Namen Gayromeo. Die Namensveränderung der App erfolgte mit der Begründung, Zugang für Nutzer*innen aus Ländern mit repressiveren Rechten gegenüber queeren Menschen zu sichern, da Domänen mit „gay“ zuweilen gesperrt seien, und demnach auch dem Schutz der User*innen diene (Romeo.com, o.D.; siehe dazu auch: <https://de.wikipedia.org/wiki/PlanetRomeo> 30/11/2022).

[6] In diesem Beispiel zur Plattform Romeo geht es um die rassifizierende Kategorisierung in „Inder, Araber, Mixed, Schwarz, Südländer, Latino, Asiate, Europäer“. Grindr stellt zudem die Kategorie „White“ und „Native Americans“ zur Positionierung in Profilen zur Verfügung. Wohingegen Romeo diese Kategorie nicht zur Verfügung stellt (siehe dazu auch: Shield 2019).

[7] Ethnosexualisierung wird zuweilen auch als sexualisierter Rassismus sowie (teilweise in aktivistischen Kontexten) als rassifizierende Fetischisierungen beschrieben. Vereinfachend gesagt wird darüber thematisiert und analysiert, wenn Formen von Sexismus und Rassismus vor dem Hintergrund von Heteronormativität in postmigrantischen (bzw. post-/cyberkolonialen) Gesellschaften zusammenfallen.

rung von vorwiegend als sexuell-vergeschlechtlicht markierten, sowie rassifizierten, ethnisierten, migrantisierten oder marginalisierten menschlichen Gruppen, unter anderem vorangetrieben durch Technologien in Postmigrationsgesellschaften (Benjamin 2019).

In der Tat sind auch die Schauplätze von Begehren und Intimität sozialstaatliche, rechtliche, gesellschaftliche, kollektiv und subjektiv regulierte und umkämpfte Felder. Die Ermöglichung intimer Beziehungen ist verbunden mit der Herstellung von sozial-rechtlicher Teilhabe, Selbstbestimmung im Sinne von Handlungsmöglichkeiten und nicht zuletzt mit Gesundheit und der Frage nach dem guten Leben. Dating-Plattformen als Feld werden in Fachdebatten daher als Architekturen und Infrastrukturen von Intimitäten verstanden (Hutson et al. 2019). Menschen im Digitalen bzw. User*innen sehen sich zuweilen berechtigt, Begehren und damit verbundene sexuell-vergeschlechtlichte Vorlieben mittels einer nicht-konsensuellen Sexualisierung zu adressieren. Dies kann als Grenzüberschreitung, sexualisierte Grenzverletzung oder auch als Form sexualisierter Gewalt erfasst werden (Lips et al. 2020). Damit zusammenfallen können auch Rassifizierungen von bspw. Hautfarbe, Haarstruktur oder auch natio-ethno-kulturell-lingualer (Mehrfach-)Zugehörigkeit (Aikins et al. 2020; Mecheril 2003). Auch spezifische Formen von Körper und Behinderung werden im on- und offline Kontinuum ‚verbesondert‘ betont, oder auch pauschalisierend abgewertet (Herrmann et al. 2022). Damit einher geht vielfach eine Imagination von Sexualität und Körper, die verbunden sein können mit ethnosexualisierenden und behindertenfeindlichen Bildern und somit auch postkolonialen und rassifizierenden Konstruktionen.

Im Zusammenhang mit sogenannten algorithmischen Identitäten (unter anderem auch diskutiert unter dem Stichwort digital-hybride Identität) verweist John Cheney-Lippold (2017) darauf, dass (dezentrierte) Subjekte im Digitalen sich von den zugewiesenen und (selbst) zugeordneten Kategorien eher unterscheiden als jene, zu denen Subjekte sich (mehrfach) selbstpositionieren bzw. -beschreiben. Zugleich sind Kategorisierungen und Ordnungsprinzipien zentrale Merkmale des Digitalen sowie Bestandteil der Zugangsherstellung aber auch Nutzbarmachung. Cheney-Lippold (2017) verweist auf die Expansion von (digitalen) widerständigen Praktiken, um dem Wesen von gewissen Technologien hinsichtlich Überwachung, Regulierung, Klassifizierung und Diskriminierung zuwiderzulaufen. Als hilfreich seien dabei auch Praktiken der Verschleierung auszumachen, die mögliche Profilings von technisch-algorithmisch konstruierten Identitäten veruneindeutigen. Dieser Argumentation folgend, berücksichtigt diese Uneindeutigkeit auch ein Verständnis von Algorithmic Culture nach Ted Striphas, denn diese „refers to the ways in which computers, running complex mathematical formulae, engage in what’s often considered to be the traditional work of culture: the sorting, classifying, and hierarchizing of people, places, objects, and ideas.“ (Granieri 2014, o. S.) Damit ist grundsätzlich eine Renaissance von Kategorisierungen mit dem Digitalen im Allgemeinen und im Spezifischen auch mit digitalem Dating und Plattformen verbunden. Auf Dating-Plattformen wird zuweilen eine (Nicht-, Selbst- und Fremd-)Positionierung adressiert und gefordert, aber auch Möglichkeiten des Profiling und des Othering in einer Algorithmic Culture bzw. einer gouvernementalen Algorithmisierung gefördert. Rouvory und Berns begründen zwar den Begriff der „algo-

rhythmic governmentality“, sogleich sie argumentierend auf eine doppelte Betrachtung aufmerksam machen. Es sind auch die jeweiligen spezifischen Prozesse der Algorithmisierung selbst, die es als Regierungs- und Herrschaftstechnologie zu betrachten gilt (Rouvroy/Berns 2013).

Unter Bezugnahme algorithmisierungs-, diskriminierungs- und designkritischer Perspektiven zur Analyse von Dating-Plattformen wird vorgeschlagen, das sogenannte Matching nicht unbedingt zu regulieren. Wohingegen die Plattform Tinder mittels Swipe-Praktik anhand von angezeigten Profilbildern und dem ersten Eindruck die Kontaktabstimmung reguliert, weshalb eine Abwendung von Ethnosexualisierung nur bedingt gegeben ist.[8] Gleichwohl sind entscheidende Designmerkmale sowie technisch-algorithmische Funktionsweisen auszumachen, um ethnosexualisierendes Profiling abzuwenden und die zur Verfügung gestellten Kategorien einer rassistischen- und diskriminierungskritischen Anpassung zu unterziehen. Zentral sind dies die Such-, Sortier- und Filtertools sowie die darin angelegten Bezeichnungen (Stichwörter und Codings) von Kategoriensystemen. Denn die zur Verfügung gestellten Interfaces auf (Dating-)Plattformen bilden für User*innen einen zentralen Bezugspunkt dafür, welche digitalen Interaktionen ermöglicht und demnach gefördert sowie eingeübt werden. Diese zunächst vermeintlich neutralen, technisch-algorithmisch vermittelten Orientierungen nehmen ebenso die Funktion der Regulierung ein, durch einen je plattform-spezifischen Strukturaufbau bspw. in Form des Interfaces (Hutson et al. 2019). Wie dies geschieht und ob dies mit den positionierten Community-Richtlinien inklusive adressierten Beschwerdetools auf den jeweiligen Plattformen zusammenpasst, ist stets auch mit einer kritischen gesellschaftsanalytischen Perspektive zu betrachten. Bisher spielen in den hier aufgegriffenen und thematisierten Fachdebatten auch die Coder*innen und Gestalter*innen dieser geo-sozialen (queeren/cis-schwulen) Plattformen keine Rolle. Sogleich Designer*innen und Informatiker*innen dabei keine neutrale Positionierung oder gar unbedeutenden Einfluss beim Entwerfen von digitalen Architekturen der Intimität einnehmen.

Im nächsten Abschnitt verbinde ich diese Perspektivierungen mit einem Interfacebeispiel der Plattform Romeo, um Interpretationen anzubieten, inwiefern Othering in digitalen Infrastrukturen als materialisierte Algorithmische Culture bereits in Interfaces eingeschrieben ist. In der Literaturdiskussion im darauffolgenden Abschnitt wird weiterführend gezeigt, begründet in bereits vorliegenden empirischen Befunden der Queer Media Studies, inwiefern die Berücksichtigung von digitalen Infrastrukturen nicht nur in aktuellen Debatten der Queer Migration Studies von Belang sein könnte.

3. Decoding Interfaces

Interfaces sind neben den Aspekten der visuellen Gestaltung auch hinsichtlich der darin integrierten Orientierungs- und Stichwörter zu betrachten; sozusagen als Interfaces in Interfaces im Sinne diverser Schnittstellen zu verstehen (Hadler 2018).

An interface therefore is not just a surface or a passive gateway or threshold, not only a mode or a site of interaction or communication, but a deeply historical artifact: a structured set of

[8] Die Dating-Plattform Bumble beispielsweise reguliert die Kontaktaufnahme dahingehend, dass nach beidseitiger Zustimmung (Maching) von User*innen, die weiblich positionierte Person binnen 24 Stunden mit der männlich positionierten Person in Kontakt treten kann. Danach ist eine Kontaktaufnahme vorerst nicht mehr möglich (Bumble.com).

codes, complex processes and protocols, engineered, developed and designed, a space of power where social, political, economic, aesthetic, philosophical and technological registrations are inscribed. The interface is a cultural and historical phenomenon. (Hadler 2018, 2-3)

Visualisierungen mittels Mapping sind bei der Entwicklung von Plattformen in der Konzeptualisierung von Design, Strukturbäumen und Organisation von Interfaces geläufig. (Spezifische) Mappings als Dokumentations- und Interpretationstool arbeitet Adele Clarke im Zuge der situationsanalytischen Erweiterung einer Grounded Theory aus. Mit dieser Technik des Mappings geraten Situationen, soziale Welten/Arenen, Positionalitäten und Relationalitäten in den Vordergrund von Analysen (Clarke 2005, 85–87). Situationsanalyse nach Clarke meint in aller Kürze: „*Situational analysis allows researchers to draw together studies of discourse and agency, action and structure, image, text and context, history and the present moment – to analyze complex situations of inquiry broadly conceived.*“ (Clarke 2005, xxii) Im situationsanalytischen Ansatz können demnach „historische, visuelle, narrative und andere diskursive Materialien sowie nichtmenschliche, materielle Kulturobjekte“ (Clarke 2012, 204) als Datenmaterial zum Einsatz gebracht werden. Maps sind in diesem Forschungsprogramm nur randständig als Teilergebn einzuordnen und vielmehr als ein wesentlicher Bestandteil von Analysen zu verstehen. In dieser Weise entlehnt, wird die folgende Mapping-Collage zum Interface der Plattform Romeo in den Blick genommen. Anhand dieses Interpretationsbeispiels werden die materialisierten Profilkategorien hinsichtlich der andiskutierten Filter-/Such- und Profilingkategorien der queeren/cis-schwulen Dating-Plattform Romeo analysiert. Dabei werde ich insbesondere die Funktionsweise und Schnittstelle am Beispiel der Kategorie „Typ“ bzw. „Ethnicity“ in dekonstruktivistischer Absicht interpretieren, um die damit verbundenen bereits angeführten Kritiken vertiefend darzustellen und auch zu ergänzen. Einleitend gehe ich zunächst auf die Kategorien „Geschlecht“ und „Safer Sex“ ein. Die Auslassung der weiteren aufgelisteten Interfaces/-kategorien begründet sich in diesem Beitrag insbesondere darin, dass in der darauffolgenden Literaturdiskussion die Queer/Gay BDSM/Fetisch und Disability Studies nicht berücksichtigt werden, sich eine gesonderte und verschränkende Betrachtung gleichwohl anbieten könnte.



(Screenshot-Collage, Romeo.com)

Zunächst zeigt dieser Interface-Ausschnitt das Drop-Down Menü von Romeo, um spezifische Such-/Filter- und Profiling entlang von insgesamt 118 Kategorien vorzunehmen.**[9]** Zudem zeigt diese Interface Collage die Ober- und Unterkategorien auf, die als Optionen für die Positionierungen zu Kategorien in Profilen in Romeo zur Verfügung gestellt werden. In der Profilgestaltung sind Mehrfachangaben in den Oberkategorien „Sonstiges“, „Soziales“, „Fetisch“ und „Sucht nach“ möglich. In allen weiteren Oberkategorien kann lediglich eine Positionierung zur jeweiligen Unterkategorie für die Profilgestaltung vorgenommen werden: „FF“ (bezeichnet Fistig), „SM“ (bezeichnet BDSM, wenn auch verkürzt), „Typ“, „Haarfarbe“, „Körperbehaarung“, „Körper“, „Safer Sex“, „Schwanz“, „Orientierung“ und „Geschlecht“. Darüber hinaus steht für die Profilgestaltung ein freies Textfeld zur Verfügung (hier greift auch die Freitextsuche: siehe Fußzeile 9), Bilder können eingestellt werden und Verlinkungen mit anderen User*innen und Mitgliedschaften in verschiedenen Chatgruppen können angezeigt werden. Bei der Filter- bzw. Suchfunktion (Drop-Down Menü) können all diese Kategorien der Ober- und Unterkategorien ausgewählt werden, um eine je spezifische Auswahl bzw. ein Profiling vorzunehmen. Zudem können User*innen über diese Auswahl entweder nach geografischer Entfernung, zeitlichem Login oder nach neu angelegten Profilen sortiert und angezeigt werden.

In der Kategorie Geschlecht stehen die Positionierungen Mann, Transmann, Transfrau, Nicht binär sowie Anderes zur Verfügung. Diese queer/trans*inklusive Optionen (ebenso wie die Unterkategorie „Queer“ in der Oberkategorie „Orientierung“) wurden im Zuge des letzten Plattform-Relaunchs (siehe Fußzeile 3) ergänzt. Diese Erweiterung könnte ein Ergebnis fortwährender Kritiken von trans* Personen hinsichtlich der Unsichtbarmachungen geschlechterdiverser Positionierungen in cis-schwulen Community-Räumen sein. Eine Optionenvielfalt in der Kategorie Gender wie bspw. bei Facebook mit über 60 Möglichkeiten besteht hingegen nicht.**[10]** Eine solche Vielfalt an möglichen (Selbst-)Positionierungen würde ein technisch-algorithmisch vermitteltes Profiling entlang von Gender zwar zunächst noch nicht verunmöglichen, ebenso wenig wie damit verbundene sexualisierende Veränderungen, aber auch eine Konturierung von „Gay-Only“ eher aufweichen. Dhoest (2022) stellt in einer generationalen Perspektive zur Nutzung von Dating-Plattformen bei der Gruppe MSM (Männer, die Sex mit Männern haben) heraus, dass die sogenannten Baby Boomers und die Generation X eher ältere Plattformen wie Romeo nutzen, Millennials eher neuere Plattformen wie Grindr und die Generation Z offenere Plattformen wie Tinder (oder auch Instagram) bevorzugt. Letzteres beschreibt Sigusch (2013) aus sexualwissenschaftlicher Perspektive mit den Stichwörtern „Neosexualität“ und „Neogeschlechter“, indem er seit den 2000er Jahren die Diversifizierung von sexuellen Lebens-, Begehrens- und Beziehungsformen, von Selbstpositionierungen und (digitalen) sexuellen Praktiken markiert.

Für die Oberkategorie „Safer Sex“ werden seit dem Relaunch weitere Unterkategorien zu Safer Sex Praktiken zur Positionierung zu einer dieser Kategorien ermöglicht. Dies sind die Unterkategorien „PrEP“ (Prä-Expositions-Prophylaxe)**[11]**, „PrEP mit Kondom“, „TasP“ (Therapie als Prävention). Das lässt sich auf die internationalen HIV-Präventionsdebatten zurückführen, die in Deutschland unter dem Stichwort „Safer Sex 3.0“ diskutiert werden.**[12]** Über diese Funktion im Interface kann eine weiterreichende Ver-

[9] Darüber hinaus können in drei zur Verfügung stehenden Skalen das Kontinuum von Alter, Größe und Körpergewicht in den individuellen Suchfunktionen eingestellt und gefiltert werden. Zudem kann nach dem jeweiligen Profilstatus „Online“, „Date“ und „Now“ gefiltert werden, sowie „mit Bild“ und „ohne Bild“. Eine Freitextsuche bspw. über Hashtags ist ebenso möglich.

[10] Trotz vordergründiger Optionenvielfalt bei der Selbstpositionierung zu Geschlecht legt Facebook im Datenprofil der User*innen eine binär-vergeschlechtlichte Logik fest, um Werbekund*innen weiterhin als „männlich“ oder „weiblich“ mit Werbung zu adressieren (Bivens 2017).

[11] PrEP steht für Prä-Expositions-Prophylaxe und ist eine Safer-Sex Strategie, bei der HIV-Negative täglich ein HIV-Medikament einnehmen, um sich dadurch vor einer HIV-Infizierung zu schützen. Vor anderen sexuell übertragbaren Infektionen kann PrEP nicht schützen. Wenn ein erhörtes HIV-Risiko bei Menschen besteht, kann zuweilen PrEP als Safer Sex Praktik genutzt werden.

[12] Weiterführend zur PrEP-Debatte siehe insbesondere Schubert 2019.

breitung aktueller Möglichkeiten zu Safer Sex Praktiken in der digitalen Infrastruktur eingelassen werden. Nicht aufgenommen ist die Kategorie „PEP“ (Postexpositionsprophylaxe). PEP steht in der Regel für die Einnahme von HIV-Medikamenten zur Vorsorge nach einem (unspezifischen) Kontakt mit HIV, mit dem Ziel kurzfristig eine Infektion abzuwenden. Ebenso fehlt die Kategorie „Oralschutztuch“. Die Kategorie „Safe“ umfasst eine gewisse Uneindeutigkeit. Denn einerseits können sexuell übertragbare Infektionen bei vielen intimen/sexuellen Interaktionen übertragen werden, weshalb der Begriff „sicher“ irreführend sein kann. Andererseits kann „Safe“ auch eine Offenheit gegenüber verschiedenen Safer Sex Praktiken andeuten. Dennoch besteht nicht ‚die eine‘ Strategie zum sichereren Schutz vor HIV und STIs. Diese kategoriale Einschränkung auf Plattformen wie Romeo kann demnach in der Tendenz eher die Kommunikation und Verhandlung von Safer Sex Praktiken einschränken, Vorurteile schaffen, aber auch einen offeneren Umgang damit fördern. Nichtsdestotrotz ermöglicht Romeo damit auch die sogenannte Sero-Diskriminierung, also eine Kontakthanbahnung nach dem jeweiligen HIV-Status zu unterscheiden. Wesentlich schwerwiegender im Zusammenhang mit diesen adressierten Kategorien kann der Kontext Datenschutz sein sowie die Ansammlung von Datensätzen auf Dating-Plattformen und der (Weiter-)Verkauf jener. Denn der jeweilige selbstpositionierte Umgang mit HIV (z.B. „PrEP“) oder der selbstpositionierte HIV-Status („TasP“) kann in anderen Zusammenhängen bspw. im Kontext von Arbeit bekannt werden. Dies kann neben Stigmatisierung auch den Zugang zu Gesundheits- und Versicherungsleistungen erschweren. Die Plattform Grindr stand bezüglich dieser Weitergabe von Daten zum HIV-Status der User*innen in der Kritik. Grindr verkaufe daraufhin nun die Ansammlungen von User*innendaten nicht mehr an andere Unternehmen weiter (Zeit.de 2018).

Die Kritiken zur Oberkategorie „Typ“ bzw. „Ethnicity“ an dieser Stelle wieder aufgreifend, sind für die Profilgestaltungen keine Mehrfachangaben möglich. Demzufolge können Mehrfachpositionierungen als gesellschaftliche Normalität in Postmigrationsgesellschaften nicht sichtbar gemacht werden. Da diese Kategorie weder einen geo-lokalisierten Standort erfasst noch die Möglichkeit der Selbstbezeichnung bereitstellt, sind diese Gruppenkonstruktionen als rassifizierende, ethnizierende und kulturalisierende Praktiken der VerÄnderungen auszumachen, die technisch-algorithmisch über Interfaces adressiert und verbreitet werden. Auch das deutschsprachige Interface von Romeo mit der Kategorie „Typ“ ist als eine ebensolche zu markieren. Wenn auch diese aufgrund der Übersetzung „Typ“ stärker auf das Aussehen der jeweiligen User*innen abzielt, bleiben darin Rassifizierungen mittels der Homogenisierung und Ethnizierung von Aussehen eingelagert. Selbst im Falle einer (kritischen) Nicht-Positionierung bleiben die rassifizierenden Konstruktionen für andere User*innen in den Interfacefunktionen sichtbar, sodass diese Unterscheidungen transportiert und in den Verhandlungen von Begehren und Intimität genutzt, aber auch möglicherweise konstitutiv integriert werden. Shield (2019) stellt am Beispiel von Grindr heraus, dass queeren Migrant*innen dadurch ebenso mit einer rassifizierenden Hierarchisierung begegnet wird, in der bspw. als asiatisch gelesene und positionierte Männer deklassiert werden und Schwarze Männer mittels Ethnosexualisierungen im Wesentlichen objektiviert werden. Nicht übersehen werden darf dabei, dass Selbstpositionierungen von User*innen in die-

sen Kategorien stattfinden. Die Motive sind dabei vielfältig wie etwa als (politische) Gegenpraktik, zum Empowerment und Schutz vor Diskriminierung, zur Verschleierung oder auch als unreflektierte vermeintliche Selbstverständlichkeit. Eine Nicht-Positionierung kann jedoch ebenso eine Schutzstrategie vor Diskriminierung und Rassismus sein oder über anonymisierte Profilgestaltung von User*innen ausprobiert werden, nicht als rassifiziert adressiert zu werden (Schild 2019). Im Kontext von Queer Migration zeigt Shield (2019) in seiner Forschung zu Grindr im Großraum Kopenhagen auf, wie diese rassifizierenden Kategorien die Selbstbezeichnungen von queeren Migrant*innen prägen. Einerseits berichten queere Migrant*innen erst durch die Verwendung der Interfaces ‚gelernt‘ zu haben, mit welchen Zuschreibungen sie zu rechnen haben und auf welche Position sie dadurch verwiesen werden. Andererseits haben sie über digitale Beobachtungen und Interaktionen diese Kategorisierungen dann auch genutzt, um das eigene sexuelle Anbahnungs- und Erfolgspotential auf queeren/cis-schwulen Datings-Plattformen zu maximieren. Darüber hinaus macht Shield (2019) deutlich, dass diese Rassifizierungen durch Dating Plattformen an multilokalen Orten Verbreitung dadurch finden, dass diese an verschiedenen Orten auf der Welt genutzt werden können. Diese Problematik potenziert sich dahingehend, dass verschiedene Dating-Plattform in Teilen hinsichtlich dieser rassifizierenden und ethnizierenden Kategorisierungen variieren, wie bereits beispielhaft an anderer Stelle vermerkt. Dadurch kann ebenso von einer trans/internationalen Mobilisierung von spezifischen Rassifizierungen und Praktiken der VerÄnderungen in, durch und mit Interfaces in queeren/cis-schwulen Communities durch Dating-Plattformen ausgegangen werden.

4. Diskussion und Limitation

In den Queer Migration Studies wird die heteronormative Grundierung der (kritischen) Migrations- und Fluchtforschung konstatiert (Castro Varela, Dhawan 2009; Yarwood et al. 2022). Queer Migration Studies erfassen bislang die hetero- und homonormativen Wissensapparate und Strukturen im jeweiligen Asylregime, vorwiegend mit Fokus auf cis-schwule Geflüchtete unter dem Akronym LGBTIQ* (Hucke 2022). Ein Monitoring stellt heraus: alltägliche Diskriminierung, Belästigung und Gewalt, der hochschwellige Zugang zu sozialen und gesundheitsförderlichen Dienstleistungen aber auch die Herausforderungen mit psychischer, körperlicher und sexueller Gesundheit prägen die Fluchtprozesse von queeren Menschen (Yarwood et al. 2022). In den inter-/transnationalen (kritischen) Medienwissenschaften werden die normativen Schauplätze von Sexualität und Queerness im Allgemeinen und im Spezifischen zu Queer Migration mit Fokus auf Digitalität bearbeitet. Digitale Medien spielen für queere Menschen sowohl eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Wunsches zu migrieren als auch eine Erleichterung für die Organisation der Migration (Dhoest/Szulc 2016; 2019). Dhoest und Szulc (2016) betonen, dass die Nutzung von sozialen Medien wie bspw. Facebook neben verschiedenen Potentialen der Vernetzung und Informationsgewinnung auch mit spezifischen Schwierigkeiten für Queers einhergehen können. Insbesondere für diejenigen, die das Wissen über die selbstpositionierte Sexualität und Geschlecht organisieren und auch kontrollieren müssen (mit Erving Goffman als Stigma-Management zu bezeichnen), auch

wenn Bezüge zu Ländern mit repressiveren Rechten und Umgangsweisen mit Queers bestehen. Zugleich schreiben sich in dieser Perspektivierung stets hetero- und homonormative Veränderungen ein, auf die mit dem Narrativ „Queer Migration to Liberation Nation“ (Murray 2015, 3) aufmerksam gemacht wird. Denn indem queere Flucht- und Migrationsprozesse als linear und von der Repression hin zur vermeintlichen liberalisierten Befreiung konzeptualisiert werden, konstruiert sich ein Dualismus von vermeintlich queer-liberalen Länder in Abgrenzung zu queer-repressiven „anderen“ Ländern. Unsichtbar bleibt hierbei dreierlei: erstens wird Queer Migration in den sogenannten Globalen Süden ausgelagert und somit verschiedene Länder homogenisiert; zweitens werden damit bestehende (unterschiedliche) Gewaltverhältnisse gegenüber Queers bspw. in europäischen Ländern übersehen und ein positioniertes Coming-Out als (digitale) Herausforderung in ein „Wo-Anders“ verlagert. Und nicht zuletzt spielt Stigma-Management auch in queeren digitalen Räumen eine Rolle (Stichwörter hier sind: Slut/Bottom, PreP, Slamming und Kink Shaming) (u.a. Gertzen, Rüther 2020; Schubert 2019; Shield 2019).

Tudor (2018) verdeutlicht durch Forschungen im städtischen Raum in Russland, dass eine normative Vorstellung zu Digitalität auch gegengelesen werden kann. Entgegen der Normierung die Digitalität treibe Schnelligkeit und Unmittelbarkeit voran, wird ein Online-Sein auf geo-sozialen Community- und Dating-Plattformen von queeren/cis-schwulen Männern auch genutzt, um Zugehörigkeit, Langsamkeit und Verweilen zu erzeugen. Damit wird an neuere Fachdebatten angeknüpft, indem Digitalität von Relationalität geprägt und ebenso Queerness von einer spezifischen Zeitlichkeit durchsetzt sei (Tudor 2018, 7ff.). Um Onlinekontakte in Offlinekontakte zu überführen, spielen ebenso Ängste vor Gewalt eine Rolle. Denn hinter den Profilen bzw. Chatkontakten können auch gewaltbereite Gruppierungen stehen, die die Absicht der Gewaltausübung gegenüber Queers verfolgen (Tudor 2018, 209ff.), wodurch Praktiken der Validierung (Stichwort Fake Check) von Belang sind. Während sich diese Fachdebatten bislang vorwiegend auf den sogenannten Globalen Norden beschränken, diskutiert Ong (2017) auch liberalisierende Potenziale eines queeren digitalen Kosmopolitismus, indem sich (freundschaftliche, romantische und sexuelle) Begegnungen zwischen lokalen Queers auf den Philippinen und Aid Workers ergeben, wodurch Praktiken des Empowerments stattfinden. Gleichzeitig gilt es dies jedoch fortwährend auch (kolonial-)rassismuskritisch zu betrachten. Møller (2022) markiert am Beispiel von queeren/cis-schwulen geo-sozialen Dating-Plattformen die Verhandlungen verschiedener Vorstellungen von Intimitäten als eine zentrale Herausforderung in Interaktionen. Denn damit einher geht stets Enttäuschungspotential, da Interaktionen regelmäßig in sich zusammenzuberechnen können. „The intimacy collapses then serves as the battleground at which people seek to carve out a space for them to become sexual and sexualized subjects.“ (Møller 2022, o.S.)

Vor dem Fazit sind folgende Limitationen für diesen Beitrag gesondert hervorzuheben: Die Studien zur geo-sozialen Dating-Plattform Grindr beziehen sich vorwiegend auf die USA und sind es auch vorwiegend diese, die Rassismus und Race als Analyseinstrument in die Fachdebatte einbringen (Shield 2019). Dabei kreisen diese Fachdebatten vor allem um sogenannte MSM und nur wenige explizite Studien liegen zur Dating-Plattform Romeo

oder anderen queeren/cis-schwulen Dating-Plattformen vor. Darüber hinaus sind in diesem Beitrag aktuelle Interface Studien nur marginal berücksichtigt, auch wenn dies zuweilen in der hier angelegten Herangehensweise begründet liegt. Demzufolge und nicht zuletzt kann diese Analyse als eine (weitere) Anregung für eine verbindende Auseinandersetzung mit geschlechter-, sexualitäts- und rassismuskritischen Media, Postmigration und Algorithm Studies dienen.

5. Fazit

Queere/cis-schwule geo-soziale Dating-Plattformen spielen eine wesentliche Rolle bei der Regulierung der Mediatisierung cis-schwuler/queerer Lebensrealitäten. Durch diese Plattformen schreiben sich sowohl heteronormative als auch ethnosexualisierende VerÄnderungen über rassifizierende, ethnisierte und sexualisierende Interfaces fort und finden auch in Interaktionen zwischen User*innen statt. Insbesondere Interfaces nehmen dabei einen zentralen Bezugspunkt ein, wenn diese als Architektur und digitale Infrastruktur von Intimitäten betrachtet und erfasst werden. Denn diese kreiern durch vereinfachende Kategorisierungen spezifische Formen der Rassifizierungen, der Hierarchisierung und des Ausschlusses. Wie die Kritiken am sogenannten Ethnienfilter zeigen, werden auch technisch-algorithmisch vermittelte Funktionen des rassifizierenden Profiling zur Verfügung gestellt, genutzt und demnach mit Praktiken des Begehrens und der Intimität verbunden. Nichtsdestoweniger liegen in digitalen Infrastrukturen wie Interfaces auch weiterhin produktive Möglichkeiten sorgsam das eigentliche Ziel von Dating-Plattformen zu verfolgen, nämlich technisch-algorithmisch Kontakt zwischen User*innen herzustellen. Zentral bleibt weiterhin also, wie User*innen über die derzeit zur Verfügung stehenden Interfaces die Interaktionen gestalten können, und auch, ob die (Nicht-)Positionierung zu Kategorien und Such-/Filteroptionen bezüglich rassistischer und diskriminierender Schnittstellen kritisch-reflexiv genutzt wird oder eben nicht. In diesem Beitrag konnte somit aufgezeigt werden, inwiefern die theoretische Perspektivierung zu Ethnosexualisierung als intersektional verstandener Mechanismus entlang von konstruierten Struktur- und Differenzkategorien wie Race, Ethnizität, Gender und Sexualität verbunden werden kann mit dekonstruktivistischen Perspektivierungen zur Algorithmisierung als kategorial- und identitätskritische Analyseperspektive in diesem Feld. Dennoch zeigt sich, dass Analysen von Interfaces im Spezifischen und (Dating-)Plattformen im Allgemeinen durch Mehrebenenanalysen von diesen jeweils zur Verfügung gestellten digitalen Infrastrukturen zu betrachten sind. Dabei sollten sowohl die gesellschaftlichen Situationen als auch Diskurse, in denen User*innen möglicherweise involviert sind, nicht übersehen werden, um einer algorithmisierungs- und mehrfachdiskriminierungskritischen Forschungsperspektive gerecht zu werden.

Algorithmisierungskritische Kategorienarbeit im Kontext von Migration/Flucht, Race, Sexualität und Geschlecht, aber auch Safer Sex gilt es im forschenden Blick zu behalten, um rassismuskritische und diskriminierungssensible digitale Infrastrukturen voranzutreiben. Dabei sind vielmehr die Potentiale von (Ver-)Uneindeutigkeit statt von Vielfältigkeit bei der digitalen Gestaltung von Plattformen zu berücksichtigen, um einem vermeintlichen

Eindeutigkeitsanspruch einer Algorithmic Culture entgegenzuwirken, da dies auch zum Schutz dienen kann – nicht nur für Cybalterne[13] (Tuzcu 2021). Hinsichtlich des Verlernens von Rassismus liegen ebenso Potentiale im erwähnten generationalen Unterschied im Zusammenhang mit Dating-Plattformen. Indem Interfaces für neue, im Trend liegende Dating-Plattformen diskriminierungs- und rassismuskritisch angelegt und gestaltet werden, können junge Menschen zukünftig in der Tendenz diese rassistischen Strukturen weniger technisch-algorithmisch vermittelt bekommen, sofern auf Plattformen Funktionen wie Ethnienfilter nicht mehr zur Verfügung gestellt werden. Und auch die internationale Mobilisierung rassifizierender Interfaces könnte dadurch eher unterbunden werden, denn wie in diesem Beitrag ebenso hingewiesen werden konnte, verbreiten sich Rassifizierungen auch über weltweit zur Verfügung stehende Dating-Plattformen.

Zukünftige Forschung an der Schnittstelle von Sozialinformatik, Rassismus- und Diskriminierungsforschung sowie Design könnte darauf abzielen, Coding-, Interface-, Design-, Funktions- und Kommunikationspraktiken zu entwickeln, die verschiedenen Formen von Othering bzw. VerÄnderung und Diskriminierung abmildern, um digitale Architekturen der Intimitäten gerechter zu gestalten (Bassett et al. 2019; Costanza-Chock 2020; Hutson et al. 2018). Partizipations- und Handlungsmöglichkeiten auf Plattformen gemeinsam mit User*innen (cyber-)diskriminierungskritisch weiterzuentwickeln kann ein Bestandteil davon sein.[14] Digitale Plattformen und deren Ökonomien in Zeiten eines digitalen Kapitalismus sind involviert an den Schauplätzen Sexualität, Geschlecht, Race und Migration. Auch queere/cis-schwule Dating-Plattformen sind längst Teil eines Cyberkolonialismus, nicht nur über Funktionen der algorithmisierten ethnosexuellen Profilings und Interfaces, sondern auch über ihre Ansammlung queerer/queer-rassifizierter Datensätze und damit einhergehenden (potentiellen) Regulierungen von Sexualitäts- und Migrationspolitiken im Allgemeinen und LGBTIQ* und QTI*BIPoC Politiken im Spezifischen.

Literatur

- Aikins, M. A.; Bremberger, T.; Aikins, J. K.; Gyamerah, D.; Yıldırım-Calıman, D. (2021) *Afrozensus 2020: Perspektiven, Anti-Schwarze Rassismuserfahrungen und Engagement Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen in Deutschland*. Berlin: www.afrozensus.de (30/11/2022).
- Atanasoski, N.; Vora, K. (2019) *Surrogate Humanity: Race, Robots, and the Politics of Technological Futures*. Durham; London: Duke University Press.
- Bassett, C.; Kember, S.; O’Riordan, K. (2019) *Furious: Technological Feminism and Digital Futures*. London: Pluto Press.
- Bayramoğlu, Y.; Lünenborg, M. (2018) Queer migration and digital affects: Refugees navigating from the Middle East via Turkey to Germany. In: *Sexuality & Culture* 22(4): 1-18.
- Benjamin, R. (2019) *Race After Technology*. Cambridge: Polity Press.
- Bivens, R. (2017) The Gender Binary Will Not Be Deprogrammed: Ten Years of Coding Gender on Facebook. In: *New Media & Society*, 19(6): 880-898.

[13] Tuzcu (2021) ruft die Begriffsfigur der Cybalternen als Subjektposition im Cyberkolonialismus aus. Der Begriff Cybaltern positioniert eine (un-)spezifische Gruppe von Menschen, die paradoxerweise wegen der ihnen zur Verfügung stehenden digitalen Tools verstummen, nicht gehört werden oder auch bewusst weggehört werde. Somit bewegt sich die Cyberalternität in liminalen digitalen In-Between Places, die sich auch an vielfältigen Schnittstellen im Sinne von Interfaces ausmachen lassen. Die Begriffsposition führt die Cyborg nach Donna Haraway (1995) als partikulare und vernetzte Position mit der Begriffsposition der Subalterne nach Spivak (2008) zusammen, also dem ausgesetzt sein hegemonialer Diskurse und sozialen Ausschlüssen.

[14] <https://designjustice.org/read-the-principles> (30/11/2022).

- Browne, S. (2015) *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham and London: Duke University Press.
- Byron, P. (2017) Social Media Platforms and Sexual Health. In: Smith, C.; Attwood, F.; McNair, B. (eds.): *The Routledge Companion to Media, Sex and Sexuality*. London; New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Castro Varela, M. d. M.; Dhawan, N. (2009) Queer mobil? Heteronormativität und Migrationsforschung. In: Lutz, H. (ed.): *Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Cheney-Lippold, J. (2017) *We Are Data. Algorithms and the Making of Our Digital Selves*. NYU: New York Press.
- Clarke, A. (2012) *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*. Wiesbaden: Springer VS Verlag.
- Clarke, A. E. (2005) *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks Calif.: SAGE.
- Costanza-Chock, S. (2020) *Design Justice: Community-Led Practices to Build the Worlds We Need*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cousineau, L. S.; Corey W. J.; Parry, D. C. (2021) "What's My Score?": The Complexities of Straight Male Geo-Social Networking Application Use. In: *Leisure Studies* 40(2): 154-68.
- Dhoest, A. (2022) Dating in Motion: Online Dating Through the Lives of Different Generations of Men Who Have Sex with Men. In: *Sexuality & Culture* 2022, 26: 1981-1999.
- Dhoest, A.; Szulc, L. (2019) Queer migration and digital media. In: Moy, P. (ed.): *Oxford bibliographies in communication*. New York: Oxford University Press: 1-16.
- Dhoest, A.; Szulc, L. (2016) Navigating online selves: Social, cultural and material contexts of social media use by diasporic gay men. In: *Social Media + Society* 2(4): 1-10.
- Dietze, G. (2016) Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Sylvesternacht. In: *movements – Journal for Critical Migration and Border Regime Studies*, 2(1): o.S.
- Eubanks, V. (2018) *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York: St. Martin's Press.
- Foroutan, N. (2018) Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften. In: Hill, M.; Yildiz, E. (eds.): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Gertzen, M.; Rütther, T. (2020) Chemsex und sexualisierter Substanzgebrauch. In: *InFo Neurologie + Psychiatrie* 22(6): 34-41.
- Granieri, G. (2014) Algorithmic Culture. "Culture now has two audiences: people and machines". A conversation with Ted Striphas. In: *Medium.com*. <https://medium.com/futurists-views/algorithmic-culture-culture-now-has-two-audiences-people-and-machines-2bdaa404f643> (30/11/2022)
- Hadler, F. (2018) Beyond UX. In: *Interface Critique Journal* 1: 2-9.
- Haraway, D. (1995) *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Herrmann A.; Kim T.J.; Kindinger, E.; Mackert, N.; Rose, L.; Schorb, F.; Tolasch, E.; Villa, P.-I. (eds.) (2022). *Fat Studies. Ein Glossar*. Bielefeld: transcript.
- Hucke, V. (2022) Differential Movements. Lesbian Migrant Women's Encounters with, and Negotiations of, South Africa's Border Regime. In: Camminga, B;

- Marnell, J. (eds.) *Queer and Trans African Mobilities. Migration, Asylum and Diaspora*. London: Zed Books.
- Hutson, J. A.; Taft, J. G.; Barocas, S.; Levy, K. (2018) Debiasing Desire: Addressing Bias & Discrimination on Intimate Platforms. In: *Proceeding of the ACM Human-Computer Interaction (HCI) 2*, CSCW, Article 73: 1-18.
- Huxel, K.; Karakayali, J.; Palenga-Möllnbeck, E.; Schmidbaur, M.; Shinozaki, K.; Spies, T.; Supik, L.; Tuider, E. (2021) (eds.) *Postmigrantisch gelesen. Transnationalität, Gender, Care*. Bielefeld: transcript.
- Kissel, L.; Lemke, R. (2020) "Du bist mir zu dick!": Wie diskriminierend ist das schwule Online-Dating? 12.08.2020. In: *Spiegel.de*. <https://www.spiegel.de/panorama/online-dating-wie-diskriminierend-sind-schwule-datingportale-wie-grindr-a-7aa62efd-1c4e-4e43-97d6-09dd3bbcf391> (30/11/2022)
- Lemke, R.; Dannecker, M.; Merz, S. (2015) „Weil man dann eher angeklickt und angeschrieben wird.“ – Sexualisierung durch Nacktbilder beim Online-Dating. In: Aigner, J. C.; Hug, T.; Schuegraf, M.; Tillmann, A. (eds.) *Medialisierung und Sexualisierung. Digitale Kultur und Kommunikation*. Wiesbaden: Springer VS.
- Liu, X. (2015) "No Fats, Femmes, or Asians". In: *Moral Philosophy and Politics*, 2(2): 255-276.
- Lips, A.; Herz, A.; Brauner, L.; Fixemer, T.; Kotmann, A.; Müller, T.; Petersen, B.; Rusack, T.; Schmitz, A.M.; Schröer, W.; Tuider, E. (2020) *Sichtweisen junger Menschen auf Schutz, Sexualität und Gewalt im Kontext von Jugendarbeit. Datenhandbuch zur Online-Befragung im Verbundprojekt "SchutzNorm – Schutzkonzepte in der Kinder- und Jugendarbeit. Normalitätskonstruktionen von Sexualität und Gewalt unter Jugendlichen*. Hildesheim: Universitätsverlag.
- Mecheril, P. (2003) *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Miles, S. (2021) Let's (not) Go Outside: Grindr, Hybrid Space, and Digital Queer Neighborhoods. In: Bitterman, A.; Hess, D.B. (eds.) *The Life and Afterlife of Gay Neighborhoods. The Urban Book Series*. Springer, Cham.
- Møller, K. (2020) Hanging, Blowing, Slamming and Playing: Erotic Control and Overflow in a Digital Chemsex Scene. In: *Sexualities* 0(0): o.S.
- Møller, K. (2022) Intimacy collapse: Temporality, pleasure, and embodiment in gay hook-up app use. In: *First Monday*, 27(1), o.S.
- Murray, D. A. B. (2015) *Real Queer? Sexual Orientation and Gender Identity Refugees in the Canadian Refugee Apparatus*. London: Rowman & Littlefield.
- Noble, S. U. (2018) *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press.
- Oakes, H.; Corey W. J.; Diana C. P. (2020) "Making Myself More Desirable": Digital Self-(Re)Presentation on Geo-Social Networking Apps for Men Seeking Men. In: *Sex and Leisure*. London: Routledge: 91-108.
- Ong, J.C. (2017) Queer Cosmopolitanism in the Disaster Zone: "My Grindr Became the United Nations". In: *International Communication Gazette* 79(6-7): o.S.
- Pöge, K.; Dennert, G.; Koppe, U.; Gülldenring, A.; Matthigack, E. B.; Rommel, A. (2020) Die gesundheitliche Lage von lesbischen, schwulen, bisexuellen sowie trans- und intergeschlechtlichen Menschen. In: *Journal of Health Monitoring*, 5(1): 2-30.
- Queer.de (2020) Auch Scruff und Jack'd löschen „Ethnien-Filter“ 06.07.2020. In: *Queer.de*. https://www.queer.de/detail.php?article_id=36288 (30/11/2022)
- Roach, T. (2021) *Screen Love: Queer Intimacies in the Grindr Era*. Albany, New York: State University of New York Press.

- Romeo.com (o.D.) Bei ROMEO lieben wir alle Farben, Formen und Größen. In: *Romeo.com*. <https://www.romeo.com/de/care/anti-discrimination-statement/> (30/11/2022)
- Rouvroy, A.; Berns, T. (2013) Algorithmic governmentality and prospects of emancipation. Disparateness as a precondition for individuation through relationships? In: *Réseaux – Communication – Technologie – Société* 177: 163-196.
- Schreurs L.; Sumter S.R.; Vandenbosch L. (2020) A Prototype Willingness Approach to the Relation Between Geo-Social Dating Apps and Willingness to Sext with Dating App Matches. In: *Archives of Sexual Behavior* 49(4): 1133-1145.
- Schubert, K. (2019) The Democratic Biopolitics of PrEP. In: Gerhards, H.; Braun, K. (eds.) *Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute. Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
- Shield, A. DJ. (2019) *Immigrants on Grindr. Race, Sexuality and Belonging Online*. London: Palgrave Macmillan, Cham.
- Sigusch V. (2013) *Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Siouti, I.; Spies, T.; Tuidier, E.; Unger, H. v.; Yildiz, E. (eds.) (2022) *Othring in der postmigrantischen Gesellschaft: Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript.
- Spivak, G. C. (2008) *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Tudor, M. (2018) *Desire Lines. Towards a Queer Digital Media Phenomenology*. Stockholm: Elanders.
- Tuzcu, P. (2021) Decoding the cybaltern: cybercolonialism and postcolonial intellectuals in the digital age. In: *Postcolonial Studies*, 24(4): 514-527.
- Wu, S. (2021) Domesticating Dating Apps: Non-Single Chinese Gay Men's Dating App Use and Negotiations of Relational Boundaries. In: *Media, Culture & Society*, 43(3): 515-531.
- Yarwood V.; Checchi F.; Lau K.; Zimmerman C. (2022) LGBTQI + Migrants: A Systematic Review and Conceptual Framework of Health, Safety and Wellbeing during Migration. In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(2): 869-0.S.
- Zeit.de (2018) Die Dating-App Grindr soll den HIV-Status ihrer Nutzer*innen weitergegeben haben 03.04.2018. In: *Zeit.de*. <https://www.zeit.de/zett/politik/2018-04/grindr-dating-app-hiv-status-nutzer-sensible-daten-cambridge-analytica-chen-studie> (30/11/2022).

Bilder in Wartestellung

Algorithmisierte Zeitlichkeit im Widerschein visueller Kulturen

Images on Hold

Algorithmised Temporality under the Reflection of Visual Cultures

Michael Klippbahn-Karge

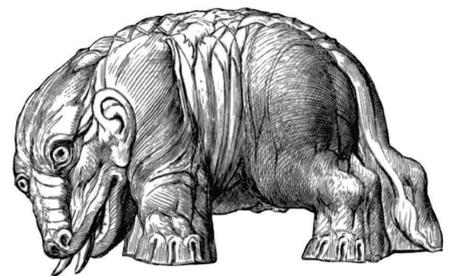
Abstract

The mechanisation of the image is directly related to an erosion of temporality. Therefore, the focus of the paper lies on the condition of an image after its transformation into a file through digitalisation, as well as on the notions of time changing as a result. After an introductory reflection on the situatedness of art history considering an increasing emergence of image processing techniques that use AI technologies based on image sets, the research focusses particularly on the machine-readability of the individual digitalised image. The paper discusses the extent to which focusing on the relationship between this image and the data file holds insights for art historical reflection on mass media image production and shows how existing temporal systems become anachronistic through this connection. Specifically, the status of the digitalised image is measured against its alter ego, the data set. On this basis, it is analysed how the alterity of the image changes through datafication.

Michael Klippbahn-Karge is an Ph.D. student and art scholar. He studied fine arts and art history in Dresden, Berlin and Ústí nad Labem. In his doctoral project he examines the entanglement of AI and magic in contemporary art at the Technische Universität Dresden. His research interests include modern and contemporary art, its mediation and the connection between art and science. In this respect his focus lies on image cultures of technical and digital systems, artificial intelligence, constructions of gender, sex, and queerness, as well as theories of animisms, magic, and ritual. Among his most recent work is the anthology *Queere KI. Zum Coming-out smarterer Maschinen*, which he edited together with Ann-Kathrin Koster and Sara Morais dos Santos Bruss (Bielefeld: transcript, 2022), as well as the volume *Queer Reflections on AI: Uncertain Intelligences* (London: Routledge, 2023). Michael Klippbahn-Karge is currently a fellow of the Schaufler Lab@TU Dresden and works also as an editor of the peer reviewed online journal w/k - Between Science & Art.
Email: michael.klippbahn-karge@tu-dresden.de

Keywords, dt.: Bildkritik, Bildtheorie, Bildwissenschaft, Kunstwissenschaft, Kunstgeschichte, digitale Kunstgeschichte, künstliche Intelligenz, KI, digitale Bildverarbeitung, Alterität, Bildlichkeit, Digitalität, Mechanisierung, Temporalität

Keywords, engl.: Image Criticism, Image Theory, Image Science, Art History, Digital Art History, Artificial Intelligence, AI, Digital Image Processing, Alterity, Imagery, Digitality, Mechanisation, Temporality



Historische Alterität

In dieser bildtheoretischen Überlegung widme ich mich einem im digitalisierten Bild angelegten Paradigmenwechsel: der sich verändernden Relation von Bild und Zeit, bedingt durch die Technisierung des Visuellen. Ich beginne mit einer Reflexion über den Status der Kunstgeschichte in Anbetracht des zunehmenden Aufkommens von Bildverarbeitungstechniken, in denen künstlich intelligente Systeme (KI) Anwendung finden und damit auf der Grundlage von Bildmengen gearbeitet wird. Davon ausgehend konzentriere ich mich auf die Maschinenlesbarkeit des digitalisierten Einzelbildes und diskutiere, inwieweit die Fokussierung auf das Verhältnis von Bild und Datei Erkenntnisse für die kunsthistorische Reflexion massenmedialer Bildproduktion bereithält.

Einerseits wird zur Masse digitaler und digitalisierter Bilder sowie anhänglicher Bildkulturen bild- und kunstwissenschaftlich bereits breitenwirksam geforscht. So ist die Untersuchung technisch verarbeiteter Bilder in der jüngeren Geschichte des Fachs ein elementarer Gegenstandsbereich geworden, in dem das Analysekorpus dank der Bezugnahme zu zahlreichen anderen Fachgebieten vermittelbar wird (vgl. u.a. Flusser 1990; Boehm 1994; Mitchell 2008; Rimmel et al. 2014).^[1] Andererseits wird die verfahrenstechnische Seite digitaler Bildproduktion und -verwertung weniger breit reflektiert und fachlich rückgebunden, obgleich derlei Techniken der Vorbereitung, Analyse und Verbreitung digitaler und digitalisierter Bilder dienen – vor allem gemäß der Bild- oder vielmehr Datenproduktion.^[2] Dabei formen besonders die der Bildproduktion und -verarbeitung zugrundeliegenden Prozesse der Algorithmisierung und Datafizierung durch KI-Systeme derzeit den Status digitaler und digitalisierter Bilder nachhaltig und nehmen Einfluss auf deren Zeitlichkeit. Die Konzeption und das Empfinden von Zeit werden im Folgenden meine Leitgedanken sein, da sie per se alternierende Faktoren in der Auseinandersetzung mit Bild und Bildlichkeit sind.

Die Haltung gegenüber der Nutzung und den Leistungspotentialen maschineller Lernverfahren ist seitens der Kunsthistorik oftmals unkritisch. Dieser Einstellung liegt eine verfehlt populäre Idee von KI als objektivem Instrument zugrunde, das jenen tradierten „Chronopolitiken und Zeitregimes“ (Kernbauer 2015, 9) des Fachs zur Seite steht, die einst sein Handwerkszeug begründeten und die, so fordert es die Kunstwissenschaftlerin Eva Kernbauer, selbst erst einmal auf die Probe zu stellen sind. Der Kunsthistoriker Ulrich Pfisterer allerdings sieht den Mehrwert von KI in der Hoffnung mittels maschineller Bildverarbeitung „die absolute Bibliothek, das absolute Museum, den absoluten Wissensspeicher“ (2020, 203) generieren und nutzen zu können, also einen visuellen Kenntnisschatz, der die künstlerischen Erzeugnisse aller Zeiten medial über- und nebeneinander legt. Der strategische Versuch, durch die Arbeit mit Such- und Ordnungsalgorithmen in Kombination mit Bilderkennungssoftware mit den Aporien der Zeit umzugehen, geht folglich mit dem Wunsch nach der Wiederherstellung eines originären Zustandes einher: „Die Kunstgeschichte handelte bis vor nicht allzu langer Zeit von der historischen Alterität“ und diese „Fremdheit des historischen Gegenstandes“ war mit „dem Erwerb speziellen Wissens“ (von Falkenhausen 2015, 242) und demnach mit einer genuinen Wissenschaftlichkeit verbunden, die keine Vermittlungsfächer wie die Medientheorie oder gar Informatik zwischenschalten musste. Die Arbeitsmittel und Metho-

^[1] Im Speziellen möchte ich die interdisziplinäre und in diesem Sinne fächervermittelnde Buchreihe „Digitale Bildkulturen“ des Wagenbach Verlages, herausgegeben von der Kultur- und Medienwissenschaftlerin Annekathrin Kohout und dem Kunsthistoriker und Kulturwissenschaftler Wolfgang Ullrich herausstellen. Exemplarisch seien zum Verhältnis von Technik und Bild vor allem die Bände des Kommunikationswissenschaftlers Paul Frosh, „Screenshots“ (2019), des Bildwissenschaftlers Roland Meyer, „Gesichtserkennung“ (2021), und des Kultur- und Medienwissenschaftlers Jacob Birken, „Videospiele“ (2022) sowie der Kunstwissenschaftlerin Katja Müller-Helle, „Bildzensur“ (2022), genannt.

^[2] Besonders möchte ich an dieser Stelle den „Computing Art Reader: Einführung in die digitale Kunstgeschichte“ (2018) hervorheben, herausgegeben von dem Architekten Piotr Kuroczyński sowie dem Kunstwissenschaftler Peter Bell und der Kunst- und Bildhistorikerin Lisa Dieckmann. Der Fokus des Bandes liegt – neben der meines Erachtens sehr differenzierten und erhellenden Reflexionen digitaler Technologien hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und ihres Einflusses auf die Kunst- und Bildgeschichte – auf der Nutzbarmachung digitaler Methoden für die Kunstgeschichte und Bildwissenschaft sowie einer stärkeren Verankerung dieser Fächer innerhalb der Digital Humanities. Dabei stellt das letztere Ansinnen sicherlich ein Vorhaben dar, das einer genauso kritischen Reflexion und Schärfung bedarf – gerade in Hinblick auf das kunsthistorische Handwerkszeug des kritisch-analytischen Betrachtens.

den dieser Bereiche sind jedoch zunehmend nötig, um beispielsweise digitalen Bildkulturen begegnen und die Bewegung vom Einzelbild zum Bildstrom verhandeln zu können.

Die Datafizierung von Bildwissen und den automatisierten Umgang mit Bildgegenständen in ein Verhältnis mit dem meines Erachtens verständlichen Erhaltungstrieb zugunsten des Bewahrens beziehungsweise der Reinstallation eines eigenen Fachhandwerks zu setzen ist in Teilen paradox. Zumindest wenn man dieses Herangehen mit ebenjenem Absolutheitsanspruch verknüpft, den Pfisterer formuliert hat und der die stark mit Zeitlichkeit verknüpften visuellen Mehrdeutigkeiten und Ambivalenzen von Kunstwerken konterkariert, obwohl sie als Alteritätsparadigmen des Bildlichen einen Kern kunsthistorischer Aushandlungsprozesse bilden. Es ist dabei generell infrage zu stellen, ob ein semiotischer Anwendungsanspruch, der Bilder und Bildgegenstände wie Zeichen deutet, sinnfällig ist. Denn sofern das Interpretieren von Bildern sprachanalog ausschließlich über Bilder forciert wird, werden dort vermeintliche Evidenzen einspeist, wo in der Regel Referenzen zu finden sein sollten (vgl. Bachmann-Medick, 344f.).

Paradox erscheint mir Pfisterers Ansinnen auch deshalb, weil die vermeintlich „objektivierenden Operationen der Mustererkennung durch Machine-Learning-Verfahren“ als Grundlage von KI-Systemen „nicht nur der Situiertheit sozialen Wissens diametral gegenüber(stehen)“ (Berg et al. 2022), sondern auch symptomatisch für Unschuldsvormutungen gegenüber künstlichen Intelligenzsystemen sind, die für ‚saubere‘, da bloße informationstechnische, also mathematische Verfahren gehalten werden (vgl. u.a. Apprigh et al. 2018; Noble 2018; Chun 2021).

Vornehmlich in einem so sensiblen Bereich wie der Kunstgeschichte, die aus ihrer Profession heraus den Umgang mit Bildern übt, kann die Verwendung von KI-Technologien wie der automatisierten Merkmalsübereinstimmungsauslese zu Zwecken der Korpusanalyse – einer aktuell präferierten Methode der Digital Humanities – zu verzerrten Assoziationen, vor allem aber zu allgemeinen kunsthistorischen Fehlschlüssen führen (vgl. Bell/Ommer 2021, 74).^[3] So spielt unter anderem der Zeitfaktor bisher nicht in die Karten entsprechender digitaler Bildverarbeitungsverfahren, da einer exakten Analyse auch „der Wandel von Realien [...] und der Wechsel in den Darstellungsmodi“ (ebd.) historischer Bildinhalte entgegenstehen.

Außerdem scheint in der methodischen Anwendung automatisierter Bildersuche eine Kritik digitaler Kunst- und Bildgeschichte oftmals bewusst außen vor gelassen zu werden. Synonym ist eine spezifisch fachliche Ebene der Kunstgeschichte von einer Idee technologischer Unvoreingenommenheit befriedet: So leben durch entsprechende KI-gestützte Verfahren kunsthistorische Hilfswissenschaften und deren technische Determiniertheiten wieder auf, die zum Teil bereits dem Repertoire der Vergangenheit angehören zu schienen – wie die Formalästhetik und Stilkritik. Dabei tritt die maschinelle Analyse äußerlicher Merkmalsübereinstimmung an die Seite eines vergleichenden, „kennerschaftliche[n] Sehen[s]“ (Pratschke 2021). Und der Identität des Stils als Auslese einer für das Künstlerische charakteristischen und damit bedeutungsgebenden Form wird mit einer semantischen Eingabe als Suchbegriff technologisch entsprochen. Diese Fokussierung auf das Herstellen eines vermeintlich allgemeingültigen Inhalts durch Zuordnung – etwa durch das Parallelisieren formaler Aspekte mittels KI-gestützter Bilderken-

[3] Schon aus einer westlich-europäischen Rezeptionstradition heraus ist es leicht vorstellbar, dass marginalisierte künstlerische Perspektiven weiter unterminiert werden, da sie maschinell schlicht nicht ‚erkannt‘ werden – rein aufgrund der Tatsache, dass wesentlich weniger Lerndaten vorhanden und damit die Datenbasis unzureichend untersetzt ist. Das ist bereits an herkömmlichen Bildersuchen nach semantischen Vorgaben evident geworden (vgl. Noble 2018). Betonen möchte ich diesbezüglich, dass derartige Vorbehalte nicht generalisierbar sind und der Ausgangspunkt für diese Problemlagen zuallererst der dialogische Partner der Maschine ist, der entsprechende Annotationen am Bild vornimmt beziehungsweise derlei Bilder erst erstellt: der Mensch (vgl. Bell/Ommer 2021, 74).

nung – steht im Gegensatz dazu, dass Teile der Fachwissenschaft gerade erst begonnen haben, „Praktiken des Formenvergleichens und -‘lesens‘ auf den Prüfstand“ zu stellen (Bohde/Heyder 2021). Angemerkt seien hier jüngere und der rein ästhetischen Gemäldebestimmung durch stilgeschichtliche Analyseverfahren querliegende methodische Grundlegungen. Beispiele finden sich in rezeptions- und machtkritischen Zugängen zu Kunstwerken unter einer post- und dekolonialen (vgl. Overhoff Ferreira 2023), queer-feministischen (vgl. Paul 2009) oder neumaterialistischen Rahmung (vgl. Schlitte et. al. 2021). Auch lassen sich weitere Problemlagen in der Arbeit mit KI für die Kunstgeschichte anführen wie die „Kosten, Obsoleszenz der Technologie, Kompatibilität der Systeme [...], Fragen der technologischen Qualitätsbeurteilung der Projekte [...] sowie die Untiefen der Programmierarbeit“ (Pratschke 2018, 24).^[4]

Dieser Zweiklang – die mangelnde kritische Reflexion über KI und die teils trügerische Hoffnung gegenüber den Möglichkeiten der Arbeit mit KI – markiert eine Problemlage, die die Kunst- und Bildwissenschaftlerin Margarete Pratschke als ein eklatantes „Theorievakuum“ (2021) seitens der Kunstwissenschaft gegenüber maschinellen Lern- und Bildverarbeitungsverfahren bezeichnet hat. Vakuum meint, dass zwar ein Druck herrscht, dieser aber geringer ist als sein Umgebungsdruck – ein Vergleich, der die Kunstgeschichte im Angesicht digitaler Bildkulturen in Beziehung mit den Erkenntnissen und Arbeitsmitteln der bereits angeführten Vermittlungsfächer setzt. Vakuum als semantische Entsprechung definiert einen Raum, der sich durch die weitgehende Abwesenheit von Material auszeichnet, und beschreibt so den Mangel an Rüstzeug gegenüber den „Methoden und Herausforderungen[, die sich] einer ‚Augenwissenschaft‘“ (Pfisterer 2020, 152) wie der Kunstgeschichte im Angesicht ihrer Zeitigung durch Digitalisierung stellen (vgl. Falkenhausen 2015, 242ff.). Somit plädiere ich bezüglich der Verlässlichkeit des Sehens als damit zusammenhängende Sinneswahrnehmung für eine „Schule des Misstrauens“ (Arendt 2020 [1957], 66), deren Skepsis auch der extrinsischen Merkmalsanalyse von Kunst durch smarte Technologien gilt.

Andererseits steht einer tieferen Reflexion von technischen Prozessen, in denen beispielsweise visuell operierende Algorithmen das Bild alternieren lassen, der stark naturwissenschaftliche Charakter des Maschinellen oft im Weg. Mathematische und damit messbare Techniken werden seitens der Kunstgeschichte oftmals als wegbereitend für Betrachtungsweisen verstanden, die Eigenschaften und Beschaffenheiten visueller Kulturen partiell mit Größenwerten, Statistiken und Zahlenwerten substituieren. In Bezug auf das Bildliche wird hinsichtlich derlei rationalisierter Analyseargumente die Gefahr betont, auch den gezeigten respektive dargestellten Inhalt selbst zu rationalisieren und damit – zumindest in Teilen – allzu quantifizierbar zu machen: Das Technische steht in seinem Wesen also dem Kunstgegenstand diametral gegenüber, da dieser „Einspruch gegen die Macht des Faktischen“ (Uppenkamp in von Falkenhausen 2015, 249) erhebt.

Maschinelle Identität

Automatisierte maschinelle Verfahren perforieren in ihrem Umgang mit Bild und Zeit also das sprichwörtlich ‚weite Feld‘ visueller Kulturen im Allgemeinen und sind damit prädestiniert, um für eine weitere „Entgrenzung [...]

[4] Diese – hier in Teilen wiedergegebene – Aufzählung bezieht sich auf eine kurze historische Genealogie der digitalen Kunstgeschichte, deren Anfänge Margarete Pratschke (2018) mit Verweis auf die Konferenz „Computers and Their Potential Application in Museums“, abgehalten im Metropolitan Museum of Art, New York, vom 15. bis 17. April 1968 nachzeichnet. Sie plädiert davon ausgehend gegen eine Verallgemeinerung der Technikferne des Fachs Kunstgeschichte und führt ausgehend von dieser Konferenz auch die Aushandlungen um Digitalität und Computerisierung des Fachs der 1980- und 1990-Jahre ins Feld (vgl. ebd., 36f.).

[des] Zuständigkeitsbereichs“ der Kunstgeschichte verantwortlich zu sein (von Falkenhausen 2021, 181). Im Folgenden weise ich vor allem die Algorithmisierung des digitalisierten Einzelbildes – der KI-Trainingseinheit schlechthin, wenn es um maschinelle Bilderkennung geht – als besonders prominent für diese Entwicklung aus.

Denn speziell der Umgang mit visuellen und zum großen Teil vormals analogen Erzeugnissen durch Prozesse künstlicher Intelligenzsysteme verspricht von Relevanz für die Kunstgeschichte im Widerschein visueller Kulturen und damit für deren bildwissenschaftliche Erweiterung zu sein, weshalb ein Changieren zwischen beiden Gegenstandsbereichen – ‚Kunstbild‘ und etwa Medienbild – im Folgenden nicht ausbleiben kann. Dahingehend eingesetzte maschinelle Lernverfahren erodieren unser Verhältnis zum klassischen Bild- und dem damit zusammenhängenden Zeitbegriff durch ihre Nutzung in der digitalen Bildverarbeitung. Grund dafür ist, dass derlei visuell operierende Datafizierungs- und Klassifizierungsmethoden dezidiert zur Ausdehnung technisierter Bildlichkeit durch die selbsttätige Produktion und Reproduktion von Bildern mittels Rechenvorschriften beitragen und das digital gewordene beziehungsweise digitalisierte Bild so als maschinell definieren. Beispiele dafür finden sich in digital vernetzter Technologie, die angebotsorientiert Anwendende mit Bildern ‚versorgt‘ und Bilddaten aus Anwendungssoftware extrahiert (vgl. Sachs-Hombach 2003, 88).

Um dieser ‚Maschinengemachtheit‘ der Bilder zu begegnen, rücke ich besonders eine Untersuchung des Bildlichen auf Basis seiner Maschinenlesbarkeit in den Fokus. Nach meiner These hält das Scharfstellen des Verhältnisses von Bild und Datei Erkenntnisse für die kunstwissenschaftliche Reflexion massenmedialer Bildproduktion bereit und zeigt, wie durch diesen Konnex bestehende Zeitsysteme ‚anachronisiert‘ werden. Wie also steht es um das digitalisierte Bild, wenn es – seine konstante Weitergabe durch Algorithmisierung mitdenkend – an seinem Alter Ego, dem Datensatz, gemessen wird? Und – in Anlehnung an den Neologismus der ‚Kunstgeschichtlichkeit‘ Kernbauers (2015, 9ff.) – welche Konzepte von Bildgeschichtlichkeit zeitigt Datafizierung?

Zunächst möchte ich meiner bildtheoretischen Überlegung eine vereinfachte Genealogie des digitalisierten Bildes voranstellen, die den doppelten Boden maschinenlesbarer Bilder als Basis von Bildverarbeitungsvorgängen aufgreift und „den in der Moderne prekär gewordenen Bildbegriff“ (Matyssek 2020, 13, in Rückgriff auf Boehm 1988, 22) für mein Anliegen rahmt.^[5] Ich verstehe unter dem Begriff ‚Bild‘ allgemein eine visuelle Übersetzungsform menschlich-kognitiver und kreativer Leistung oder Bestrebung. Das Kondensat dieses Prozesses, der Bildgegenstand, wird im Prozess seiner Digitalisierung restrukturiert. Der Medienwissenschaftler Jens Schröter arbeitet an dieser Stelle mit folgender Unterscheidung, die mir sehr passend erscheint:

Heuristisch kann man digitalisierte von (digital) generierten Bildern unterscheiden [...]. Bei digitalisierten Bildern werden (in einer Kamera oder einem Scanner z.B.) abgetastete Lichtwerte in digitalen Code umgesetzt (und dann ggf. verändert). (2017, 91)

^[5] Dabei schließe ich an dieser Stelle maschinell generierte Bilder durch KI-Systeme aus, da diese auf der Auswertung von Bildermengen beruhen, die wiederum aus Bildern gemacht sind und daher nur oberflächlich als digitales beziehungsweise digitalisiertes Einzelbild betrachtet werden können.

Demnach fallen unter digitalisierte Bilder auch Bilder, die mit entsprechenden Geräten wie Smartphones aufgenommen werden – in Abgrenzung zu algorithmisch erzeugten Bildern, die beispielsweise „mit Paint-Programmen, wie z.B. Adobe Illustrator, manuell erstellt werden“ (ebd.).

Der hier verwendete Begriff des digitalisierten Bildes beschreibt mithin ein Verfahren, in dem ein medialer vernetzter Verbund aus Mensch und technischem Apparat aus einem dreidimensionalen Eindruck – sozusagen einem Abbild von Welt – ein zweidimensionales, immaterielles Bild formt. Dieses wird in einen nulldimensionalen Schwarm aus Daten umgeschrieben, also in eine kalkulierte maschinenlesbare Datei umgewandelt. Diese Datei enthält Informationen über mehr oder minder dichte rasterförmige Anordnungen von einzelnen Farb- beziehungsweise Helligkeitswerten, die zugunsten der Bilderzeugung ausgelesen werden können (vgl. Flusser 1990, 14).

Alle von Soft- und Hardware interpretierbaren Daten sind maschinenlesbar, auch das digitalisierte Bild. Es kann, ganz gleich ob Gegenstand der Kunst oder visuelles Betrachtungs- oder Informationsgut, laut dem Künstler und Mathematiker Frieder Nake immer als „ein technisches Bild“ beschrieben werden, „weil es [einer] technische[n] Apparatur seine Existenz schuldet“ (2021 [1998], 1). Das für mich entscheidende Argument, diese historische Perspektivierung anzuführen, ist die implizite Aussage, dass technische Bilder Menschen traditionell maschinell vermittelt werden. Ältere Beispiele für derlei funktionale Repräsentation durch technische Ableitung sind analoge Fotografien, aber auch Röntgenaufnahmen oder gar bestimmte Präparate, die nur durch Mikroskopie ansichtig und verwertbar werden (vgl. Rheinberger 2003, 10).[6]

Zeitlichkeit I: Zeitachsen

Durch ihren Einzug ins Digitale wird diese maschinelle Vermittlung des Bildes durch technische Apparate um eine zeitliche Komponente erweitert, die die Betrachtung des technischen Bildes nicht auf eine materielle Entsprechung durch ein Ausgabemedium verpflichtet, um es sehen zu können – wie es unter anderem bei einem entwickelten Foto, einer druckgrafischen Vergrößerung oder analogen Röntgenaufnahmen der Fall ist. Vielmehr verbleibt das Bild im Medium und das Zustandekommen des Bildlichen – beziehungsweise das Erscheinen oder ‚Sich-Zeigen‘ als Bild – bleibt an Technik gebunden. Auch hier dient sich das Beispiel eines Smartphones als alltäglichem Werkzeug der Bildaufnahme, -verwertung und -archivierung an. Die Verwendungsform der durch das Fotografieren mit einem Smartphone erstellten Bilder inkludiert eine gängige Nutzungspraxis: das zeitweilige Betrachten. Denn dort, auf dem Display als Ort des Bildes, wird das digitalisierte Bild nur temporär und technikgebunden wahrgenommen, wenngleich es potentiell dauerhaft als Datensatz auf dem Medium verbleibt (vgl. Paglen 2016).

Ein Foto, das mit der Kamera eines Tablets oder Smartphones aufgenommen wurde, ist also zuallererst und die längste Zeit eine maschinenlesbare Datei, die sozusagen ein Doppelleben als ein – wie ich es bezeichne – *Bild in Wartestellung* führt. Das Alter Ego des digitalisierten Bildes ist folglich der Datensatz, aus dem es permanent besteht und auf den sich das Bild wieder zurückzieht, sobald es nicht aufgerufen und angesehen wird: wenn wir als

[6] Funktionsweisen technischer Bilder sind auch aus historischer Perspektive häufig mit im weitesten Sinne sozialen Praktiken verschränkt, die als „Produkte materieller Arbeit [...] allgemeine [...] Produktionsbedingungen und technologische [...] Standards“ reflektieren und „Darstellung[en] sozialer Wirklichkeit [und] [...] gesellschaftliches Bewußtsein“ widerspiegeln (Baxandall 2003, 98).

Nutzende beispielsweise eine bildanzeigende Anwendung schließen oder das Display deaktivieren (vgl. Schröter, 98). Das lässt sich vom primären Ausgabemedium her weiterdenken. Bilder existieren online, zum Beispiel in Anwendungen aus dem Bereich der sozialen Medien, in permanenter Abwesenheit ihrer als eigentlich angenommenen Sichtbarmachungsfunktion als maschinenlesbarer Datensatz. Ihre uneigentliche Funktion ist es, mithin operativ, also informationell verarbeitbar und handlungsanleitend zu sein.

Anders als im digitalen Fotoalbum des Smartphones sind Bilder, die ins Netz eingespeist sind – wie zur intentionalen Nutzung von Plattformen wie Instagram oder Pinterest –, in aufgearbeiteten, das heißt algorithmisierten Rasterungen oder Abfolgen präsent. Künstliche Intelligenzsysteme ‚ordnen‘ die darin auftauchenden Bilder nach Spezifizierungen, die als ständig aktualisierte Liste neuer Inhalte in die jeweiligen Accounts der Nutzenden gespült werden, nicht historisch, also nicht chronologisch, sondern nach oftmals unbekanntem Parametern, die mittels Rechenvorschriften festgelegt werden. Damit sehen wir derlei digitalisierte Bilder in einer alternierenden, da algorithmisierten Zeitlichkeit. Sie sind mithin auf eine anachrone Rezipierbarkeit und Verfügbarkeit angelegt. Denn diese digitalisierten Bilder sind aus der Vertikalität historischer Bilderzählungen gelöst – eine für kunstwissenschaftliche Analysen grundlegende Leserichtung von Geschichte (vgl. Rebentisch 2013, 13) – und auf eine Horizontalität verhaftet: Sie sind gleichzeitig, situativ unabhängig, gar entsituiert und kontextuell verkürzt, vermeintlich personalisiert und bedürfniszugeschnitten und damit konsumorientiert (vgl. von Falkenhausen 2015, 242).

Aufbauend auf diesem Paradigmenwechsel – von der Vertikalität historischer Bilderzählungen zur horizontalen Bildzeit im Digitalen – lässt sich von einer in die Allgemeinheit hinwirkenden „Automatisierung des Sehens“ (Paglen 2016; Üb. M.K.-K.) sprechen. Die diesbezüglichen Erkenntnisse des Künstlers Trevor Paglen beruhen auf seiner Beschäftigung mit Bildsynthesen durch KI-Systeme, die auf Trainingsdaten fußen, die wiederum auf Massen an klassifizierten Bilddaten beruhen. Reduziert man diese Einsichten auf die Untersuchung des digitalisierten und algorithmisierten Einzelbildes, treffen sie trotzdem gleichermaßen zu: Auch das digitalisierte Bild findet seinen Weg in die digital vernetzten Bildermassen. So lässt sich eine ähnliche Veränderung visueller Kulturen feststellen wie jene, die durch Bildmengen bedingt ist, die wiederum aus Bildern erzeugt werden. Gleichzeitig kollektivieren sich durch die Sammlung tausender digitalisierter Einzelbilder ebenso viele Zeitebenen und lassen das aus diesen Überlagerungen geschaffene digitale Bild anachronistisch, wenn nicht gar zeitlos werden.

Darauf aufbauend möchte ich Paglens Begrifflichkeit der ‚Automatisierung des Sehens‘ wieder aufgreifen und auf eine ‚Algorithmisierung des Sehens‘ ausdehnen. Paglen konstatiert, der von ihm behaupteten Technisierung der Verarbeitung optischer Reize folgend, einen Umbruch in der Hierarchie der Bildbetrachtung. Er meint damit die Verschiebung der anthropozentrischen Bildökonomie zu maschinenlesbaren oder operativen Bildclustern, die eher der Operativität zwischen Maschinen als zwischen Mensch und Maschine dienen. Diese Handlung mit Bildinhalten innerhalb maschineller Prozesse basiert auf Abläufen maschineller Bildverarbeitung, die bildgebende Arbeitsschritte und potentiell visualisierbare Ergebnisse für das menschliche Auge unsichtbar werden lassen, da bildgebende Verfahren im Verbor-

genen ablaufen. Mehr noch ist ‚Bildsein‘ Attribut einer codebasierten Datei, die technisch zwischen rein maschinellen Polen bewegt wird. Daraus resultierend verschieben sich tradierte Ansprüche an Bildgeschichtlichkeit, da sich auch Kategorien des 20. Jahrhunderts, an denen das Visuelle gemessen wird, wie „Repräsentation und Vermittlung“ zu Kategorien des 21. Jahrhunderts wie „Leistungspotential, Operativität und Anwendbarkeit“ (Paglen 2016; Üb. M.K.-K.) verrücken. Digitalisierte wie digitale Bilder existieren also nur zeitweise als nutzbare, das meint sichtbare visuelle Artefakte und der Status, Bild zu sein, trifft nur partiell zu. Denn das menschliche Sehen – und in weiten Teilen damit auch das menschliche Verhalten – wird durch die vermeintlich bedürfnisorientierte automatisierte Bildauswahl und damit auch von den algorithmischen Verfahren bestimmt, die das Bild im digitalen Raum überhaupt in das Sichtfeld einzelner Subjekte vordringen lassen: Die Datei wartet also darauf, Bild zu sein.

Zeitlichkeit II: Zeitschaften

Um klarzumachen, wie stark sich Zeitlichkeit – als Dauer des prozessualen Moments des Handelns mit einem Bild – durch das maschinenverarbeitete, unbeständige, instabile und rasche Eigenleben des digitalisierten Bildes ändert, erscheint mir eine Bezeichnung aus der Literaturgeschichte sinnfälliger, die ich im Folgenden für das digitalisierte Bild fruchtbar machen werde: Die Literaturwissenschaftlerin und Schriftstellerin Ruth Klüger spricht von ‚Zeitschaften‘, „um zu vermitteln, was ein Ort [respektive ein Bild] in der Zeit ist, zu einer gewissen Zeit, weder vorher noch nachher“ (Klüger 2010 [1992], 78).[7] Diese Begrifflichkeit beschreibt ihrerseits die Unmöglichkeit, sich nachträglich eines Gegenstandes zu nähern, der sich ausschließlich durch seine temporäre Existenz vermittelt. Unter Übertragung des Begriffs auf eine Ebene der Betrachtung visueller Kulturen verstehe ich ‚Zeitschaft‘ als mögliche Beschreibung des alternierenden Moments digitalisierter Bilder: ihre Bildgeschichtlichkeit sowie ihre nur temporäre und unmittelbare algorithmische visuelle Vermittlung zum Zeitpunkt ihres Erscheinens im Blickfeld der Betrachtenden. Dabei ist der nachfolgende Rückzug des digitalisierten Bildes in das Alter Ego seiner maschinellen Identität berücksichtigt, da mit ‚Zeitschaft‘ als Kombination von Zeitlichkeit und Ortschaft das maschinelle Residuum des digitalisierten Bildes inkludiert ist: der konvertierbare Datensatz als Ort des Bildes. Denn „jede Verwendung des Bildbegriffs [impliziert] einen Bezug des Bildes auf etwas, das seinen Ort außerhalb des Bildes hat“ (Grave 2009, 25). In diesem Fall meint das die Bilddatei und damit die Maschinenlesbarkeit des digitalisierten Bildes.

Parallel dient Klüger dieser Begriff als „Auseinandersetzung mit vorherrschenden Erinnerungsstrategien [...], deren Aufgabe es ist, das Erlebte präsent zu halten“ (Kliche-Behnke 2016, 78). Auf einer granularen Ebene ist das auch das Ansinnen der meisten digitalisierten Bilder: Häufig werden sie eingespeist oder digital aufgenommen, gespeichert und geteilt, um den auf dem Bild festgehaltenen und in seiner Wahrnehmung alternierenden, oftmals individuell privaten Moment als Datenmenge zu konservieren; also um – in Übertragung auf die Schriftstellerin Annie Ernaux – „[e]twas von der Zeit [zu] retten, in der man nie wieder sein wird“ (2017 [2008], 256). Diese Ver-

[7] Klüger führt diesen Begriff zum besseren Verständnis ihrer eigenen biografischen Erlebnisse als Internierte diverser Konzentrationslager und einer kritischen Reflexion bezüglich deren heutiger Bestandspflege ein. Sie plädiert stark für eine Nutzung der ‚Zeitschaft‘ als Vergleich und macht den Begriff zentral für eine reflektierte Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen von Erinnerungsprozessen.

bindung von Erinnerungs- und Datenartefakt verschränkt die visuelle Rezeption eng mit visueller Repräsentation, da

[i]m Maschinentakt der Fließbandproduktion, [...] die [...] zeitliche Tiefe der Erfahrung auf einen unendlich reproduzierbaren Augenblick (schrumpf[t]). Die Wiederholung des Gleichartigen ersetzt das persönliche Verhältnis eines Subjekts zu einem Objekt. Dieser qualitativen Veränderung der materiellen Produktion durch ihre Ausrichtung auf die Massengesellschaft entspricht der sich wandelnde Bildbegriff. Auch für ihn ist nicht mehr die Handarbeit maßgeblich, sondern die neuen Techniken der automatischen Bildherstellung. (Prange 2001, 16)

Die Repositionierung des Bildlichen, also des Status des Bildes ein ‚Bild zu sein‘, hängt allerdings nicht allein an seiner Reproduzierbarkeit.^[8] Parallel zur Vervielfältigung des Bildes ändert sich nämlich die mit dem Bildlichen verschränkte Konzeption von Zeitlichkeit: Ausgangspunkt ist die Grundlegung, dass eine Gewichtung durch Kontexte und Rezeption bilddefinierend ist (vgl. Grave 2022, 209f.). Das Bild konstituiert sich somit durch sein Betrachtetwerden. Und diese visuelle Rezeption basiert auf der dem Bild eigenen Zeitlichkeit. Gemeint ist die Zeit, die wir als Betrachtende vor einem Bild, also das Bild wahrnehmend und dem Bild nachdenkend, verbringen. Der Zeitbegriff ist in diesem Zusammenhang also kein Ablauf von Geschichte, die sich bildgebend einschreibt, sondern von Bildgeschichtlichkeit, die uns Rezipierende zeitgebend einnimmt. Damit ist Rezipieren als eine als sich zeitabhängig verändernde Handlung markiert. Diese Art des Bildhandelns ist bedingungsgebend für die wechsellvollen Identitäten, die ein Bild vor dem einzelnen Individuum annehmen kann, da das Bild ebenso eine Projektionsfläche für die subjektiven Gegenwart derer ist, die es ansehen (vgl. Didi-Hubermann 2003, 35).

Gleichwohl, dass letztere Bezüge für Kunstwerke gedacht sind, begreife ich sie als auf den Umgang mit digitalisierten Bildern übertragbar: Zeit, die sich vor Kunstwerken dehnt, staucht sich im Umgang mit dem digitalisierten Einzelbild; dafür werden in ähnlich großen Zeitabständen, in denen beispielsweise in musealen Kontexten Einzelbilder betrachtet werden, Bilderfluten konsumiert – wobei Quantität und Qualität zu Ungunsten Letzterer deutlich auseinanderfallen, ganz im Gegensatz zum Kontext musealer Bildbetrachtung mit stark reduktiver Qualitätsabwägung. Im Angesicht der Anonymisierung des singulären Bildeindrucks durch die schiere Masse an Rezeptionsmomenten, die Bilder durch ‚Click and Like‘-Logiken algorithmisch an die Oberfläche des Meeres signalverarbeiteter Bilderfluten spült und sichtbar macht, erscheint es mir sehr anschlussfähig, dass der Kunsthistoriker Jan von Brevern schier ein „Plädoyer für den Bildverlust“ einfordert und „das Gefühl der Überforderung durch Bilder“ hervorhebt (2018, 11). Er adressiert damit das Problem der Bildmassen für den Einzelnen, „da „[n]icht nur die Bilder, denen wir passiv ausgesetzt sind“, auf uns einströmen, „sondern mehr und mehr auch diejenigen, die wir selbst herstellen“ (ebd.) auf uns zu lasten scheinen.

^[8] Der Kulturtheoretiker Walter Benjamin hat technisierte Prozesse, die auf eine Vervielfältigung des Bildlichen abzielen oder diese zumindest ermöglichen, als Verlustgeschichte der Aura eines Kunstwerks beschrieben (1980 [1935-39]). Dagegen bewerten aktuelle Bezugnahmen die erhöhte Verfügbarkeit von Bildern durch ihre maschinelle Verarbeitung und deren digitale Omnipräsenz positiv; als Steigerung der Wichtigkeit des Bildes auch außerhalb institutioneller Kontexte. Sie bedienen sich dafür aber – entgegen Benjamins politischer Bildidee – konsumorientierter Vorstellungen und Begrifflichkeiten (vgl. Joselit 2013).

Vitale Daten

Was macht diese Verortung des Selbst als „Empfänger und Sender“ (von Brevern 2018, 10) von Bildern mit uns, den Rezipierenden? Als Subjekte alternieren wir im algorithmisierten Raum zwischen den Zuständen, konsumierend und produzierend zu sein: Bei gleichzeitigem Produzieren, also dem Einspeisen von Bildern in den Kreislauf datenbasierter Bildplattformlogiken, nehmen wir die Bildprodukte anderer Anwendender in schneller Folge wahr, konsumieren und interagieren mit diesen. So werden wir zu Dienstleistenden am digitalisierten Bild und seiner digitalen Bildgeschichtlichkeit. Denn die Datafizierung des Bildes zeitigt nicht nur unseren Zugang zum Bild und seiner Begrifflichkeit, sondern alterniert auch das Zeitverständnis, das wir im Umgang mit Bildern pflegen. Die Maschinenlesbarkeit des Bildes prägt eine, der Technik eigene und für uns anachronistische Zeitlichkeit, die unser Sehen algorithmisiert. So werden auch ebenjene objektbasierten Wissenschaften – wie die Kunstgeschichte – herausgefordert, deren Dreh- und Angelpunkt das auf das Bildliche gerichtete Sehen ist. Das geschieht nicht allein durch die Einspeisung des Bildes in die Maschine, sondern auch durch die mediale Überlagerung von Bildern, die Gleichzeitigkeit von Reihen- und Abfolge von Bildgeschichtlichkeit. Damit entwickeln sich Anachronismen von Zeitsystemen, unter anderem durch die digitale (Re-)Produktion neuer Bildmassen wie in Videokonferenzen oder in Anwendungen sozialer Medien wie Live-Chats.

Der seitens von Brevern ersehnten Lösung, diesen Wandel aussitzen zu können, muss ich mit Ernüchterung begegnen: Seine Hoffnung gründet sich auf einer eher biologistischen Anschauung gegenüber technologischen Möglichkeiten und damit in der bereits angesprochen Vertikalität der Zeit, die sich im wahrsten Sinne des Wortes zu ihrem horizontalen Konterpart, der Bildzeit im Digitalen, querlegt: „Die Software wird veralten, die Cloud wird abstürzen, die Schnittstellen und Dateiformate werden inkompatibel werden, die Datenträger unlesbar“ (ebd.). Tatsächlich aber alterniert die Lebensdauer des Datensatzes selbst. Sie ist stark vom Lagermedium abhängig, an dessen Verbesserung und Erhaltung stetig geforscht wird, ob an geräteungebundenen Datenwolken, kompatibleren Smart-Devices oder analogen Client-Server-Architekturen wie stationären Servern als Orten oder gar Safe Spaces digitalisierter Bilder und ihres Alter Ego: der codierten und im Format wandelbaren Datei (vgl. Phillips 2010; Weisser 2010).

Außerdem existieren im Gegensatz zum objektgebundenen Einzelbild für digitalisierte Bilder unendliche Vervielfältigungsmöglichkeiten. Diese Bildklone entlarven „Originalität als ‚Mythos der Moderne‘ (Krauss 2000, 206) [‚hinter der‘] eine Kultur des Kopierens steh[t]“ (Matyssek 2010, 13). Kopieren meint im hier vorliegenden Zusammenhang die exakte Vervielfältigungsmöglichkeit des Bildes durch seine Konvertierbarkeit. Diese datenintegrative Übersetzungsmethode verstetigt, dass das digitalisierte Bild die Zeit sprichwörtlich auf seiner Seite hat, weil es einem endgültigen Verfall durch seine maschinelle Weiterverarbeitbarkeit leicht entzogen werden kann. Somit erweist sich das Maschinelle – ganz im Gegensatz zum durch Automatisierung gelähmten Subjekt – im Widerschein visueller Kulturen als chronopolitisch besonders agil und resistent.

Literatur

- Apprich, C.; Cramer F.; Steyerl H. (2018) *Pattern Discrimination*. Lüneburg: meson press.
- Arendt, H. (2020 [1957]) *Natur und Geschichte*. In: Ludz, U. (ed.) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München: Piper.
- Bachmann-Medick, D. (2006) *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Baecker, D. (2020) *Wir zählen nicht nur bis eins: Künstliche Intelligenz im Kontext*. In: Krenn, K.; Hunt, S.; Parycek P. (eds.) *(Un)ergründlich? Künstliche Intelligenz als Ordnungsstifterin*. Berlin: Kompetenzzentrum Öffentliche IT.
- Baxandell, M. (2003) *Der kunstsoziologische Ansatz*. In: Brassat W.; Kohle H. (eds.) *Methoden-Reader Kunstgeschichte*. Köln: Deubner.
- Bell, P.; Ommer, B. (2018) *Computer Vision und Kunstgeschichte: Dialog zweier Bildwissenschaften*. In: Kuroczyński, P.; Bell, P.; Dieckmann, L. (eds.) *Computing Art Reader: Einführung in die digitale Kunstgeschichte*. Heidelberg: arthistoricum.net.
- Benjamin, W. (1980 [1935-39]) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. In: ders. (ed.) *Walter Benjamin – Gesammelte Schriften I/2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berg, S.; Koster, A.-K.; Maschewski, F.; Matzner, T.; Nosthoff, A.-V. (2022) *Alterität der Algorithmen. Algorithmen der Alterität*. In: *H-Soz-Kult* www.hsozkult.de/event/id/event-116705. (05/Juni/2022).
- Birken, J. (2022) *Videospiele*. Berlin: Wagenbach.
- Bohde, D.; Heyder J. C. (2020) *Sektion 5. Vergleichen und Deuten: Semantiken der Form*. CFP: 36. Deutscher Kunsthistorikertag. In: *ArtHist.net* <https://arthist.net/archive/23064>. (05/Juni/2022).
- Boehm, G. (1988) *Werk und Serie. Probleme des modernen Bildbegriffs seit Monet*. In: Hees, D.; Winter, G. (eds.) *Kreativität und Werkerfahrung. Festschrift für Ilse Krahl*. Duisburg: Duisburger Studien.
- Boehm, G. (1994) *Was ist ein Bild?* München: Wilhelm Fink.
- von Brevern, J. (2018) *Praxis und Theorie der Bilderflut*. In: *Fotogeschichte* 149/38: 5-12.
- Chun, W. (2021) *Discriminating Data. Correlation, Neighborhoods, and the New Politics of Recognition*. Cambridge, MA (US): The MIT Press.
- Didi-Huberman, G. (2003) *Before the Image, Before Time: The Sovereignty of Anachronism*. In: Farago, C.; Zwijnenberg R. (eds.) *Compelling Visuality. The Work of Art in and out of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ernaux, A. (2017 [2008]) *Die Jahre*. Berlin: Suhrkamp.
- von Falkenhausen, S. (2015) *Jenseits des Spiegels. Das Sehen in Kunstgeschichte und Visual Culture Studies*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- von Falkenhausen, S. (2021) *Die Klimakrise erreicht die Kunstgeschichte: Verstept das Fach? 21: Inquiries into Art, History, and the Visual. Beiträge zur Kunstgeschichte und visuellen Kultur* 2/4: 179-187. [Rezension zu: Pfisterer, U. (2020) *Kunstgeschichte zur Einführung*. Hamburg: Junius.]
- Grave, J. (2009) *Selbst-Darstellung. Das Präparat als Bild*. In: *kritische berichte* 37/4: 25-34.
- Grave, J. (2022) *Bild und Zeit: Eine Theorie des Bildbetrachtens*. C. H. Beck: München.

- Flusser, V. (1990) *Ins Universum der technischen Bilder*. Göttingen: European Photography.
- Frosh, P. (2019) *Screenshots*. Berlin: Wagenbach.
- Joselit, D. (2013) *Nach Kunst*. Berlin: August.
- Kernbauer, E. (2015) *Kunstgeschichtlichkeit. Historizität und Anachronie in der Gegenwartskunst*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Kliche-Behnke, D. (2016) *Nationalsozialismus und Shoah im autobiographischen Roman. Poetologie des Erinnerns bei Ruth Klüger, Martin Walser, Georg Heller und Günter Grass*. Berlin u.a.: De Gruyter.
- Klüger, R. (2010 [1992]) *weiter leben. Eine Jugend*. München: dtv.
- Krauss, R. (2000) Die Originalität der Avantgarde. In: dies. (ed.) *Die Originalität der Avantgarde und andere Mythen der Moderne*. Amsterdam u.a.: Philo Fine Arts.
- Kuroczyński, P.; Bell, P.; Dieckmann, L. (2018) *Computing Art Reader: Einführung in die digitale Kunstgeschichte*. Heidelberg: arthistoricum.net.
- Matyssek, A. (2010) Logiken und Autoritäten. In: dies. (ed.) *Wann stirbt ein Kunstwerk?*. München: Silke Schreiber.
- Meyer, R. (2021) *Gesichtserkennung*. Berlin: Wagenbach.
- Mitchell, W. J. T. (2008) *Bildtheorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Müller-Helle, K. (2022) *Bildzensur*. Berlin: Wagenbach.
- Nake, F. (2021 [1986]) Die Verdopplung des Werkzeugs. In: Distelmeyer, J.; Ehrmantraut, S.; Müller B. (eds.) *Algorithmen & Zeichen. Beiträge von Frieder Nake zur Gegenwart des Computers*. Berlin: Kadmos.
- Noble, S. U. (2018) *Algorithms of Oppression. How Search Engines reinforce Racism*. New York: New York University Press.
- Overhoff Ferreira, C. (2023) *Dekoloniale Kunstgeschichte: Eine methodische Einführung*. Berlin u.a.: Deutscher Kunstverlag.
- Paglen, T. (2016) Invisible Images (Your Pictures Are Looking at You). In: *THE NEW INQUIRY*, <https://thenewinquiry.com/invisible-images-your-pictures-are-looking-at-you/>. (05/Juni/2022).
- Paul, B. (2009) Nach dem Kanon ist vor dem Kanon? Aktuelle queer-feministische Debatten in Kunst und Wissenschaft. In: *FKW. Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur* 48: 14-25.
- Phillips, J. (2010) Kunstmaterial oder Elektroschrott? In: Matyssek, A. (ed.) *Wann stirbt ein Kunstwerk?*. München: Silke Schreiber.
- Pfisterer, U. (2020) *Kunstgeschichte zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Prange, R. (2001) Die Auflösung des traditionellen Bildbegriffs. In: *Kunsthistorische Arbeitsblätter* 10: 5-16.
- Pratschke, M. (2018) Geschichte und Kritik digitaler Kunst- und Bildgeschichte. In: Kuroczyński, P.; Bell, P.; Dieckmann, L. (eds.) *Computing Art Reader: Einführung in die digitale Kunstgeschichte*. Heidelberg: arthistoricum.net.
- Pratschke, M. (2021) Der simulierte Blick. Zur historischen Kritik der Computer Vision. In: *Forschungsbeschreibung*, <https://www.leuphana.de/dfg-programme/mecs/forschungsprojekte/pratschke-der-simulierte-blick-zur-historischen-kritik-der-computer-vision/>. (04/Juni/2022).
- Rebentisch, J. (2013) *Theorien der Gegenwartskunst zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Rheinberger, H.-J. (2003) Präparate – ‚Bilder‘ ihrer selbst. Eine bildtheoretische Skizze. In: *Bildwelten des Wissens. Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik* 1/2: 9-19.

- Rimmele, M.; Sachs-Hombach, K.; Stiegler, B. (2014) *Bildwissenschaft und Visual Culture*. Bielefeld: transcript.
- Sachs-Hombach, K. (2003) *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln: Herbert von Halem.
- Schröter, J. (2017 [2013]) Das bildphilosophische Stichwort 15. Digitales Bild. In: *IMAGE 25*: 89-106.
- Schlitte, A.; Verne M.; Wedekind, G. (2021) Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte. Berlin u.a.: De Gruyter.
- Uppenkamp, B. (o. D.) Fußnotentext 506. In: von Falkenhausen, S. (2015) *Jenseits des Spiegels. Das Sehen in Kunstgeschichte und Visual Culture Studies*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Weisser, A. (2010) Analog ist tot! Medienkunst auf dem Weg in die digitale Zukunft: vom Elektroschrott zum Datenmüll? In: Goetz I.; Urbaschek, S. (eds.) *Fast Forward 2, The Power of Motion, Media Art Sammlung Goetz*. Ostfildern: Hatje Cantz.

Totalitäre Ideologie. Politisch-epistemische Bedingungsverhältnisse und ein diskurshistorischer Verortungsversuch

Totalitarian Ideology. Conditional Relationships between Politics and Epistemology and an Attempt to Locate Them in Discourse History

Sandra Janßen

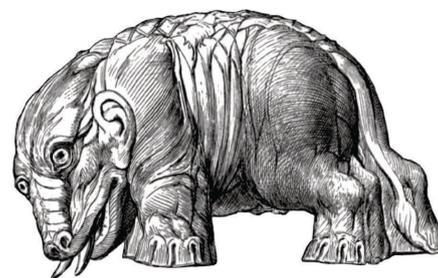
Abstract

The connection between totalitarianism and ideology is as empirically obvious as it is disturbing for any attempt to grasp it intellectually. The defendant's confessions to improbable crimes in the so-called Moscow Processes provide a striking instance of it: Are they expressions of unshakable belief or results of coercive power – or of a necessary conjunction of these two? The article discusses three theoretical positions that attempt at an explanation of how totalitarianism and ideology are related: Marcel Gauchet's, Hannah Arendt's, and the author's own. While the first two tend to regard either totalitarianism in function of ideology, or ideology in function of totalitarianism, a third possibility is to historicize the relation of both terms as such. It then appears as a specific moment in discursive history that implies a particular conception of the subject and of intersubjectivity, as it can be observed in Karl Mannheim or Mikhail Bakhtin. A parallel reading of Arthur Koestler's *Darkness at Noon* lends probability to all three positions but gives particular weight to the third.

Keywords, dt.: Totalitarismus, Ideologie, Politische Epistemologie, Historische Epistemologie, Geschichte des Subjekts

Keywords, engl.: Totalitarianism, Ideology, Political Epistemology, Historical Epistemology, History of the Subject

Sandra Janßen is a postdoctoral fellow at the University of Erfurt and currently a Thyssen@KWI-Fellow at the Institute for Advanced Study in the Humanities Essen (KWI).
E-Mail: sandra.janssen@uni-erfurt.de



Nikolas Salmanowitsch Rubaschow, Revolutionär der ersten Stunde und ranghohes Parteimitglied, wird im Zuge einer Säuberungswelle eines Morgens verhaftet und konterrevolutionärer Umtriebe angeklagt, die ein Attentat gegen den obersten Führer seines Landes beinhalten sollen. Obwohl er faktisch nichts dergleichen geplant hat und obwohl die Hoffnung, durch Zugeben einer Teilschuld den eigenen Kopf noch retten zu können, sich im Verlauf des Prozesses zerschlägt, gesteht Rubaschow in der Schlussverhandlung praktisch alle Taten, derer man ihn beschuldigt, auch die entscheidende, und wird hingerichtet. Grund für sein Verhalten ist ein ‚Erkenntnisprozess‘, in dem Rubaschow sich davon überzeugen lässt, als zumindest potenzieller Widerständler dem Verlauf der revolutionären Geschichte entgegengestanden zu haben und im eigenen Todesurteil nur die logische Fortführung der Elimination von Abweichlern sehen zu dürfen, die er zuvor selbst praktiziert hatte.

Arthur Koestler hat im Protagonisten seines Romans *Sonnenfinsternis* (1940) nach eigener Aussage mehrere der Hauptangeklagten der Moskauer Prozesse von 1937/38 synthetisiert, die entsprechende öffentliche Geständnisse vorgetragen hatten (Koestler 2017, 20; vgl. Möller 2016, 111). Da in diesen Angeklagten die mutmaßliche Macht totalitärer Ideologie, Subjekte zu formen, die ihrem Staat unmittelbarer angehören als sich selbst, sich zu kristallisieren scheint, lösten sie nicht nur zu Koestlers Zeiten eine Mischung von Faszination und Grauen aus, die außer Koestlers literarischem auch eine Vielzahl theoretischer Deutungsversuche auf den Plan rief. Die Hauptlinie der Kontroverse liegt hier in der Frage, ob eine Interpretation prioritär auf die Unbedingtheit der ideologischen Überzeugungen der Betroffenen oder aber auf die psychischen und physischen Druckmittel des totalitären Staates abheben sollte (Hellbeck 2009, 57).

Die Geständnisse in den Moskauer Schauprozessen richten somit quasi ein Brennglas auf die Frage nach dem Verhältnis von Totalitarismus und Ideologie, die Gegenstand der folgenden Überlegungen sein soll. Der Zusammenhang beider hat zunächst eine gewisse Selbstverständlichkeit, da totalitäre Herrschaft sich empirisch durch einen zentralen Stellenwert des Ideologischen auszeichnet: Sie wird keineswegs einfach ausgeübt, sondern als (dem Anspruch nach) wissensbasierte gerechtfertigt. Verbindlichkeit und Ausschließlichkeit eines bestimmten Legitimationsnarrativs werden allerdings dogmatisch festgelegt, statt aus kollektiver Wissensbildung zu resultieren (Lieber 1985, 109ff.; Pohlmann 1995, 10f.). Wie die Moskauer Geständnisse zeigen, wohnt diesem Verhältnis aber auch ein großes Irritationspotenzial für das Verständnis inne, denn es bedeutet die Möglichkeit, Ideologie, als dogmatisiertes Überzeugungs- beziehungsweise Glaubenssystem politischer Natur, absolut zu setzen, das heißt, zum Kern eines Herrschaftssystems zu machen.[1]

Fasst man die Verbindung zwischen Ideologie und Totalitarismus als ein Bedingungsverhältnis auf, bieten sich im Grundsatz zwei entgegengesetzte Deutungsmöglichkeiten an, die denen der oben angedeuteten Kontroverse entsprechen. Die eine besteht darin, den totalitären Exzess als eine der Ideologie bereits inhärente Möglichkeit zu betrachten, die in dieser Staatsform zur vollen Entfaltung kommt.[2] Der entgegengesetzte Ansatz betrachtet das Ideologische unter dem strukturanalytischen Aspekt totalitärer Staatlichkeit: Es erscheint dann, neben Kriterien wie dem Alleinvertretungsanspruch einer Einheitspartei, dem Führerprinzip, der Missachtung von individuellen

[1] Ein Nebenstrang der Totalitarismustheorie klassifiziert entsprechende Staatsformen deshalb als Ideokratien; vgl. Backes/Kailitz 2014.

[2] Als wohl eindeutigstes (und entsprechend problematisches) Beispiel hierfür mag Daniel Goldhagens These vom „eliminatorischen Antisemitismus“ dienen, der tief in der deutschen Geschichte verwurzelt gewesen sei und im Nationalsozialismus seine letzte Konsequenz entfaltet habe. Goldhagen will zwar nicht den Totalitarismus, sondern den Holocaust erklären, betrachtet aber das Lagersystem als mikrokosmisches Gesellschaftsmodell. Lager und politische Kultur erscheinen so gleichermaßen als Resultat einer Ideologisierung im Sinne der ‚deutschen‘ Spielart des Antisemitismus (Goldhagen 1996, 5ff., 13, 23, 455ff.).

Freiheitsrechten, dem geheimpolizeilich ausgeübten Terror und der Monopolisierung von Information als zugleich charakteristisches und funktionales Element dieser Staatsform, das zur Ermöglichung der übrigen beiträgt.[3] Doch während der erste Ansatz eine Antwort darauf schuldig bleibt, wie eine bestimmte Vorurteilsstruktur eine komplette Staatsform auszubilden vermag, für die sich – wie der klassische Vergleich zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus zeigt – Parallelen finden, die auf ganz anderen ideologischen Prämissen aufbauen, kann der zweite nicht befriedigend erklären, worin die Kontinuität zwischen dem Ideologischen als allgemein-politischem Phänomen und der ihm im Totalitarismus zuwachsenden Rolle besteht.[4] Beide werden daher dem spezifischen Sinn der Kopplung nicht gerecht; denn sie unterwerfen die Erklärung des einen Terminus jeweils der Logik des anderen.

Im Folgenden soll gefragt werden, welche epistemisch-politischen Eigenschaften des Ideologischen dessen Systemischwerden in einer Staatsform ermöglichen. Hierfür werde ich zunächst auf die Deutungsangebote Marcel Gauchets und Hannah Arendts eingehen, da beide in der Frage, ob sich das Ideologische in die Logik des Totalitären einfügt oder ob es diese präformiert, vermittelnde Positionen einnehmen; ihr Vergleich wird allerdings zeigen, dass sie das beschriebene Problem zu einem gewissen Grad reproduzieren.[5] Deshalb werde ich anschließend versuchen, die Problematik der politisch-gesellschaftlichen ‚Totalisierbarkeit‘ von Ideologie als eine des (ideen-) geschichtlichen Moments zu reformulieren und in einem zeitspezifischen Subjektverständnis zu verorten. Ausgehend von Karl Mannheims 1929 gestellter Krisendiagnose, die die Omnipräsenz des Ideologischen – genauer: einer universalisierten ideologiekritischen Haltung – als Problem der gesellschaftlichen Gegenwart anspricht, stelle ich die These auf, dass das Totalitäre in gewisser Weise genau darauf antwortet. Zu betonen bleibt, dass alle drei Deutungsangebote sich auf die kontinentaleuropäischen Totalitarismen der 1930er und 1940er Jahre als einen nicht nur politiktheoretischen, sondern historischen Gegenstand beziehen.[6] Dass jedes der Angebote diesem auf seine Weise gerecht wird, werde ich anhand kursorischer Lektüren von Koestlers Roman verdeutlichen, in dem alle drei bereits angelegt sind.

Interaktionen des Epistemischen und des Politischen: zum Ideologiebegriff

Vorbereitend bedarf es eines Arbeitsbegriffs von Ideologie. Als Ausgangsthese wäre zu formulieren, dass es sich bei ihr um ein epistemisch-politisches Hybrid handelt, das man stärker auf die eine oder stärker auf die andere Komponente beziehen kann, das aber grundsätzlich beide impliziert. Betont man vor allem die erkenntnistheoretische Seite, wären Ideologien als epistemisch defizient zu beschreiben, da sie einseitige, interessengelenkte Komplexitätsreduktionen vollziehen und auf inadäquate Begriffe zurückgreifen (Celikates 2017, 62). Trotzdem kommt ihnen auch ein merkwürdiges Beharrungsvermögen zu, das Robin Celikates als „epistemische Resilienz“ bezeichnet (ebd., 59); seiner Auffassung nach ist diese durch die Implementierung der Ideologien in Praktiken und Institutionen zu erklären, die ihren Wahrheitswert gewissermaßen durch die mit ihrer Hilfe erzeugte Wirklich-

[3] Als primäre Vertreter dieses Ansatzes werden zumeist Friedrich und Brzezinski (1957) zitiert, vgl. als neueres Beispiel Jaschke 2006.

[4] Dass eine solche Kontinuität insofern gegeben ist, als auch demokratische Positionen als Ideologien beschrieben werden können, erkennen Friedrich und Brzezinski an. Doch da sie Ideologien als Aktionsprogramme definieren, d.h. funktional auf ihr Umsetzungspotenzial, nicht auf das sie bedingende Bewusstsein beziehen, liegt das Kriterium für die Charakterisierung einer Ideologie als totalitär ihnen zufolge in einer Form der Verwirklichung, die sich durch Anpassungsresistenz auszeichnet (Friedrich 1957, 27-28, 36).

[5] Oliver Marchart zufolge verbindet beide (wie auch Gauchets Mentor Claude Lefort) miteinander, dass sie im Feld der gegenwärtigen politischen Theorie gewissermaßen ortlos stehen, allenfalls an die Tradition des Republikanismus anschließen (Marchart 2015, 240).

[6] Eine Diskussion des Totalitarismusbegriffs kann hier nicht in gleichem Umfang wie für den Ideologiebegriff geleistet werden. Die hier diskutierten Ansätze verbindet, dass sie das Totalitäre nicht nur in einer dem Anspruch nach vollständigen Durchdringung alles Gesellschaftlichen durch diese Herrschaftsform, sondern eben auch in deren ‚ideokratischer‘ Ausgestaltung und in einer sich dieser unterwerfenden Subjektform verorten.

keit stützt. Epistemische Resilienz wird so als eine Art sozial-institutionelle Rückkopplungsschleife gedacht; als zentrales Problem erscheint dann der durch solche Zirkularität verhinderte epistemische Zugang zur Artikulation politischer Interessen.

Während dieser Ansatz die sozial-funktionale Seite des Ideologischen unterstreicht, lassen sich Ideologien aber zugleich in der Weise ansprechen, dass man sie – unter Betonung der subjektiv-epistemischen Seite – als für „unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen“, konstitutive „Überzeugungssysteme“ beschreibt (Jaeggi 2009, 268f.). Weniger vorsichtig formuliert, handelt es sich um das, was in der Marx’schen Tradition als „falsches Bewusstsein“ gilt und bei Karl Mannheim als „totaler“ Ideologiebegriff figuriert. Letzterer funktionalisiert Mannheim zufolge Denken auf eine bestimmte „Seinslage“ hin und identifiziert es, auf einer „noologische[n] Ebene“, als ein mit bestimmten Erlebnis- und Deutungsformen verbundenes „Gedankensystem“ (Mannheim 2015, 55).[7] So verstanden, impliziert „falsches Bewusstsein“ einerseits die genannten epistemischen Defizite, schließt andererseits aber eine Weltdeutung ein, deren Totalitätscharakter Mannheim betont, indem er auf ihre religiösen Wurzeln verweist. Festhalten ließe sich demnach, dass es sich bei Ideologien auch um Hybride zwischen Wissen und Glauben handelt, die den Wissenspart jenem Totalitätsanspruch unterwerfen, die der Glaubenspart impliziert. Ihre „Resilienz“ wäre dann dem Umstand zugeordnet, dass ein Moment von erkenntnismäßiger Uneinholbarkeit ihnen a priori eingeschrieben ist. Der Glaube als Ideologiekomponente ließe sich dementsprechend als Wissen vermeinendes Nicht-Wissen definieren.

Betrachtet man die Ideologie von der politischen Komponente her, dann wäre der Punkt, an dem das Politische die Epistemologie des Ideologischen am offenkundigsten durchdringt, mit Adorno (1990, 465) anzusprechen, der Ideologie als „Rechtfertigung“ definiert. Zu den nicht nur seiner Bestimmung zufolge damit einhergehenden epistemisch defizitären Momenten gehört die „naturalisierende Interpretation[] sozial konstituierter Phänomene“ (Celikates 2017, 62; vgl. Jaeggi 2009, 269). Politische Macht wird dann dadurch realisiert, dass eine solche Legitimierung von Herrschaftsverhältnissen das Artikulieren gleichberechtigter Gegenpositionen delegitimiert (Celikates 2017, 63f.; qua Erzeugung von politischer Homogenität wird Ideologie in diesem Verständnis also auf der sozial-funktionalen Ebene ‚totalisiert‘). Für Vertreter:innen der Kritischen Theorie geht dies zumeist mit der Überzeugung einher, dass Ideologie auf die Rechtfertigung *gegebener* gesellschaftlicher Verhältnisse zielt, also existierende Machtverhältnisse legitimiert (Adorno 1990, 465; Jaeggi 2009, 269). Wie insbesondere Karl Mannheim herausarbeitet, können allerdings auch (noch) nicht gegebene Verhältnisse ideologisch gerechtfertigt werden: Insofern als sie eine Gesamtdeutung des Sozialen von einer bestimmten, existenziell bedingten Position aus formuliert, die notwendigerweise ausgewählte Aspekte privilegiert, kann im Grunde jede politische Überzeugung als Ideologie angesprochen werden. Dementsprechend finden bei Mannheim die Selbstlegitimierungen der Herrschenden bei den von der Macht Ausgeschlossenen ein komplementäres Äquivalent, das Mannheim (2015, 36) als Utopie anspricht, weil es das Gegebene nicht verselbstverständlicht, sondern vernachlässigt.

[7] Letzteres unterscheidet den „totalen“ von einem „partikularen“, psychologisch argumentierenden Ideologiebegriff (Mannheim 2015, 53ff.).

Auch wenn man zurückhaltend darin sein mag, jede politische Haltung als ideologisch anzusprechen, wird man festhalten können, dass jede Ideologie politisch ist.[8] Mit Claude Lefort wäre aber darauf hinzuweisen, dass zwischen ihrem Wissensaspekt und ihrer politischen Dimension ein Spannungsverhältnis gegeben ist: Da in modernen Gesellschaften Herrschaft nicht mehr über Transzendenz legitimiert werden kann, müssen diese das machtförmige Instituieren des Sozialen einem Diskurs überantworten, der ein Gesellschaftsmodell und somit Herrschaft begründet. Da die Macht sich, als Ort der politischen Repräsentation, für Lefort ebenso sehr aus dem Gesellschaftlichen herleitet wie sie selbst diesem Form gibt, kann dieser Diskurs seine Legitimationsfunktion nur als ein wissensbasierter erfüllen. Denn er muss, in der Immanenz, auf die Gesellschaft selbst, also die Division des Sozialen in unterschiedliche Akteure, Bezug nehmen und ist dadurch auch ihrem historischen Wandel unterworfen, auf den er jeweils reagiert. Wäre er schlicht der Diskurs *der* Macht (und nicht einer *über* die Macht), könnte er sie nicht legitimieren. Die Funktion der Ideologie, die für ihn eine Art Sekundärphänomen des instituierenden Diskurses darstellt, sieht auch Lefort darin, Herrschaftsverhältnisse zu naturalisieren: Ihr kommt eine den Wandel stillstellende, Macht stabilisierende Funktion zu. Doch dass sie mit der Macht nicht ohne weiteres zusammenfallen kann, weil sie Wissen zu sein behauptet, gilt auch für die Ideologie (Lefort 1978, 487f.; 509ff.). Zwar geschieht, wie Lefort ebenfalls feststellt, im Totalitarismus genau dies (ebd., 533ff.); das aber bedeutet, dass Ideologie aufhören muss, Diskurs zu sein (also ein Prozess, in dem sich Wissen erst bildet).

Für das Thema dieses Aufsatzes ergeben sich aus den vorigen Überlegungen zwei Fragen. Die erste, ausgehend von Mannheim zu stellende, lautet: Wenn in jeder Ideologie, als Weltdeutungsschema, ein totalisierendes Moment angelegt ist, könnte es dann nicht, historisch gesehen, sehr viel öfter zum Entstehen von Totalitarismen kommen, als das bisher der Fall war? Und müsste nicht, darüber hinaus, aus jeder politischen Position ein Totalitarismus entstehen können? Dass etwa liberales Denken totalitär werden kann, liegt nicht auf der Hand.[9]

Die zweite Frage ergibt sich von Lefort aus und lässt sich wie folgt formulieren: Wenn das Epistemische und das Politische in der Ideologie nicht nur zusammengehören, sondern auch different bleiben müssen, wie und mit welchen Konsequenzen gelingt es dem Totalitarismus dann, beides zu fusionieren? Und was hat ihn in den Augen seiner Anhänger trotz dieser Operation legitimiert – wenn doch das epistemisch Defizitäre der Ideologie gerade da sichtbar werden könnte, wo sie verabsolutiert wird und ihr herrschaftsstabilisierender Charakter sich gerade deshalb quasi selbst offenbart?[10] Diese Frage beinhaltet auch eine Dimension, die man als totalitäre Subjektivierung ansprechen kann: Denn Anhänger:innen müssen die machtlegitimatorischen Denkkakte selbst vollziehen, ohne die eigene kognitive Autonomie im Vollzug preiszugeben.

[8] ‚Falsche‘ Überzeugungen nicht auf die Gesellschaft bezogener (also unpolitischer) Natur lassen sich nicht als Ideologien bezeichnen (Celikates 2017, 63).

[9] Ulrich Bröckling zufolge verdient die (neo-)liberale Gouvernamentalität unserer Tage das Attribut des Totalitären sehr wohl (2007, 283ff.); auch Hannah Arendt räumt die Möglichkeit eines Totalitärwerdens des Liberalen als zumindest theoretische ein (dessen empirisches Nichtvorkommen jedoch zu begründen sei; 1953, 80).

[10] Während Adorno angesichts dieses Problems dem totalitären Gedankengut die Dignität von Ideologien überhaupt ab- und lediglich psycho- oder sozio-technische Qualitäten zuspricht (Adorno 1990, 465ff.), formuliert Albrecht Koschorke anhand einschlägiger Passagen aus Hitlers *Mein Kampf* die These, dass gerade die ungenierte Zurschaustellung des machttechnischen Aspekts von Ideologie mobilisieren sollte – zumindest einen interessierten Teil der Gefolgschaft (Koschorke 2016, 48ff.). Beide abstrahieren in dem Punkt allerdings vom Gegenstand des Ideologischen.

Totalitarismus als historischer Kulminationspunkt säkularer Religion: Marcel Gauchet

Die erste Position, die ich mit Blick auf die gestellten Fragen betrachten möchte, ist die Marcel Gauchets. Dessen theoretischer Standpunkt lässt sich insofern mit dem Mannheims vergleichen, als er alle politischen Positionierungen als Ideologien anspricht. Gleiches gilt für den Umstand, dass er deren religiöse historische Tiefendimension thematisiert: Der „politische Glaube“ beerbt ihm zufolge den religiösen und kann – zumindest für eine bestimmte historische Phase – als „säkulare Religion“ definiert werden (Gauchet 2002, 92; 98; 106). Denn bei Gauchet ergibt sich diese Gleichsetzung aus einem großangelegten, in der Mehrzahl seiner Arbeiten verfolgten historischen Deutungsentwurf zur politischen Geschichte der westlichen Gesellschaften, die er als deren „Ausgang aus der Religion“ auffasst.^[11] Dieses Narrativ sieht einen Platz sowohl für die Ideologien als auch für den Totalitarismus vor. Gauchets Grundgedanke besteht darin, die Entwicklungsgeschichte der westlichen Gesellschaften als den progressiven Übergang von einem heteronomen Gesellschaftsmodell, dessen legitimierender Bezugspunkt ein transzendenter ist, zu einem Modell der Autonomie zu beschreiben, in dem Gesellschaften sich, basierend auf einem Diskurs über sich selbst, ihr Gesetz selbst, also aus der Immanenz heraus, geben. Für das Politische (und damit den Totalitarismus) bedeutsam ist, dass sich diese gesellschaftlichen Selbstverhältnisse auf der Zeitachse abbilden: Während die heteronomen, religiösen Gesellschaften, die die Möglichkeit, sich selbst zu gestalten, leugnen, ihren Bezugspunkt im Vergangenen, in der Tradition finden, Transzendenz also gewissermaßen in Vorzeitigkeit verlagern (wie bei der Erblichkeit des Königtums), kann die gesellschaftliche Autonomie sich nur in die Zukunft projizieren, in ein Werden, über das sie selbst bestimmt. Referenzpunkt ist hier also die Gesellschaft selber. Als sich selbst in die Zukunft entwerfende und sich qua politischer Entscheidung selbst hervorbringende braucht die Gesellschaft jedoch einen Diskurs, der aus dem Verständnis ihrer selbst heraus Optionen begründet und entsprechendes Handeln legitimiert; diesen Diskurs bestimmt Gauchet als Ideologie (ebd., 91ff.; vgl. Cohen 2012, 94ff.). In dieser These erweist Gauchet sich einerseits als der Schüler Leforts, der er ist; andererseits kassiert er dessen Unterscheidung zwischen instituierendem und im engeren Sinne ideologischem, weil dissimulierendem und naturalisierendem Diskurs.^[12] Was seine Ideologiedefinition an dieser Stelle an epistemischer Bestimmung verliert, gewinnt sie an anderer dadurch, dass Gauchet der Ideologie neben der Wissens- eine Glaubenskomponente zuschreibt; statt durch die Okkultation von Gewusstem ist Ideologie hier durch die Orientierung am Nicht-Wissbaren charakterisiert. Denn ihr Glaubensaspekt begründet sich durch die Zeitachse: Insofern die Selbsterklärung der Gesellschaft, die die Ideologie leistet, eine Erklärung ihres *Werdens* ist, kommt der Ideologie neben dem rationalen, gesellschaftstheoretischen Part auch ein irrationaler, prophetischer zu. In ihm hat die gesellschaftsfundierende Funktion des Religiösen ein Nachleben, denn der Glaubenspart des Ideologischen sucht die für die heteronomen Gesellschaftsformen charakteristische Vorstellung von gesellschaftlicher Einheit in der Zukunft wiederherzustellen. Das Religiöse der Ideologie strebt also einem Ende der Geschichte zu, das für jede der politischen Familien anders ausfällt: autoritär

[11] Paul Zawadski verweist auf die potenzielle epistemologische Problematik der Identifikation von Ideologie und politischer Religion (wissen, dass man glaubt, heißt nicht glauben, dass man weiß), hebt aber hervor, dass Gauchet das Nachleben des Religiösen als eine unbewusste Dimension des Politischen versteht (Zawadski 2012, 147ff., 156).

[12] In den 1970er Jahren, als seine säkularreligionshistorische Perspektive sich erst vorsichtig andeutet, verwendet Gauchet noch einen sich unmittelbar auf Lefort berufenden Ideologiebegriff (vgl. Gauchet 2005).

für die Konservativen, autoregulativ für die Liberalen und egalitär für die Sozialist:innen. Der Fluchtpunkt jeder politischen Ideologie ist damit die säkulare Religion (Gauchet 2002, 97f.; 104f.).

Daraus könnte nun folgen, dass jeder politischen Familie der ihr gemäß Totalitarismus zukäme, denn als säkulare Religion definiert Gauchet diesen in seiner 2010 publizierten Totalitarismusstudie (2010, 544f.). Dass dem nicht so ist, hat erneut Gründe, die sich auf die historische Zeitachse beziehen. Gauchet versteht den Totalitarismus als Kulminationspunkt eines Prozesses erstens der Ausweitung des Ideologischen in dem Sinne, dass vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert hin immer mehr Bereiche der sozialen Entwicklung in die mögliche Selbstgestaltung der Gesellschaft einbezogen werden, und zweitens einer Radikalisierung des Ideologischen, insofern als die gesellschaftliche Macht zur Selbstproduktion als immer größer erscheint und der mögliche revolutionäre Bruch mit der Gegenwart als immer radikaler (ebd., 70ff.). Säkulare Religionen sind die totalitären Ideologien Gauchets Verständnis nach deshalb, weil sie zwar vom Geschichtlichen, also der Immanenz, ausgehen, dieses aber so zu beherrschen versprechen, dass sie es zu einem Ende bringen, womit sie das transzendente Gesellschaftsmodell wiederbeleben. Es bieten sich den säkularen Religionen damit aber nur zwei, und zwar jeweils paradoxe, Formen an: auf der sozialistisch-stalinistischen Seite die, das wissenschaftlich definierte Ende der Geschichte herbeizuführen, dabei aber die religiöse Strukturierung der angewandten Mittel zu ignorieren, auf der konservativ-revolutionären beziehungsweise nazistischen Seite die, sich der Rückkehr zur heteronomen Gesellschaftsform und ihren religiösen Implikationen zwar bewusst zu sein, aber die säkularisierte Basis zu verkennen, die man ihr gibt (der Liberalismus fällt aus dieser Gegenüberstellung heraus, weil er das Ende der Geschichte als bereits gekommen ansieht; ebd., 104ff.; 547). Entscheidend für das Totalitärwerden können einer Ideologie ist hier, ob sie das Geschichtliche als aus dem gegenwärtigen Moment heraus mach- oder beherrschbares versteht. Dieser Anspruch, das gesellschaftliche Werden in seiner letzten Konsequenz bestimmen zu können, führt im Gegenzug zur Getriebenheit der Totalitarismen, ihrer permanenten Flucht nach vorn (ebd., 525ff.; 543). Die Totalitarismen sind somit in zwei Hinsichten als in sich paradoxe charakterisiert: Zeitlich betrachtet sind sie sowohl revolutionär als auch auf eine Stillstellung des Geschichtlichen ausgerichtet, machtlogisch suchen sie Autonomie und Heteronomie gleichzeitig zu realisieren (ebd., 113; 547). Legitimiert werden kann der Anspruch auf Beherrschung des Geschichtsverlaufs aber nur durch die Ideologien: Die postulierte Allmacht des Politischen im Totalitarismus ist nur als Funktion der ihnen unterstellten Allwissenheit erklärbar. Gauchet definiert die Totalitarismen dementsprechend als Ideokratien (ebd., 519f.; 539ff., 543). Der vermessene Anspruch dieser Ideologien auf Wissenschaftlichkeit ist dabei das unmittelbare und funktionale Komplement ihres religiösen Absolutheitsanspruchs, muss dieser doch aus der Immanenz heraus, als intellektuelles Inbesitznehmen der Welt erfüllt werden (ebd., 528; 534).

Gauchets Antwort auf die historische Frage, ob Totalitarismus jederzeit möglich wäre, fällt angesichts seines Geschichtsmodells negativ aus, denn das Nachleben des Religiösen sei nur zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt stark genug gewesen, um in das widersprüchliche und autodestruktive Ideal einer mit den Mitteln der Autonomie hervorzubringenden he-

teronomen Gesellschaftsform zu münden (ebd., 516f.; 544f.). In der zweiten der oben gestellten Fragen – der, wie der Totalitarismus das Epistemische mit dem Politischen fusionieren kann, obwohl dieses Epistemische ein defizitäres ist, das ihn fundierende Wissen also droht, als Ideologie kenntlich zu werden – bleibt seine Antwort insofern eher undifferenziert, als die Entscheidung, das Wissens- dem Glaubensmoment und damit der Zukünftigkeit zu unterstellen, die Frage nach der Selbstlegitimierung der Herrschenden letztlich umgeht. Zwar wird mittels der Ideologie die Aspiration auf das Totale zu einem intellektuellen Projekt, das jeden Einzelnen an der Rechtfertigung eines kollektiven Interesses partizipieren lässt, deren säkular-religiöse Dimension zugleich Glaube und Fanatismus ermöglicht (ebd., 530f.; 545f.) – doch offen bleibt, wie es gelingt, Wissen in Glauben zu transformieren und Glauben als Wissen auszugeben.

Liest man Gauchets Thesen mit Koestlers *Sonnenfinsternis*, bestätigt sich einerseits die Bedeutung des Historischen in seiner politisch-religiösen Dimension, andererseits aber auch die Irritation, die die Gleichsetzung des Wissens von der Historie mit der Historie selbst für den bereithält, der sie als Ideologie erkennt. So hat Rubaschow, als er Abweichler ahndete, zwar selbst nach dem Dogma gehandelt, dass die Partei nicht irren könne, weil sie die „Verkörperung der revolutionären Idee in der Geschichte“ sei, ja deren „Willen“ ins Werk setze (Koestler 2017, 53; 79), und unterwirft sich am Ende selbst diesem Gesetz (ebd., 221); er erkennt aber auch, dass in der Gegenwart nicht zu entscheiden ist, wer in der Zukunft Recht behalten wird (Machthaber oder Zweifler), und stellt fest: „Wir üben das Handwerk des Propheten aus ohne seine Gabe.“ (ebd., 98) Solange man die Gedanken von „No. 1“ (Stalin) nicht lesen könne, bleibe Politik „Schwarze Magie“ und Geschichte „Orakel“ (ebd., 32).

Ideologie als willentliche Selbst-Gleichschaltung: Hannah Arendt

Für die epistemische Problematik der Ideologie zeigt Hannah Arendt sich sensibler, mutmaßlich weil sie den politisch-religiösen Erklärungsansatz nicht teilt; aber auch für sie ist das Verhältnis des Totalitären zum Historischen entscheidend. Nicht nur davon, dass es ein so „verrücktes Ding“ wie eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ geben könne, zeigt Arendt sich frappiert (Arendt 1986, 962), sondern speziell von dem Paradox, dass es den totalitären Bewegungen möglich erscheint, von der Geschichte legitimiert zu sein und sie – in der vermeintlichen (Natur-)Gesetzlichkeit ihres Verlaufs – zugleich selbst zu machen; sei es in Stalins Rede von „absterbenden Klassen“, die er dann selbst liquidierte, oder in Hitlers später aus eigenem Antrieb erfüllter Prophezeiung, dass ein vom „Finanzjudentum“ angezettelter Krieg gegen Deutschland mit der „Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa“ enden werde. Voraussetzung hierfür ist die Überzeugung totalitärer Herrscher, sich im Bündnis mit (naturalisierter) Geschichte oder (historisierter) Natur zu befinden, sodass sie sich als „interpretierende[] Agent[en] voraussagbarer Kräfte“ gerieren können (ebd., 741; vgl. 938). Auch für Arendt sind sie also mit der Zukunft im Bunde; das totalitäre Prinzip lautet ihr zufolge aber, dass Tatsachen sind, was geschaffen werden kann. Totalitä-

re Ideologie in ihrem Verständnis ist nicht nachgeholte Legitimation, wie es die Definition von Ideologie als Rechtfertigung nahelegen würde, sondern vorwegnehmende Legitimierung (ebd., 740ff.).

Wesentlich für den Zusammenhang von Totalitarismus und Ideologie nach Arendt ist allerdings, dass sie, im Gegensatz zu Gauchet, weniger von der Geschichte als vom politischen System her denkt. Deshalb verbindet sich Ideologie bei ihr mit dem Herrschaftsinstrument des Terrors: Denn einerseits ist Terror zwar das Mittel, das es erlaubt, totalitäre Doktrinen in Wirklichkeit zu verwandeln, andererseits ist er für Arendt offenbar das entscheidendere Definiens des Totalitären, aus dem die Funktion des Ideologischen folgt. So betrachtet sie Terror einerseits als eine aktive Exekution von Geschichts- oder Naturgesetzen, die deren „Befreiung“ dienen soll (ebd., 727; 955); andererseits macht Terror – nicht Ideologie – Arendt zufolge das „Wesen“ totalitärer Herrschaft aus (ebd., 961). Deren primäres Ziel bestehe darin, den Menschen als autonom handelndes Individuum zu eliminieren – daher die Bedeutung der Konzentrationslager, denen die Beweisführung darüber obliegt, dass Menschen sich zu bloßen „Reaktionsbündeln“ reduzieren lassen (ebd., 907). Die Funktion der Ideologie ist dem offenbar nachgeordnet: Indem sie das Herleiten von Entscheidungen aus Begründungen durch die bloße „Einsicht“ in bestehende Bewegungsgesetze ersetzt, dient sie dazu, Täter wie Opfer für ihre Rolle geistig zu „präparieren“ (ebd., 961). Es kommen daher für den Totalitarismus nur solche Ideologien in Frage, die – als Kampf der Klassen oder Rassen – solche Bewegungsgesetze beinhalten. Das entscheidende Moment der Kopplung liegt darin, dass diesem Prozess im gleichen Maße historische Realität wie logische Konsistenz unterstellt werden; dies erlaubt das Prinzip der Voraussage und letztlich das der Umsetzung.

Aus dem Primat des Terrors folgt, dass sich die erste oben formulierte Frage – ob aus jeder Ideologie ein Totalitarismus entstehen kann – sich für Arendt nicht unmittelbar stellt. Dennoch geht sie davon aus, dass im Totalitarismus das „eigentliche Wesen“ der Ideologien ans Licht getreten sei, obwohl diese nicht per se totalitär seien (ebd., 964; vgl. 961; 963). Als „totalitäre Elemente“, die allem ideologischen Denken eigen sind, identifiziert sie erstens, dass sie sich nur mit dem Bewegenden befassen und demnach nicht das Gegebene, sondern vor allem das werdende und vergehende erklären wollen („Rasse“ verstünden die Nationalsozialisten als etwas, das die Deutschen erst zu werden hätten, ausgehend von der SS; vgl. ebd., 855); totalitär sind Ideologien dabei auch in ihrem Vergangenen, Gegenwart und Zukunft übergreifenden explikativen Herrschaftsanspruch. Zweitens lösen sie sich so von jeder Wahrnehmung des Faktischen, von der Erfahrung; drittens schließlich kompensieren sie dies, indem sie von Wirklichkeitswahrnehmung auf Beweisführung umstellen. Das Deduzieren wird dabei zum Mittel, die als wirklich vorausgesetzten geschichtlich-natürlichen Prozesse mitzuvollziehen, an ihnen zu partizipieren (ebd., 964f.). Aus der Zusammenschau dieser drei Punkte ergibt sich eine grundlegende Definition: Ideologie besteht darin, „aus einer Idee eine Prämisse zu machen, aus einer Einsicht in das, was ist, eine Voraussetzung für das, was sich [...] ereignen soll“ (ebd., 967). Die letzte Konsequenz hieraus hätten erst Stalin und Hitler gezogen. Als eindruckliches Beispiel hierfür dient Arendt die Ahndung „möglicher“, genauer: als notwendigerweise wirklich erwarteter Verbrechen – auch dann,

wenn diese faktisch nicht begangen wurden (ebd., 886f.; 967f.). Damit schließt sich der Kreis zum Totalitarismus als Terrorherrschaft: „Die Tyrannei des zwangsläufigen Schlußfolgers“, so Arendt, „die unser Verstand jederzeit über uns selbst loslassen kann, ist der innere Zwang, mit dem wir uns selbst in den äußeren Zwang des Terrors einschalten und uns an ihn gleichschalten“ (ebd., 969). Diese Logik erklärt ihr zufolge die absurden Geständnisse der Subversion angeklagter Parteigänger des Systems in den Moskauer Prozessen. Das entscheidende Moment, das Ideologie in Arendts Augen totalitarismusfähig macht, ist demnach die Verwechslung von logisch-deduktiver „Stimmigkeit“ und Sinn (ebd.).

Die Anerkennung des epistemisch Defizitären der Ideologie, das bei Gauchet unterbelichtet bleibt, erfolgt bei Arendt also gleich zweifach: Es liegt nicht nur in der Wirklichkeitsinadäquatheit, sondern auch in der irren Konsequenz der Ideologie. Auf die Frage, warum gerade diese Stimmigkeit (deren Nähe zum Wahnsinn Arendt wiederholt betont) herrschaftslegitimierend wirken konnte, antwortet Arendt aber letztlich nur mit deren herrschaftslogischer Funktionalität als Gleichschaltung an den Terror. Da Ideologie (auch nicht-totalitäre) in Arendts Sinne jedoch nicht das Bestehende rechtfertigt, sondern etwas, dem Geltung verschafft werden muss – was in der totalitären Konsequenz nicht nur Beweisführung durch Realisierung, sondern auch die Ausweitung des Geltungsbereichs bis zur Weltherrschaft einschließt (ebd., 865; 940; 948f.) – könnte sie den Terror genauso gut als Konsequenz der Ideologie werten. Mit Claude Lefort ließe sich zudem fragen, ob Arendts Erklärungsansatz nicht eine Autorität von Geschichte oder Natur voraussetzt, die nicht hinreichend begründet wird (Lefort 2002, 450ff.). Sie als Autoritäten anzuerkennen, hätte vermutlich bedeutet, Geschichte und Natur als säkularreligiöse Entitäten zu interpretieren; mit der Kritik, dass sie das Politisch-Religiöse des Totalitarismus verkenne, obwohl sie die spirituelle Misere der Massen doch beschreibe, wurde Arendt auch von Eric Voegelin (1953, 73f.) konfrontiert. Dass sie, ihm antwortend, stattdessen auf die gesellschaftliche Atomisierung und interessens-indifferente „Selbstlosigkeit“ totalitärer Subjekte verweist, lässt die Implikationen ihres Ideologiebegriffs noch einmal deutlicher werden (Arendt 1953, 81f.). Bereits in der Totalitarismusstudie hatte sie die Geständnisse der Moskauer Prozesse als Rettung der Selbstachtung durch inneren Vollzug von Logik angesichts einer Isolation gedeutet, die „eine Situation [...] geistiger und sozialer Heimatlosigkeit“ auf die Spitze treibt (Arendt 1986, 747f.). Totalitäre Ideologie ist demnach eine geistige Leistung, die der Einzelne für sich vollziehen können muss, um dem Gesetz der Bewegung aus sich selbst heraus zu folgen, die ihm aber keine „Überzeugung“ verschaffen darf: Letztere würde einen Stand- und somit Ruhepunkt bedeuten, wo permanente Mobilisierbarkeit vonnöten ist (vgl. ebd., 937; 961; 970). Deshalb ist das Essentielle der Ideologie für Arendt gerade nicht Glaube, sondern Logik.

Eine solche Deutung von Ideologie stützt *Sonnenfinsternis* ganz offensichtlich (auch wenn Koestler zugleich nicht mit Anspielungen auf das Politisch-Theologische des Stalinismus geizt) – und das nicht nur, weil er das „Zu-Ende-Denken“ als eine bei den Revolutionären zum (inneren) „Zwang“ gewordene Haltung identifiziert und betont, wie gerade die soziale Isolation in der Einzelhaft diesem zuarbeitet (Koestler 2017, 97f.; 105). Denn auch der Roman beschreibt, wie „Prämissen von unanfechtbarer Logik“ und „unwi-

derlegbare[] Deduktionen“ in einem „Amoklauf der reinen Vernunft“ enden (ebd., 226), und spricht den Realitätsverlust an, der darin liegt, zwischen oppositioneller Gesinnung und daraus „logisch“ folgender Tat nicht mehr zu unterscheiden (ebd., 172; 174). Auch Rubaschow wird dementsprechend für ein nur mögliches, aber nicht wirkliches Verbrechen hingerichtet (ebd., 195; 198). Weniger eindeutig verhält sich der Roman zu der Frage, ob ideologische Konsequenz als Funktion von Terrorherrschaft zu deuten ist oder nicht. Einerseits wird Rubaschow als Belastungszeuge eine durch Folter so zum ‚Reflexbündel‘ präparierte Person vorgeführt, dass sie Anschuldigungen quasi auf Knopfdruck liefert (ebd., 183f.), andererseits wundert Rubaschow (der Schlafentzug und Blendlampe offenbar nicht so wertet) sich beim Verhör darüber, dass er nicht gefoltert werde und erhält zur Antwort, dass der „politische Nutzen“ seiner Aussage im Schauprozess „in ihrer Freiwilligkeit liegen [wird]“ (ebd., 196). Von diesem Nutzen lässt Rubaschow sich überzeugen, obwohl er weiß, dass der Tod ihm sicher ist, obwohl Angst und Druck also keine Rolle zu spielen bräuchten.

Kontrastive Partizipation. Überlegungen zur Historischen Epistemologie der totalitären Ideologie

Mit Blick auf die eingangs gestellten Fragen lässt sich resümieren, dass Gauchet eher eine Antwort auf die erste Frage – diejenige nach der historischen Herleitung und Spezifität des Totalitarismus – findet, während Arendt genauer analysiert, wie das Epistemisch-Defizitäre der Ideologie für das Politisch-Totalitäre mobilisiert werden kann, also vor allem die zweite Frage beantwortet. Beide bieten Erklärungen für die Verbindung von Ideologie und Totalitarismus an; letztlich stehen sich aber auch bei Gauchet und Arendt ein genealogisches, ideologiebasiertes und ein auf dem Totalitären als System begründetes Modell gegenüber, was offenbar jeweils nur eine der beiden Fragen sinnvoll zu fokussieren erlaubt.^[13] Ich möchte Ideologie und Totalitarismus deshalb im dritten Schritt von einem Gesichtspunkt aus beleuchten, der nicht nach einer Bedingungsrelation zwischen beiden fragt, sondern danach, ob sich ihr Zusammenhang als solcher historisch kontextualisieren lässt. Ließe diese Vermutung sich bestätigen, wäre damit sowohl eine Antwort auf die Frage nach der historischen Spezifität des Totalitären als auch auf die nach der Konsistenz seiner Funktionalisierung des Ideologischen gegeben, denn das Ideologische wie das Totalitäre wären dann ineinandergreifende Teile eines übergeordneten Denkschemas. Den (hier nicht umfassend darstellbaren) Rahmen für diesen Deutungsversuch bildet eine Wissens- und Theoriegeschichte des Subjekts, die politikgeschichtliche Denkfiguren mit solchen der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie parallelisiert. Zwei solcher Denkfiguren traten bereits im Vergleich zwischen Gauchet, Arendt und Koestler zutage. Erstens zeigte sich, dass für die Kopplung von Ideologie und Totalitarismus (zumindest in der Form, in der sie sich in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts präsentiert) das Historische eine bedeutsame Rolle spielt, genauer: das Historische in einem totalisierenden Ausblick, in dem es je von Neuem als Ganzes verfügbar gemacht werden soll. Ein solches Zeitkonzept charakterisiert aber keineswegs nur das politische Denken dieser historischen Phase: Philosophie und Psycho(patho)logie

^[13] Lars Rensmanns Vorschlag zur Gruppierung von Totalitarismustheorien (2004) klassifiziert diejenige Friedrichs als herrschaftsstrukturelle, diejenige Arendts als genealogische und diejenigen Leforts und Gauchets als demokratiethoretische. Auf Voegelin antwortend, distanziert Arendt sich allerdings von ihrem Buchtitel „Origins of Totalitarianism“, betont ihr Interesse an der „elemental structure“ des Totalitarismus und bestätigt so die obige Einordnung (Arendt 1953, 78).

konzipieren die Selbstverortung des Subjekts in der Zeit in ganz ähnlicher Weise. Hier lässt sich auf Heideggers Zeitbegriff aus *Sein und Zeit* verweisen, demzufolge man, von der Zukunft her auf die Gegenwart zurückkommend, diese als entscheidenden Moment konstituiert. Dieser Ansatz faltet sich bei verschiedenen Autoren in zwei komplementäre Momente aus, die in den 1930er Jahren paradigmatisch von Eugène Minkowski und Gaston Bachelard vertreten werden. Während Minkowski (1995) eine Zeittheorie entwirft, in der es vor allem um ein Mitschwingen mit einem (metaphysisch gefassten) Werden geht, zu dem man sich grundsätzlich in seiner Totalität verhält, stellt Bachelard (1992) den Augenblick in den Vordergrund, von dem aus je das Ganze der Zeit neu zu entwerfen ist, in einer engen Verknüpfung von Extratemporalität und Neubeginn (vgl. Janßen 2020, 362ff.). Die doppelte Zeitlichkeit von Partizipation an einer historischen ‚Bewegung‘ einerseits und ‚Machbarkeit‘ der Geschichte andererseits, die bei Gauchet wie bei Arendt deutlich wurde, erscheint damit als weniger totalitarismusspezifisch, als deren Thesen es nahelegen könnten. Und auch die Ideologietheorie Karl Mannheims operiert mit ähnlichen Prämissen: So sei das letztgültige Wertungskriterium für „falsches Bewusstsein“ nicht, ob es einem „absoluten, ewig gleichen Sein gegenüber versagt [...], sondern einem in stets neuen seelischen Bezügen sich neugestaltenden Sein gegenüber“ – das heißt, ob es einer dem „Werden“ gegenüber unvertretbaren „Starrheit“ verfällt (Mannheim 2015, 79; 83; vgl. Corsten 2010, 120ff.). Eine zweite Denkfigur, die erlaubt, das Totalitäre in einem über das Politische hinausreichenden Diskursraum zu verorten, liegt in der totalitär-ideologischen Realitätsproblematik, die Arendt in die (etymologisch durchaus sinnfällige) Formel fasst, dass Tatsachen seien, was geschaffen werden kann. Eine vergleichbare Verschmelzung von Faktizität und Aktivität wird in den 1930er Jahren einerseits in der Philosophie formuliert, wo Ernst Mally (1935, 15) die Grundbedeutung von Wirklichkeit als „Wirkwesen“, das heißt zugleich als Ausdruck und als Dynamik identifiziert, andererseits in der Psychiatrie, wo Pierre Janet von „Realisationen“ spricht und damit die subjektive Konstitution von Wirklichkeit als je ganzer und sinnhafter meint, unabhängig davon, ob sie in bestimmten Fällen als wahnhaft zu klassifizieren wäre (Janet 1935).

Ich möchte die vorigen Beobachtungen als Hinweise darauf werten, dass der Zusammenhang von Ideologie und Totalitarismus, wie er sich im zweiten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts präsentiert, in einem breiteren diskurshistorischen Feld verortet werden kann, im Folgenden aber eine dritte Denkfigur in den Vordergrund stellen, die mir für die Art, in der das Ideologische zu dieser Zeit reflektiert wird, besonders relevant zu sein scheint: die Intersubjektivität und das damit einhergehende Verständnis des Subjekts. Sie erlaubt meines Erachtens eine Antwort auf die Frage, wie die Verabsolutierung des Ideologischen im Totalitären möglich ist. Die oben diskutierten Erklärungen hierfür befriedigen nicht restlos; Arendts nicht, weil sie diese letztlich als einen Zwang erscheinen lässt, der die Vergleichbarkeit von totalitärer und nicht-totalitärer Ideologie wieder in Frage stellt; Gauchets nicht, weil der potenzielle Konflikt zwischen Wissen und Legitimierung nur als obsessive Verwissenschaftlichung des vorauszusetzenden Glaubens in Erscheinung tritt. Doch warum kann Glaube Wissen subsumieren und Stimmigkeit über Sinn stehen? Wie konnte das so offenkundig Irrsinnige der totalitären Ideologien mobilisierend wirken? Die hier vorzuschlagende Hypothese lau-

tet: Sind historisch-epistemologische Bedingungen dafür gegeben, dass man ideologisch sein *wollen* kann, weil ein bestimmtes Subjektverständnis dies legitimiert, kann das Ideologische genau deshalb totalitär werden. Der Konflikt, ob dies von der Ideologie oder von der Politik her zu entschlüsseln sei, wäre dann durch Einbezug einer Ebene entschärft, auf der das Epistemische selbst sozial konstituiert ist (nicht als Aus- oder Einschluss von Gruppen, sondern als kollektive Einstimmung auf bestimmte, je nach Kontext unverfänglich wirkende Denkmuster). Indizien, die für eine offene Affirmation des Ideologischen im Totalitarismus sprechen, lassen sich in Beobachtungen Victor Klemperers finden: etwa darin, dass die Alltagssprache des NS mit dem Begriff „Weltanschauung“ ein positiv konnotiertes Äquivalent anbot, oder darin, dass sie das Wort „fanatisch“ exzessiv und mit positiver Wertung gebrauchte (Klemperer 1975, 36f.; 80f.; 186). Albrecht Koschorke (2016, 57) betont in seiner Hitler-Analyse den dezisionistischen Aspekt des Ideologischen: „Einigkeit in der Entschiedenheit“ und nicht das Festhalten an bestimmten Glaubensgrundsätzen habe die Akteure des NS verbunden. Für die Sowjetunion stellen Friedrich und Brzezinski fest, dass die marxistische Einsicht, dass Ideologien Werkzeuge im Klassenkampf seien, deren politische Rolle keineswegs vermindert, sondern ihren aktiven Einsatz bei der Indoktrination der Massen nach sich gezogen habe (Friedrich 1957, 25).

Beinhaltet also ein zeitspezifisches Verständnis von Weltanschauung respektive Ideologie diese Möglichkeiten auch schon, bevor ihr politisches Potenzial zur Entfaltung kommt? Anlass zu dieser Vermutung könnte Karl Jaspers' Definition von Weltanschauung bieten; ihr zufolge spricht diese Wissen in einer Ganzheitsdimension an, in der es sich mit Wertungen verbindet. „Weltanschauung“ meint so „das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ (Jaspers 1919, 1). Nähert sich Jaspers hier der ‚Innenseite‘ von Ideologie als einem sowohl partikularisierten als auch totalisierenden Standpunkt, tut Karl Mannheims „totaler“ Ideologiebegriff dies von außen, wenn er konstatiert, dass in jeder als politische Position vorgebrachten Weltdeutung nicht nur ein „Weltwollen“ artikuliert wird, sondern auch eine begrenzte Erkenntnislage identifiziert werden kann. Jedes politische Bewusstsein ist dann als falsches Bewusstsein ansprechbar – und wird so angesprochen (Mannheim 2015, 60; 68). Relevant für mein historisches Argument ist dabei der Umstand, dass Mannheim selbst seine Ideologietheorie 1929 mit einer Krisendiagnose verbindet: Dass Wissen *nur noch* als situierendes wahrgenommen werde, wertet er als existenzielle Problematik seiner Gegenwart (ebd., 36; 51; 59f.). Das Komplement der Ideologie, die Ideologiekritik, ist für Mannheim nicht nur ein spezifischer Erkenntnismodus, sondern eine auf „radikaler Enthüllung“ basierende „moderne Geisteswaffe“ (ebd. 37). Denn sie hat nicht etwa nur zum Ziel, die Rede des Gegners vor Dritten zu delegitimieren, sondern dessen Vertrauen in sein eigenes Denken zu zerstören, da sie seine Bewusstseinsstruktur als ganze diskreditiert. Umgekehrt zwingt sie aber auch dazu, „den eigenen Gedanken gegenüber auf der Hut zu sein“ (ebd., 51; vgl. 60). Jeder Zugriff auf Faktizität, auch der eigene, kann somit als Intentionalität bloßgestellt werden. In diesem Zusammenhang formuliert Mannheim Überlegungen, in denen das Konzept der politischen Religionen anklingt: In der modernen Analyse des falschen Bewusstseins wird „aus dem früheren ‚Anathema‘ [...] eine auf strikte Beweisführung sich stüt-

zende Kritik“, und das heißt, dass ihr Bezugspunkt nicht mehr, wie bei religiösen Konflikten, transzendent, sondern weltimmanent ist. Darin aber liegt die beständige Möglichkeit, den Anderen erkenntnistheoretisch und ontologisch niedriger zu bewerten (ebd., 65f.). Nachdem er einen wertfreien erwogen hat, plädiert Mannheim letztlich zwar für einen wertenden (den oben skizzierten zeitlich fundierten) Ideologiebegriff; dieser soll in seinem „Relationismus“ jedoch der Vielfalt des politischen Ganzen gerecht werden. Das impliziert, dass man den eigenen Standpunkt als ideologischen, weil notwendig situierten, anerkennt (ebd., 70ff.; 92).

Dass Mannheim zeitdiagnostisch insofern richtig liegt, als er hiermit ein Subjekt-konzept formuliert, das seine Zeitgenossen teilen, legt eine Vergleichbarkeit seiner Wissenssoziologie mit der ebenfalls 1929 publizierten Dialogizitätstheorie Michail Bachtins nahe. Deren Grundgedanke besteht gleichfalls darin, dass eine Vielfalt „ideologischer“ Bewusstseine einander gegenüberstehen, wobei Ideologie weniger als Gedankensystem denn als in einem Standpunkt verwurzelte Weltanschauung zu verstehen ist. Auch in Bachtins Konzeption ‚relativieren‘ diese Weltanschauungen einander nicht in dem Sinne, dass ein davon abhebbarer, übergeordneter Standpunkt möglich wäre. Vielmehr ‚relationieren‘ sie einander, mit Mannheim gesprochen, in der Weise, dass ihre Bezogenheit auf- und ihr Gegensatz zueinander ein sie verbindendes Spannungsverhältnis erzeugt. Dies schließt den Standpunkt des sie darstellenden Autors ein, der folglich nicht objektivieren, sondern auch sich selbst nur positionieren kann.[14] Was sich bei Bachtin als Möglichkeit egalitärer Vielfalt darstellt, zeigt sich bei Mannheim insofern als Krise, als ein übergeordneter Standpunkt bereits unmöglich scheint, Hierarchisierungen aber wechselseitig angestrebt werden.[15] Der positive Ausblick, den Mannheim dennoch an seine Krisendiagnose knüpft, wirkt insofern bemüht, als er den Weg zur besten Erkenntnis der Lage darin sieht, die Krise zu vertiefen (Mannheim 2015, 51). Es lässt ahnen, dass Mannheims Analyse subjekthistorisch an einem Kippunkt steht, den ich als Wende ins Paranoide charakterisieren möchte. Sie setzt die Möglichkeit voraus, dass das Aufeinanderbezogensein gleichermaßen erkenntnisbeschränkter und gegeneinander gerichteter ideologischer Standpunkte oder Bewusstseine in der konstant gefühlten Bedrohung des eigenen Bewusstseins *durch* ein fremdes und dem permanenten Bemächtigungsversuch *gegenüber* dem fremden endet, ohne dass in dieser Gegnerschaft jemals vermittelt werden könnte.

Nun ist die Identifikation der totalitären Ideologie mit der Paranoia seit Horkheimers und Adornos Antisemitismus-Analyse ein Topos (Horkheimer/Adorno 1988, 196ff.); zudem fehlt in kaum einem Merkmalskatalog zur totalitären Herrschaft beziehungsweise Ideologie der Hinweis auf deren grundlegende Ausrichtung an einem Freund-Feind-Schema, das sich in seiner wissensverbrämt-manichäischen Struktur als paranoisches Muster charakterisieren lässt (Jaschke 2006, 36f.; Pohlmann 1995, 12f.). Beide laufen auf die Annahme hinaus, dass totalitäre Ideologie, insoweit sie bestimmte anthropologische Muster mobilisiert, ein zwar politisch erzeugtes, aber nichtsdestoweniger psychologisiertes historisches Subjekt voraussetzt.[16] Die hier vertretene These besagt etwas anderes, auch wenn sie sich mit solchen Analysen berührt: Sie versteht Ideologie und (totalitäre) Paranoia als benachbarte Koordinaten in einem zusammenhängenden Diskursfeld, das eine spezifische Subjekt-konzeption voraussetzt. Zu diesem Ensem-

[14] Vgl. Bachtin 1985, 53; 87; 104; 107; 109. Die Ausgabe folgt der überarbeiteten Version der *Probleme der Poetik Dostoevskijs* von 1963, ich zitiere jedoch nur in der russischen Erstfassung enthaltene Passagen.

[15] Wie Galin Tihanov (2000) darlegt, fällt die positive Wertung der Dialogizität in der frühen Fassung von Bachtins Dostoevskij-Studie deutlich ambivalenter aus als in der von 1963: 1929 konstatiert auch Bachtin eine Krise, die er der sozialen Desorientierung der Intelligenzija und dem Fehlen eines „Wir“ zuschreibt. Dieses Postulat erachtet Tihanov als zentrale These der Erstfassung (80; 192ff.; 200f.).

[16] Das gilt auch für Albrecht Koschorke Beobachtung, dass sich der Hitler'sche Fanatismus durch eine radikale Aufkündigung des Dialogs auszeichne, die zugleich „obsessiv“ auf den Gegner bezogen bleibe und ihren Antrieb aus einer „paranoid übersteigerte[n] Hellsichtigkeit“ beziehe (Koschorke 2016, 62f.; 76).

ble gehören in der zeitgenössischen Psychologie und Psychiatrie formulierte Positionen, die Momente der Partizipation, auch als gegnerischer, betonen. So leitet Pierre Janet die Symptome der Paranoia aus der Grundform sozialen Handelns ab, die in „geteilten“ Akten bestehe. Paradigmatisch hierfür sei die Form des Befehls, an dessen Zustandekommen beide Involvierten partizipierten, in der aktiven wie auch in der leidenden Position; auch jeder Sprechakt sei nicht nur ein Sprechen, sondern zugleich ein „Gesprochenwerden“ (Janet 1932, 223ff.; 420f.). Das Konzept Janets impliziert also, einer partizipativen Beziehung, die zwischen Individuen gar nicht wirklich zu unterscheiden erlaubt, trotzdem ein Machtgefälle einzuschreiben. Noch einen Schritt weiter geht hierin der Kinderpsychologe Henri Wallon: Bei ihm folgt aus der Machtbeziehung auch Gegnerschaft. Er beschreibt, wie Kleinkinder an affektiven Situationen, auch solchen der Domination und Unterwerfung, immer als ganzen teilhätten, unabhängig von der dabei eingenommenen Rolle; was für Babys noch ungeteilte Einheit sei, nehme später komplexere Formen an, etwa in Phänomenen wie der Eifersucht, in der man vom (bereits als fremdes bewussten) Erleben eines rivalisierenden Anderen quasi besessen sei (Wallon 1932, 757ff.).

Vor dem Hintergrund dieses Denkmusters, das ich als ‚kontrastive Partizipation‘ bezeichnen möchte, könnte eine Konjunktur des Ideologischen dadurch erklärt werden, dass ein Modus der intellektuell-affektiven und in sozialer Hinsicht mit positivem oder negativem Vorzeichen versehenen Partizipation zum plausiblen Schema nicht etwa nur von Fremd- sondern auch von Selbstdeutungen wird. Pathologisierende Lesarten fallen in das Spektrum der dabei möglichen Deutungen, sind aber eine Frage des jeweiligen Standpunkts und Gegenstands. Verständlich machen möchte ich diese These zunächst anhand des 1932 publizierten Romans *Zeit, vorwärts!* (so der wörtlich übersetzte Originaltitel) von Valentin Kataev, der als Klassiker des sozialistischen Realismus der Stalinzeit gilt. Kataev schreibt eine von Bachtin bereits formulierte, als Dialogizität positiv wertbare Möglichkeit – nämlich die, dass ein (ideologisches) „Wort“ zweistimmig sein kann (Bachtin 1985) – im skizzierten ‚paranoiden‘ Sinne um. In dem in *Zeit, vorwärts!* beschriebenen Zementwerk kursiert unter den positiv charakterisierten Beschäftigten der Gedanke, dass man antreten könnte, einen anderswo aufgestellten Arbeitsrekord zu brechen. Von den negativ charakterisierten wird aber der – durchaus begründete – Gegengedanke in Umlauf gebracht, dass man so die Qualität des Produkts gefährden würde. Dieser letztere Gedanke bemächtigt sich des leitenden Ingenieurs in einer zentralen Szene in einer Weise, die von ihm als parasitär und lähmend, ja als Infektion mit einem epidemisch kursierenden Erreger empfunden wird (auf die der Körper allerdings unbewusst bereits mit der Produktion von „Gegengift“ reagiert; Kataev 1947, 74). Später, nachdem der Rekord erreicht ist, versucht sein Gegenspieler, seine Negativprophezeiung dadurch wahr zu machen, dass er die nächste Brigade zum Übertreffen antreibt; nun plötzlich führt der Ingenieur die negativistische Position affirmativ im Mund (ebd., 348f.). In gewisser Weise ‚relationieren‘ beide hier bereits feststehende ideologische Positionen – aber so, dass deren kämpferischer Gegensatz unaufhebbar und jede eine Bedrohung für die andere bleibt, obwohl sie zugleich deren Korrektur darstellt (das heißt, sie ‚relativieren‘ sie gerade nicht). Mannheims Vorstellung von Ideologiekritik als Geisteswaffe, die das Vertrauen des Gegners ins eigene Denken unterhöhlen

soll, und der daraus folgende Imperativ, auch den eigenen Gedanken gegenüber auf der Hut zu sein, findet hier also eine bedenklich konsequente Umsetzung.

Denn die biologisierende Deutung von Befall und innerer Abwehrreaktion, die Kataevs Ingenieur vornimmt, verweist auf ein für totalitäre Ideologien typisches Denkmuster, das man mit dem Begriff der Immunisierung beschreiben kann. Hans-Joachim Lieber (1985, 115) zufolge besteht dieses darin, dass nur Angehörige des jeweils „mystifizierten“ Kollektivs „zur Erkenntnis der aufgegebenen historisch-gesellschaftlich-politischen Wahrheit befähigt“ sind – aber offensichtlich eben auch darin, dass sie sich gegen widersacherische Wahrheiten wappnen müssen. Exemplarisch bringt diesen Grundsatz Gottfried Benn zur Anwendung, als er einen Privatbrief Klaus Manns mit einer Radioansprache beantwortet, die den Adressaten im Dunkel der Kollektivanrede „literarische Emigranten“ belässt. Reichlich daraus zitierend, denunziert Benn diesen Brief als den Versuch, ihn, Benn, vorab zu einem Ausgeschlossenen der neuen Macht zu erklären und dementsprechend zu einem Bekenntnis zur Gegenseite zu bewegen – worauf er mit einer Deklaration seiner Regimetreue reagiert. Die Immunisierungslogik kommt hier insofern zur Anwendung, als Benn nicht nur den Ausgereisten jede Dialogfähigkeit abspricht, da nur vom geschichtlichen Prozess direkt Erfasste zu deren Erkenntnis befähigt seien, sondern auch die eigene Unfähigkeit ausstellt, die „wie aus einem anderen Erdzeitalter“ herüberklingende Rede des Angesprochenen überhaupt zu verstehen (Benn 1987, 25).

Das Wort „geht von Mund zu Mund“, aber es „vergißt [...] seinen Weg nicht“, heißt es bei Bachtin, denn es bleibe der „Macht“ seines Ausgangskontexts unterworfen (1985, 225). Dabei beschreibt schon Bachtin die (in der Parodie gegebene) Möglichkeit, das Wort zur „Kampfarena“ zu machen (ebd., 216), und er wertet dies durchaus als eine Gefahr für die Integrität des Subjekts.^[17] Dafür, dass dies bei den Nationalsozialisten zu einem Grundprinzip ideologischen Sprechens geworden ist, lässt sich Klemperers Beobachtung anführen, dass das liebste Satzzeichen der Nationalsozialisten nicht etwa das Ausrufezeichen, sondern das Anführungszeichen gewesen sei: nämlich das der höhnisch abwertenden Wiederverwendung gegnerischer Rede (Klemperer 1975, 96f.). Auch sie lässt sich als eine ideologische Immunisierungstaktik verstehen. Das Komplement dazu bildet die Erwartung, dass auch das Denken des größten Gegners zu unterwandern sei: Sie kommt nicht nur in der von Klemperer referierten Behauptung der Nationalsozialisten zum Ausdruck, dass auch in den Konzentrationslagern das Plebiszit pro Hitler überwiegend bejahend ausgefallen sei (ebd., 56), sondern auch in dem von Bruno Bettelheim (1979, 57) bezeugten Umstand, dass bei Einweisung ins Lager ein Dokument zu unterzeichnen war, in dem man sich mit seiner Inhaftierung und der dabei erfolgten Behandlung einverstanden zeigte.

Man versteht vor diesem Hintergrund besser, dass die Angeklagten der Moskauer Prozesse zwar vielfach die ihnen zur Last gelegten Taten zurückwiesen, sich aber bereitwillig des „geistigen Dualismus“ und der Korruption ihres Selbst beschuldigten und bestrebt zeigten, den inneren Feind auszumerzen, der sie befallen hatte, während die Anklage ihnen genau dies als Heuchelei und Verstellung auslegte (Hellbeck 2009, 63ff.; 71f.). Diesen Aspekt greift auch Koestlers *Sonnenfinsternis* auf, und es lässt sich behaupten, dass die Handlung des Romans die beschriebene Wende vom Ideologiekriti-

[17] Tihanov (2000) zufolge muss die Erstfassung von Bachtins Studie so gelesen werden, dass Dialogizität nicht etwa eine Vielfalt wirklicher Stimmen, sondern einen im Grunde auf das einzelne Subjekt beschränkten „kathartischen“ Vorgang bedeutet, in dem dieses fremde Stimmen „domestiziert“ und damit einer inneren Bedrohung Herr wird (197ff.).

schen zum Paranoid-Totalitären präzise nachvollzieht. So wird (der bereits zweifelnde) Rubaschow zunächst von seinem (noch als regimetreu geltenden) früheren Revolutions-Weggefährten Iwanoff verhört; zwischen ihnen steht dabei zur Debatte, wer beanspruchen darf, das revolutionäre „Wir“ noch zu vertreten (Koestler 2017, 84; 94). Iwanoff spekuliert dabei auf den ‚Dualismus‘ Rubaschows, indem er ihm verspricht, er werde durch das Zugeben einer Teilschuld seinen Kopf retten und später in die Politik zurückkehren können, was auch verfängt (ebd., 94; 121). Des „Zynismus“ beschuldigt, wird Iwanoff jedoch kurz darauf selbst aus dem Verkehr gezogen (ebd., 195). Handelte es sich hier um einen fast ebenbürtigen Machtkampf darum, wer dem je anderen ideologische Verblendung nachweisen konnte, zielt die Methode des zweiten Verhörführers Gletkin auf Rubaschows restlose innere Kapitulation, ohne Überlebensversprechen. Die von ihm verlesene Anklageschrift kommt Rubaschow zunächst wie ein „Wahnsystem“ vor, weil sie aus ihm belanglos erscheinenden Begebenheiten ein kohärent konterrevolutionäres Handeln deduziert (ebd., 169f.; 191ff.). Dass es Gletkin trotzdem gelingt, Rubaschow zur Akzeptanz der Anklage zu bewegen, liegt daran, dass er ihm als „Beweise“ Belastungszeugen vorführt, denen gegenüber Rubaschow tatsächlich Zweifel an der politischen Führung artikuliert hatte und die ihm nun als „fleischgewordene Konsequenz seiner Logik“ erscheinen (ebd., 91). Indem Gletkin Rubaschows Überzeugungen zu einer sozialen Größe ‚objektiviert‘, unterstellt er ihn einem konterrevolutionären Wir, gegen das Rubaschow kein anderes mehr mobilisieren kann. So wird die bedingungslose Kapitulation zur letzten Konsequenz, die Rubaschow daraus zieht, die Gefahr des inneren Dualismus erkannt zu haben: Solange niemand wissen könne, wer recht behält, drehe der Machtkampf sich darum, wessen „Glaube an die Richtigkeit der eigenen Deduktion“ der stärkste ist – und da er selbst nicht mehr an die eigene Unfehlbarkeit glaube, sei er verloren (ebd., 98f.).

Wie die vorangegangenen Ausführungen zeigen sollten, tritt in der Denkfigur, die Intersubjektivität im Modus der ‚kontrastiven Partizipation‘ erfasst, ein Subjektkonzept zutage, das erlaubt, Formen politischen Denkens zu analogen zeitspezifischen Denkmustern jenseits des Politischen in Beziehung zu setzen und so den Zusammenhang zwischen dem Ideologischen und dem Totalitären als Teil eines zusammenhängenden Diskursfeldes zu identifizieren. Dieser Zusammenhang wird also in einer qualitativen historischen Spezifität gesucht, angesichts derer sich die Frage, ob der Totalitarismus sich aus einer Ideologie *heraus* entwickelt habe, als partiell falsch gestellt erscheint. Zugleich macht diese Denkfigur deutlich, warum zwischen freiem Denktakt und herrschaftslegitimatorischer Funktion des Ideologischen keine Dissonanz aufzutreten braucht: Pro und Contra werden von vornherein nach dem Besessenheits-/Immunsierungsschema gedeutet, woraus folgt, dass Erkenntnisfortschritt niemals in einer (über das Gegebene hinausweisenden) Synthese, sondern nur in reaffirmierter Parteilichkeit liegen kann. [18]

[18] Dass dieser Nachweis nicht nur über ein Muster von Intersubjektivität, sondern auch über eines des Realitätsbezugs geführt werden kann, hoffe ich an anderer Stelle zu zeigen.

Literatur

- Adorno, T. W. (1990) Beitrag zur Ideologienlehre. In: Tiedemann, R. (ed.) *Gesammelte Schriften. Vol. 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1953) A reply. In: *The Review of Politics* 15(1): 76-84.
- Arendt, H. (1986) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München; Zürich: Piper.
- Bachelard, G. (1992) *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock.
- Bachtin, M. (1985) *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein.
- Backes, U.; Kailitz, S. (2014) (eds.) *Ideokratien im Vergleich. Legitimation – Kooptation – Repression*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Benn, G. (1987) Antwort an die literarischen Emigranten. In: Schuster, G. (ed.) *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Vol. IV: Prosa 2*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bettelheim, B. (1979) *Surviving and Other Essays*. New York: Knopf.
- Bröckling, U. (2007) *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, R. (2017) Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2: 53-72.
- Cohen, J. (2012) *Die wiedererlangte Autonomie. Subjekt und Politik in der französischen Kritik an Foucault*. Baden-Baden: Nomos.
- Corsten, M. (2010) *Karl Mannheims Kulturosoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Friedrich, C. J. (1957) *Totalitäre Diktatur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gauchet, M. (2002) Croyances religieuses, croyances politiques. In: ders. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2005) L'expérience totalitaire et la pensée de la politique. In: ders. *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (2010) *L'Avènement de la démocratie. Vol. III: A l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*. Paris: Gallimard.
- Goldhagen, D. J. (1996) *Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hellbeck, J. (2009) With Hegel to Salvation: Bukharin's Other Trial. In: *Representations* 107(1): 56-90.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1988) Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung. In: dies. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jaeggi, R. (2009) Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, R.; Wesche, T. (eds.) *Was ist Kritik?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Janet, P. (1932) Les sentiments dans le délire de persécution. In: *Journal de psychologie* 29: 171-240, 401-460.
- Janet, P. (1935) Réalisation et interprétation. In: *Annales médico-psychologiques* 93(2): 329-368.
- Janßen, S. (2020) Zeit haben, Zeit erleiden, Zeit sein. Psychopathologische Eigenzeiten 1880-1950. In: Gamper, M. (ed.) *Ästhetische Eigenzeiten der Wissenschaften*. Hannover: Wehrhahn.
- Janaschke, H. (2006) *Politischer Extremismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Jaspers, K. (1919) *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Kataev, V. (1947) *Im Sturmschritt vorwärts*. Berlin: SWA-Verlag.
- Klemperer, V. (1975) *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam.
- Koestler, A. (2017) *Sonnenfinsternis*. Coesfeldt: Elsinor.
- Koschorke, A. (2016) *Adolf Hitlers Mein Kampf. Zur Poetik des Nationalsozialismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Lefort, C. (1978) Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes. In: ders. *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (2002) Thinking with and against Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt's The origins of totalitarianism. Fifty years later. Social research* 69(2).
- Lieber, H. (1985) *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Mally, E. (1935) *Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der Natürlichen Weltauffassung*. Leipzig: Klinkhardt.
- Mannheim, K. (2015) *Ideologie und Utopie*. Mit einer Einleitung von Jürgen Kaube. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Marchart, O. (2015) Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, A.; Schaal, G. (eds.) *Politische Theorien der Gegenwart II: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Minkowski, E. (1995) *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris: PUF.
- Möller, H. (2016) Arthur Koestler: Sonnenfinsternis. In: Möller, H.; Čubar'jan, A. (eds.) *Deutsch-russische Kulturbeziehungen im 20. Jahrhundert. Einflüsse und Wechselwirkungen*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Pohlmann, F. (1995) *Ideologie, Herrschaftsorganisation und Terror im Nationalsozialismus*. Dresden: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung.
- Rensmann, L. (2004) Totalitarismus. In: Göhler, G.; Iser, M.; Kerner, I. (eds.) *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tihanov, G. (2000) *The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*. Oxford: Clarendon Press.
- Voegelin, E. (1953) The Origins of Totalitarianism. In: *The Review of Politics* 15(1): 68-76.
- Wallon, H. (1932) La conscience de soi chez l'enfant de trois mois à trois ans. In: *Journal de psychologie normale et pathologique* 29: 744-783.
- Zawadski, P. (2012) De l'immuable au changeant. Le devenir des religions séculières chez Marcel Gauchet. In: Arènes, J. et al. *L'anthropologie de Marcel Gauchet. Analyse et débats*. Colloque des 14 et 15 octobre 2011 au Collège des Bernardins. Paris: Lethielleux.

Rezension Review

Philipp Sarasin: 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart Berlin: Suhrkamp 2021

Die Einheit des Jahres dient dem auf die Geschichte Zurückblickenden als Werkzeug, um den unüberblickbaren Fluss der Ereignisse und Eindrücke zu gliedern. Den historischen Blick auf ein einziges Jahr zu richten, ist kein neues Unterfangen: 1997 nahm sich Hans-Ulrich Gumbrecht das Jahr 1926 vor, um seinen Leserinnen und Lesern über die Darstellung disparater Entwicklungen die Vergangenheit zu vergegenwärtigen. Um eine ‚Geschichte‘ im klassischen Sinn, der Darstellung einer kausalen Ereigniskette, handelte es sich freilich weder bei Gumbrecht noch beim hier rezensierten Werk: Die Darstellung eines Jahres kann nicht chronologisch vorgehen, sondern muss von Ereigniskette zu Ereigniskette springen, ohne die eine richtig abschließen oder die andere von ihrem Ursprung aus nachzeichnen zu können. Statt einer Folge von Ereignissen erschöpfend nachzugehen, macht sie einen Querschnitt durch eine Anzahl solcher Kausalitätsketten und erzeugt damit eine Nähe zur zeitgenössischen Wahrnehmung, die der Chronologie abgeht.

Wenn Philipp Sarasins 1977 also im Untertitel behauptet, *eine kurze Geschichte der Gegenwart* zu bieten, so ist ‚Geschichte‘ hier eher als ‚Analyse der Quelle‘ zu verstehen. Denn der Schweizer Historiker behauptet nicht weniger, als dass die Moderne im Jahr 1977 an ihr Ende kam und die gegenwärtige Epoche, die Ära der Singularisierung, ihren Anfang nahm. Er postuliert einen umfassenden Einschnitt, den er durch die Betrachtung zahlreicher kleiner und disparater Brüche im Jahr 1977 zu greifen versucht.

Dass die 1970er-Jahre eine Zeit rapider Umbrüche waren, wird niemand bestreiten: Man denkt hier zunächst an das Jahr 1973, die Ölkrise und die Watergate-Affäre, oder an das Jahr 1979 mit der islamischen Revolution im Iran und dem Anschlag in Mekka, der den Aufstieg des terroristischen Islams ankündigte, an den Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan und die Wahl Margaret Thatchers zur Premierministerin des Vereinigten Königreichs. Wieso also 1977, das der deutschen Leserschaft lediglich durch den Höhepunkt des RAF-Terrors im kollektiven Gedächtnis geblieben ist? Sarasin beantwortet diese Frage damit, dass er nicht auf politische Großereignisse, auf Kriege und Wirtschaftskrisen etwa, aus sei. Veränderung sucht der Foucault-Experte nicht (nur) in der Tagespolitik und auch nicht in der Struktur der Arbeits- und Wirtschaftsverhältnisse, sondern auf der Ebene der Dispositive, der zeitgenössischen Ordnungen des Gedachten und Diskutierten, wo er tiefergehende und zugleich weniger offensichtliche gesellschaftliche Umbrüche identifiziert.

Im Jahr 1977 findet der Schweizer Historiker seine Umbrüche unter anderem in der Einführung des ersten Heimcomputers ‚Apple II‘, in der Gründung des libertären *Cato Institute*, dem Kinoerfolg von ‚Krieg der Sterne‘, der Prägung des Begriffs der ‚Identitätspolitik‘ und der Eröffnung des Centre

Pompidou in Paris. Sarasin führt eine Fülle dieser „Gleichzeitigkeiten ohne Zusammenhang“ (11) auf, die er wild assoziativ ineinanderfügt, um ein Muster in der gesellschaftlichen Entwicklung des Jahres auszumachen. Erst wenn Verschiedenes zusammen gedacht wird, so argumentiert er, würden Brüche als solche sichtbar, die nicht länger als Schwankungen oder Kontingenzen abgetan werden könnten. Er widmet dazu fünf übergeordneten Brüchen je ein Kapitel: dem Ende des Traums von der Revolution, dem Aufkommen der „Politik der Differenz“, der Popularisierung von Esoterik und neuen Psychotherapien, der Verbreitung von Kulturmaschinen wie Computer oder Videorecorder sowie dem Aufstieg des Neoliberalismus.

Diese Kapitel stehen nicht so zusammenhangslos für sich, wie Sarasins Methodik erwarten lässt. Es ergibt sich vielmehr – zumindest in der ersten Hälfte des Textes – ein roter Faden, der die Entwicklungen miteinander verbindet. Geschuldet ist dies dem ersten ‚Bruch‘ Sarasins, der deutlich hervorsteicht, da er doch auf einem politischen Großereignis beruht: dem Deutschen Herbst, mit der Ermordung Hans-Martin Schleyers, der Entführung eines Passagierflugzeugs und dem Selbstmord der inhaftierten RAF-Mitglieder Andreas Baader, Gudrun Ensslin und Jan-Carl Raspe. Sarasin leitet das Kapitel – und das Buch – ein mit einer Biografie des im August 1977 verstorbenen Ernst Bloch, der als Philosoph der Hoffnung auf die Revolution vorgestellt wird. Mit ihm, die Symbolik ist klar, sank auch diese Hoffnung ins Grab. Im Verlauf der kurz darauf eskalierenden Gewalt sahen sich immer mehr radikale Linke gezwungen, ihre Sympathien für die RAF und damit auch ihre Affinität für den bewaffneten revolutionären Kampf an sich auf den Prüfstein zu stellen. Spätestens nach der Entführung der Lufthansa-Maschine ‚Landshut‘ am 13. Oktober, so Sarasin, standen die letzten Unterstützer revolutionärer Gewalt in der radikalen Linken auf verlorenem Posten.

Stattdessen hätten dort unorthodoxe ‚Spontis‘ und Stadtindianer – wie sich einige der neuen Linken selbst nannten – die Oberhand gewonnen, während in der Politik die Rhetorik von Menschenrechten und Bürgerrechten die von Revolutionshoffnung und Kaltem Krieg ablöste. Kollektive Interessenskonflikte traten in den Hintergrund zugunsten von individuellem Leiden und individuellen Rechten. Viele, wie Bernward Vesper, der im radikalen Umfeld aktiv und zeitweise mit Gudrun Ensslin liiert war, wandten sich der Suche nach dem Selbst zu: Drogen waren dafür zunächst das populäre Mittel, Ende der 1970er wurden sie abgelöst durch spirituelle und therapeutische Selbsttechniken, New Age und einen sich rasch auffächernden „Psychomarkt“ für Menschen, die vor kurzem noch nicht als einer Therapie bedürftig angesehen wurden“ (216). Das passte besser als der Drogenkonsum zum Gesundheits- und Körperformungstrend, für den Arnold Schwarzenegger und das noch junge ‚Jogging‘ standen. Advokaten dieses neuen Laufsports, der einzeln und auf sich bezogen ausgeführt wird, kritisierten 1977 die Ärzteschaft und die staatliche Gesundheitspolitik und brachten eine Parole auf, die Menschenrechtsaktivisten, Anarcho-Kapitalisten, spirituelle Gurus und autonome Linke gleichermaßen unterschrieben hätten: Der Einzelne muss selbst tätig werden.

Das Bröckeln der Revolution bildet die Negativfolie, auf der die neuen Entwicklungen der weiteren vier Kapitel aufbauen. Das Muster, das Sarasin dabei ausmacht, ist eine zunehmende Singularisierung und ein Verlust des Allgemeinen. Ob sich die Linken nun auf Partikularkämpfe konzentrieren, man in der Disco kaum noch paarweise tanzt oder ob der Computer von ei-

nem sperrigen Industriechner zum privaten Selbstermächtigungswerkzeug wird; selbst das Aufkommen des Videorecorders passt in diesem Blick „zur Entfernung der Einzelnen vom Allgemeinen – und sei dieses nur das gemeinsame TV-Programm nach einem vorgegebenen Zeitschema“ (305). Sarasin schafft den Eindruck einer Verschiebung, die sich in jeder gesellschaftlichen Sphäre niederschlägt.

Er bietet aber keinen Erklärungsansatz für den Bruch des Allgemeinen. Der Tod der Revolution steht zwar am Anfang des Texts, ist deshalb aber nicht ‚Patient Null‘ der Singularisierungswellen. Er bildet nur einen Strang in einer Genealogie der Gegenwart, in der zeitgleiche Entwicklungen in fast unheimlicher Parallelität wirken, um heute Allgegenwärtiges zu beschwören. Sarasins Buch ist, vom Jahr 1977 aus gesehen, in die Zukunft gerichtet, nicht in die Vergangenheit. Denn obwohl der Historiker sich selbst die Regel auferlegt, über nichts zu schreiben, was sich nach dem 31. Dezember des titelgebenden Jahres ereignet hat, bleibt der Bezug zu heute immer deutlich, gerade im Rekurs auf Andreas Reckwitz' These einer „Gesellschaft der Singularitäten“. Unter diesem Titel legte der Soziologe Reckwitz 2017 eine Zeitdiagnose vor, nach der die gegenwärtige Sozialstruktur auf die Prämierung des Besonderen – und nicht, wie im Fordismus, auf die Prämierung des Allgemeinen im Sinne des Genormten und Normalisierten – ausgerichtet sei. Die Singularität ist für Reckwitz nicht das Individuum, nicht das Einzelne, sondern das Einmalige, „alles andere als antisozial oder vorsozial; [...] im Gegenteil das, worum sich in der Spätmoderne das Soziale dreht.“ (Reckwitz 2017, 13) Reckwitz benennt denselben Umbruch wie Sarasin: Die neue Phase der Moderne sei Ende der 1970er-Jahre eingeleitet worden, der Soziologe macht dafür vor allem den technologischen Fortschritt und die ökonomische Umstrukturierung, das Ende des industriellen Kapitalismus, verantwortlich.

Sarasins Arbeit könnte also zunächst als historische Fundierung der Reckwitz'schen Theorie aufgefasst werden, die den Umbruch von der standardisierten in die singularisierte Welt genauer untersucht. Gleichwohl bestehen einige gewichtige Unterschiede: Offensichtlich ist, dass der Historiker ganz davon absieht, nach einem unbewegten Beweger in der Ökonomie oder der Technologie zu suchen. Wenn Sarasin über den Neoliberalismus oder über Kulturmaschinen spricht (was den Sphären der Ökonomie und Technologie bei Reckwitz an nächsten kommt) so sind dies stets gleichgewichtige Stränge neben all den weiteren Entwicklungen, die er in seiner Genealogie benennt. Dann wird unten festzustellen sein, dass die Gesamtausrichtung von Sarasins Buch der von Reckwitz deutlich widerspricht, da Sarasin eine politische Krise bewältigen will, wo Reckwitz Gesellschaftstheoretiker bleibt. Vor allem aber nimmt Sarasin Anstoß an der These, dass es sich bei der neuen Ära lediglich um eine ‚neue Phase‘ der Moderne, die ‚Spätmoderne‘, handeln könnte. Für ihn war die Geburt der Moderne auch die Geburt des Allgemeinen und die Geburt der Revolution, und alle drei Geburten fallen in das Jahr 1789. Moderne, Allgemeines und Revolution gehören hier zusammen. Sarasin verneint also, dass der Verlust des Allgemeinen in der Logik der Moderne angelegt gewesen sein könnte und sich im Jahr 1977 schlicht eine Fortsetzung des Bekannten unter neuem Vorzeichen angekündigt habe.

Auch wegen dieser Verquickung von Moderne, Allgemeinem und Revolution ist das Ende der Revolutionsidee das erste und wichtigste Vorzeichen für den Abklang der beiden anderen. Man könnte wohl in Frage stellen, ob es sich bei Sarasins Arbeit wirklich um eine Genealogie im klassischen Sinn,

ohne klaren Auslöser, handelt oder ob dieser Hoffnungstod nicht doch der ausschlaggebende Umbruch ist; der Autor scheint sich hier selbst nicht sicher. Am vermeintlichen Abklang der Revolutionshoffnung lässt sich aber auch die Stichfestigkeit von Sarasins These eines zerbröckelnden Allgemeinen exemplarisch überprüfen: 1979 folgte schließlich, zwei Jahre nach Sarasins Bruchpunkt, die weltweit Wellen schlagende Revolution im Iran. Der Autor wischt diese Revolution mit dem Argument beiseite, dass sie reaktionär und damit anti-modern gewesen sei, und daher keine ‚Revolution‘ im von ihm verwendeten Sinn eines strikt modernen Phänomens. Die Reaktion trennt er von der Moderne, weil die Reaktion, obwohl auch sie sich auf ein Allgemeines berufe, stets die Unterwerfung des Individuums unter dieses Allgemeine fordere, während das Spezifische an der modernen Allgemeinheit ihr Anspruch sei, die „Freiheit und Gleichheit der Individuen“ (29) zu verwirklichen. Dabei behauptet er jedoch auch, der jakobinische Terror, die nationalsozialistische Volksgemeinschaft und der Stalinismus seien „die modernen Grenz- und Extremfälle, die diesen Grundsatz bestätigen“ (30), gewesen. Wieso diese Exzesse des Allgemeinen für Sarasin nicht aus der Moderne fallen, die iranische Revolution allerdings schon, bleibt ungeklärt.

Man kann ihm zugutehalten, dass ein Epochenbruch nie glatt auf ein Jahr datierbar ist: Selbst wenn man annimmt, dass die revolutionären Ereignisse des Jahres 1979 typisch modern waren, könnten diese auch nicht mehr als eine letzte Fanfare oder ein postmortales Aufflackern einer doch verlorenen Moderne sein. Dennoch zeigt sich hier, dass Sarasin die Moderne nur vage als ein delikates Gleichgewicht zwischen Allgemeinem und Besonderen definiert. Außerdem tritt hier ein Problem hervor, das zu erwarten ist, wenn aus einer Reihe vermeintlicher Parallelen in disparaten Phänomenen ein allgemeines Muster abgeleitet werden soll: Es zeigt sich, dass einige dieser Parallelen und Tendenzen sich bei näherem Hinsehen nicht so glatt ineinanderfügen, wie der historische erste Blick und Sarasins Darstellung es scheinen lassen. Dies gilt nicht nur für das Ende der Revolution, man könnte auch argumentieren, dass der individualistische Neoliberalismus Sarasins Verständnis einer dem Individuum verpflichteten Allgemeinheit entspricht und damit typisch modern ist, und nicht, wie er behauptet, singularistisch-postmodern. Oder man könnte seine Beschreibung der Rolle der Ausbreitung von Kulturmaschinen für die Singularisierung in Frage stellen: Sind das Internet und die sozialen Medien, ebenso wie soziale Phänomene wie der Rave und die Parade von Subkulturen nicht Gegenbewegungen zur singularistischen Vereinzelung, in denen vormals Disparate zueinander finden? Auch werden noch heute Serien und Filme breit (dank Internet womöglich noch breiter) und nicht nur subkulturell rezipiert, und Kinos – im Verhältnis zu den Streaming-Diensten Orte des Allgemeinen – überleben gegen alle Prognosen weiterhin.

Reckwitz, der in seiner Diagnose ebenfalls von Kulturmaschinen spricht, kann einer solchen Kritik entgegenhalten, dass die Singularisierung nichts mit Vereinzelung und Isolation zu tun hätte, sondern mit dem, was er eine „Kulturalisierung des Sozialen“ (Reckwitz 2017, 17) nennt: Das Eigentümliche der Kulturmaschine ist, dass sie nicht bloßes Werkzeug ist, sondern Produzent von Affektion, von kulturellen Zeichen, wie sie in der Gesellschaft der Singularitäten allgegenwärtig sind. Die Gesellschaft der Singularitäten ist bei Reckwitz nicht zersplittert, und auch das Allgemeine besteht weiterhin, nur ist es nun paradox auf diese Besonderung ausgerichtet.

Auch wenn Sarasin formell denselben Begriff der Kulturmaschine wie Reckwitz verwendet, lässt sich diese Antikritik nicht einfach auf seine Argumentation übertragen, da es bei Sarasin eben doch um Vereinzelung und Zersplitterung geht. Hier zeigt sich der oben erwähnte dritte Unterschied in der Ausrichtung der beiden Singularisierungsdiagnosen: Reckwitz wehrt sich gegen den „nostalgischen‘ Rückblick[]“ (ebd., 435) auf vergangene Zeiten und geht sogar so weit, am Ende seines Werkes bereits ein Abschwächen des eben erst von ihm analysierten „apertistisch-differenziellen Liberalismus“, wie er die politische Matrix der Singularisierung nennt, zu konstatieren. Von Katastrophenstimmung oder einem konkreten Handlungsauftrag an seine Leserschaft bleibt er weit entfernt. Sarasin hingegen äußert Pessimismus, ja Verzweiflung im Angesicht der singularisierten Postmoderne. In ihr sieht er den Grund für die gegenwärtige politische Krise, das heißt für die Bedrohung des politischen Grundkonsens, die „sprunghafte Verbreitung von Verschwörungstheorien“ und den „Verlust des Vertrauens in wissenschaftliche Rationalität“ (426). Wenn man ihn auch kaum als romantischen Nostalgiker bezeichnen kann, schafft seine Lektüre ein deutliches Gefühl für das mit der Moderne Verlorengegangene. Singularisierung, könnte man sagen, ist bei Sarasin doch auch Spaltung und Isolierung, zumindest in ihren Konsequenzen, und daher lässt sich – mit den oben angerissenen Gegenargumenten zu Sarasins Thesen – fragen, ob die Lage wirklich so düster aussieht.

Konkretisieren lässt sich dies abschließend dort, wo Sarasins Analyse ihren deutlichsten Bezug zur Gegenwart zeigt: An seinen Überlegungen zur Identitätspolitik, die 1977 erstmals von einer Gruppe schwarzer, lesbischer Frauen, dem *Combahee River Collective*, konzipiert wurde. Hier hatte sich laut Sarasin die heute „entscheidende[] Demarkationslinie zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘“ herausgebildet, „die den alten Klassenantagonismus in dieser Rolle ablöst“ (249). Die Feststellung, dass ein Widerspruch von Solidarität und Identität bereits in den Texten des Combahee River Collective angelegt war, die Identitätspolitik also schon immer damit kämpfte, gleichzeitig Besonderung und Gleichheit fordern zu müssen, ist treffend, und beeindruckend ist auch Sarasins Vergleich mit der zeitgleich in der Neuen Rechten auftauchenden Faszination für Authentizität und Territorialität: Auch hier wurde eine Form von Identität immer wichtiger. Sarasin behandelt linke und rechte Identitätspolitiken aber nicht als zwei Seiten derselben Medaille, sondern stellt den Unterschied in ihren Formen der Gruppenkonstitution heraus. Während Identität beim Combahee River Collective näher an der Bedeutung von ‚Erfahrung‘ lag als an ethnischen Identitäten, so wurden letztere in der Neuen Rechten besonders als Heilmittel gegen die moderne Entfremdung betont. Hier zeigt die auf disparate Muster angelegte Methode übrigens ihre Stärke, denn sie macht glaubhaft, dass die parallelen Identarisierungsprozesse einer über die einzelnen rechten oder linken Identitätspolitiken hinausführenden gesamtgesellschaftlichen Tendenz entspringen.

Identität, so Sarasins Analyse, ist ein „nachmodernes Prinzip wesenhafter Ungleichheit und Nichtvermittelbarkeit“ (421) und damit eine prägnante Chiffre für die politische Singularisierung und die damit verbundene Bedrohung der liberalen Demokratie. So sehr diese Warnung auch berechtigt ist, muss man doch daran erinnern, dass sich in der Identität auch ein Wunsch nach intensiverer Vermittlung ausdrückt – der nach dem Aufgehen des Einzelnen im identitären Kollektiv. Sarasin selbst stellt fest, dass Identität einerseits die des Einzelnen mit sich selbst, andererseits die des Einzelnen

mit dem Kollektiv meint. Der zeitgenössische Identitarismus kann daher genauso als eine Reaktion auf die Entwicklungen der Singularisierung erscheinen, wie als dessen ungebremste Folge, als Versuch nämlich, Möglichkeiten der Vermittelbarkeit zu finden, die auf der Grundlage der Singularisierung funktionieren. Gewissermaßen bestätigt Sarasin dies unwissentlich, wenn er im Schlussteil gerade der oft mit Identitätspolitik in Verbindung gebrachten ‚Black Lives Matter‘-Bewegung das Potential zuspricht, das verlorene Gemeinsame wieder aufzurichten. Oder wenn er mit Empathie die U.S.-Dichterin Amanda Gorman zitiert, die hoffnungsvoll auf eine geeinte und doch die Differenz anerkennende Zukunft blickt, und deren Rezeption in Europa dennoch von identitären Grabenkämpfen durchzogen wurde, in Kontroversen um die ‚Identitäten‘ zweier ihrer Übersetzer (Der Spiegel 2021). Der Verweis auf und der Wunsch nach einem grundsätzlichen gesellschaftlichen Konsens lässt sich womöglich kaum mehr von der Kontroverse um die Identität, und damit auch von der Singularität, trennen, und so überwiegt auch bei Sarasin am Ende die Hoffnungslosigkeit, dass die gesplitterten Wahrheitsregeln sich wohl nicht wieder ineinanderfügen werden.

Seine Definition von Moderne und Allgemeinheit birgt, wie gezeigt, einige Schwierigkeiten und Widersprüche. Dennoch, selbst wenn man das Ende der Moderne nicht, oder nicht so glatt, im Jahr 1977 identifizieren kann; das Bewusstsein eines nicht nur graduellen Unterschiedes zwischen dieser und der heutigen Post- oder Spätmoderne schafft er beim Leser. Zu marginalisiert ist die radikale Linke heute, unfähig an ihr Momentum nach 1968 heranzureichen; zu selbstverständlich die Rhetorik der Menschenrechte; zu heterodox das mediale Spektrum, das sich vielleicht nicht in einen anarchischen Meinungsdschungel aufgelöst hat, wo der Konflikt mit den ‚alternativen Medien‘ aber dauerpräsent geworden ist. Sarasins Verdienst ist es, die schleichende Verlagerung des Fokus auf das Besondere in jeder Sphäre, sei es die Architektur, das Familienleben oder die Politik, auf eine Weise sichtbar zu machen, dass der Leser nicht umhinkommt, die Muster der Singularisierung auch im Alltag überall wiederzuerkennen. – Ein bildreiches und damit den Blick schärfendes Buch zur Besonderung der Welt.

Yannick Allgeier

Literatur

Katalanischer Übersetzer hat »falsches Profil« (2021). In: DER SPIEGEL. <https://www.spiegel.de/kultur/amanda-gorman-katalanischer-uebersetzer-hat-falsches-profil-a-6b1544ef-59ca-4377-ac29-77aa6bb3fcc1> (29/03/2022).

Reckwitz, A. (2017) *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.

Rezension Review

Leonie Hunter, Felix Trautmann (eds.): *Im Sinne der Materialität. Film und Gesellschaft nach Siegfried Kracauer* Weinheim: Beltz + Juventa 2022

Der Name Siegfried Kracauer taucht im Zusammenhang mit dem Frankfurter Institut für Sozialforschung eher selten auf. Dennoch ist die enge, wenn auch komplizierte Beziehung zu einigen Mitarbeitern weithin bekannt. Kracauer selbst blieb jedoch Solitär. In einem Porträt hat der spätere Institutsleiter Axel Honneth Kracauer dann zum „Wegbereiter“ (Honneth 2004, 142) der Kritischen Theorie erklärt. Dabei handelt es sich um den Versuch einer Ehrenrettung, die die Charakterisierung Kracauers durch seinen engen Freund und vormaligen Institutsdirektor Theodor W. Adorno (1984) in Teilen revidieren soll. Unter dem Titel „Der wunderliche Realist“ hatte sich Adorno an seinem Weggefährten und Mentor Kracauer abgearbeitet und neben vielem Zutreffenden, letzten Endes die Deutung vorgegeben, dass der Freund wegen seiner psychischen Deformationen bei den Dingen geblieben und nicht fähig gewesen war, zur abstrahierenden Theoretisierung fortzuschreiten. Der Kracauer anlässlich seines 75. Geburtstags gewidmete Essay Adornos überschattet bis heute weite Teile der Wahrnehmung Kracauers, indem er diesen als jemand präsentiert, der seiner Wunderlichkeit wegen keine Gesellschaftstheorie zustande brachte. Bereits Kracauer selbst, dem der Essay kurz vor seiner Publikation zugeing, fühlte sich unpassend dargestellt (Adorno 2008). Trotzdem erschien dieser nur wenige Tage später. Gegen die Deutung Adornos hebt Honneth Kracauers (zeitweilige) Hinwendung zum Marxismus hervor und weist darauf hin, dass Adorno und Horkheimer sich bei der Abfassung der *Dialektik der Aufklärung* (1944) einiger Gedanken und Motive Kracauers bemächtigt hatten. Das gelingt jedoch nur um den Preis einer Hegelianisierung dieser Motive, die Kracauer stets abgelehnt hatte. Erst durch diesen Akt der Schließung, die Theoretisierung darstellt, wird Kracauers Denken gesellschaftstheoretisch kommensurabel. Das gilt heute noch genauso, auch wenn bei Theoretisierungen auf Hegel zur Zeit weitgehend verzichtet wird.

Umso erfreulicher ist es, dass nun ein von Leonie Hunter und Felix Trautmann im Namen des Arbeitskreises Ästhetik und Widerstand am Frankfurter Institut für Sozialforschung herausgegebener Sammelband mit dem viel-sagenden Titel *Im Sinne der Materialität. Film und Gesellschaft nach Siegfried Kracauer* erschienen ist. Die Beiträge des Sammelbandes entstanden im Rahmen einer Filmreihe, die zunächst die Internationale Siegfried Kracauer-Konferenz im Frühjahr 2020 aus Anlass der Emeritierung Axel Honneths begleiten sollte. Aufgrund der Covid-19-Pandemie ging die Filmreihe der eigentlichen Konferenz voraus, was zu dem seltenen Umstand führte,

dass der Sammelband bereits zu der mit zweijähriger Verspätung nachgeholten Konferenz erschienen war.

Die Beziehung eines Instituts für Sozialforschung, dessen expliziter Arbeitsanspruch es bis heute ist, kritische Gesellschaftstheorie zu liefern, zu einem Wegbereiter, der diese erkenntnistheoretische Grundierungen mit weitreichenden Folgen für die eigene Arbeit ablehnte, stellt eine Herausforderung dar. Wie lässt sich gesellschaftstheoretisch an einen Autor anknüpfen, der der Abstraktion von Theorie – auch als Praxis des Theoretisierens – zu entgehen versuchte und für sich in Anspruch nahm, eine „Philosophie der Vorläufigkeit“ (Amslinger/Palberg 2022, 87) zu praktizieren? Eben eine, die die gesellschaftliche Aufgabe der Philosophie mit anderen Mitteln in einer anderen gesellschaftlichen Konstellation fortführt?

Der Sammelband setzt mit einem Interview Heide Schlüpmanns ein, die trotz – oder wegen – ihrer Prägung durch das Denken Adornos und ihrer Passion für das Kino zu Kracauer fand. Im Interview beschreibt Schlüpmann diesen biographischen wie theoretischen Weg und damit auch die Schwierigkeiten, sich aus der Diktion der Frankfurter Kritischen Theorie freizuschwimmen und trotzdem den Anspruch einer Gesellschaftstheorie nicht aufzugeben – eben ein lebendiges Erbe anzutreten. Die Entwicklung einer psychoanalytischen feministischen Filmtheorie, wie sie Ende der 1970er und während der 1980er Jahre, gemeinsam mit anderen wie Karola Gramann und Gertrud Koch erarbeitet wurde, wird dazu als kritische Fortführung der Philosophie mit anderen Mitteln angeführt: eine kritische Aneignung, die die Schwierigkeiten der Bezugnahme aus feministischer Perspektive nicht unter den Tisch fallen lässt und zugleich das Bedürfnis betont, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu formulieren. Die Emphase, die Schlüpmann auf den Kinoraum als sozialen Ort legt, verbindet sich mit dem Umstand, dass der Filmraum zunächst zwar durch einen männlichen Blick in den Filmen geprägt war, die Filme sich jedoch an ein primär weibliches Publikum richteten und den Raum für ein alternatives soziales Geschehen bereitstellten. Das Interview kann zugleich als Einführung in das Denken Heide Schlüpmanns wie in ihre Interpretation der Arbeiten Kracauers gelesen werden. Letztendlich ist es eine Einladung, sich die Schriften der Autorin vorzunehmen. Allein dieses Interviews wegen lohnt ein Blick in den Sammelband.

Nach diesem Auftakt, der sich mit seiner Platzierung direkt nach der Einleitung wie eine zweite, alternative Einführung liest, folgen die Beiträge unterteilt in drei große Blöcke. Diese sind nach Schlagwörtern statt nach einheitlichen Titeln gruppiert und gewährleisten somit eine gewisse thematische Offenheit der versammelten Beiträge: (1) „Massenkultur, Ornament und Ideologiekritik“, (2) „Film, Geschichte, Gegenwart“ und (3) „Realismus, Wirklichkeit und Kamerarealität“. Jeder Block umfasst je vier Beiträge, von denen einige in deutscher und einige in englischer Sprache abgefasst sind. Nach dem Titel ist die Einleitung der einzige Text, der in beiden Sprachen abgedruckt ist. Die Autor:innen widmen sich in ihren Beiträgen nicht nur unterschiedlichen Aspekten und Themen, sondern wählen auch gänzlich unterschiedliche Zugriffe: zwischen der Auslegung bestimmter Aspekte des Werks, der Anwendung von Begriffen auf aktuelle Phänomene und deren Verlängerung in den aktuellen gesellschaftstheoretischen Diskurs hinein sowie dem Theorievergleich.

In ihrer Einleitung weisen die Herausgeber:innen darauf hin, dass Kracauers Theorie des Films ihrem Anspruch nach über diesen hinaus weist, in-

sofern sie „zugleich [eine] gesellschaftstheoretische, ästhetische und kulturtheoretische Perspektive auf die sozialen und politischen Fragen“ (Hunter/Trautmann 2022, 7) einnimmt. Dem ist zweifelsfrei zuzustimmen. Was das allerdings konkret bedeutet und wie sich das Verständnis Kracauers, niedergelegt in seinen Arbeiten, auf die Perspektive bezieht, bedürfte einer tiefergehenden Erläuterung. Als unbestritten gelten darf einzig, dass Kracauers Verständnis sich gängigen Auffassungen entzieht. Ungeachtet dessen formulieren die Herausgeber:innen, dass es das Anliegen des Bandes sei, zu erörtern „wie es gesellschaftstheoretische Analysen im und durch den Film fortzuführen gilt. Welche gesellschaftlichen Tendenzen sind dem Film, wenn auch nicht immer in offensichtlicher Weise, heute eingeschrieben?“ (16) Am Ende münden die Überlegungen in die praktische Frage ein: „Was heißt es heute, ‚mit Kracauer‘ ins Kino zu gehen?“ (16f.) Im Folgenden möchte ich einige Aspekte herausgreifen, die gelungen an die Überlegungen des Wegbereiters Kracauer anknüpfen:

Lena Appel und Anneliese Ostertag analysieren in ihrem Beitrag vor dem Hintergrund der Thematisierung von Schwarz-Weiß- und Farbfilm durch Kracauer, den Übergang vom analogen zum digitalen Farbfilm. Dazu ziehen die Autor:innen ein spätes, bisher wenig rezipiertes Referat Kracauers, gehalten auf der Tagung der Gruppe Poetik und Hermeneutik 1966 („Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen“) zu Rate. Während Kracauer die Einstellung am Set hervorhob, wie Gertrud Koch (1992) herausgearbeitet hat, nimmt heute, wie Appel und Ostertag in ihrem Beitrag betonen, die Postproduktion mit ihren Möglichkeiten digitaler Nachbearbeitung des filmischen Materials einen zentralen Stellenwert ein. Hier werden nicht allein Farben nachbearbeitet, sondern ganze Filme *kreiert*. Damit liefern die Autor:innen zentrale Anregungen, um sich von einer nostalgischen Analyse zu verabschieden und die veränderten Produktionsbedingungen in die Auseinandersetzung um Film und Kino mit einzubeziehen.

Heide Schlüpmann hat das Losungswort einer *digitalen Wende* im Interview genannt, diesem folgt der Beitrag von Sebastian Staab und Jessica Wildt, indem er fragt, worin nun die Unterschiede zwischen einem analogen und einem digitalen Bewegtbild liegen. Überzeugend nehmen die Autor:innen den Begriff einer postdigitalen gesellschaftlichen Wirklichkeit auf, indem sie in ihrem Beitrag das Kollabieren „der Abtrennung des Virtuellen vom Realen“ (132) konstatieren und anhand dreier Filme – „Die Maske“ (1994), „The Dark Knight Rises“ (2010) und „Joker“ (2019) – aufspüren. In Abgrenzung zu einer Kracauerschen Analyse des Films „Die Strasse“ (1923) ergreifen sie mit ihrem Beitrag die heutige Lebenswelt. Zentral für die Bildtheorie Kracauers ist der Wechsel vom Porträt zur Fotografie zum bewegten Bild des Films, und innerhalb von diesem vom Schwarzweiß zum Farbbild (sowie vom Stumm- zum Tonfilm). In Anknüpfung daran, stellt sich die zentrale Frage, was das digitale Bild sowie CGI-Effekte und die digitale Farbpalette für die Bildtheorie bedeuten. Sowohl Sebastian Staab und Jessica Wildt wie auch Lena Appel und Anneliese Ostertag eröffnen mit ihren Beiträgen den Raum für eine Diskussion. Mit Kracauer ins Kino zu gehen bedeutete einst eine Praxis des Kinogängers, der unterhalb theoretisch erfassbarer Erfahrung wahrnimmt. Die Einsatzpunkte oder Schockmomente, wie Benjamin schrieb, müssen heute als unzeitgemäße Figuren erkannt und trotzdem erinnert werden. Die durch sie markierte Konstellation ist eine historisch gewordene, die eine Leerstelle zwischen einer gesellschaftlichen Praxis als The-

oretisierung und vergangener Theorie zutage treten lässt. Im Gewährwerden der Distanz zu einer vergangenen Zeit, kann zunächst die Bestimmung eines gesellschaftlichen Zustands ausgemacht werden. Danach jedoch folgt die im engeren Sinne gesellschaftsanalytische Frage: Was sagt uns etwas heute (noch)?

Warten – für Kracauer eine nicht allein erkenntnistheoretisch, sondern auch ganz praktisch herausfordernde Haltung gegenüber der belebten wie unbelebten Wirklichkeit – ist heute zu einer Grundkonstitution des Menschen in der postdigitalen Gesellschaft geworden. Der Mensch soll resilient sein und trainiert fortwährend in abertausenden Workshops die dazu nötigen Kompetenzen. Claudia Young-joo Park bemerkt in ihrem Beitrag zu Recht, dass es Kracauer erkenntnistheoretisch um einen Umgang mit den, bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts überkommenen Dualismen von Allgemeinem und Besonderem, Abstraktem und Konkretem sowie Subjekt und Objekt geht. Den Umgang benennt sie mit Kracauer höchst treffend als den *Takt im Raum* (143).

Felix Trautmann bespricht in seinem Beitrag die immersive Dokumentation *Leviathan*. Der Film verfolgt das Geschehen auf einem Fischtrawler und legt eine nicht-anthropozentrische Perspektive an, die der Autor bei Kracauer wiederzufinden meint. Für Kracauer dürfte es unstrittig gewesen sein, dass ein Subjekt sich bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts in der Breddouille befunden hat. Daraus folgt bei Kracauer jedoch eben keine theoretische Abkehr vom Subjekt, sondern eine praktische Wendung, die zwar nicht bis zum Ende theoretisch ausformuliert ist, jedoch mit ästhetischen Mitteln eine zurückgenommene Subjektposition erprobt. Eben hier setzt der Beitrag von Steffen Andrae ein, der Kracauers „experimental explorations“ (173) nachspürt und herausfindet, dass es sich beim Kracauerschen „experiential subject“ (ebd.) um ein „decentred Self“ (ebd.) handelt.

Unglücklich gewählt erscheint auf den ersten Blick der Titel der Publikationsreihe, die mit dem vorliegenden Band des Frankfurter Instituts für Sozialforschung eröffnet wird – er lautet *Aus der Reihe*. Handelt es sich bloß um eine missliche Formulierung oder wird hier unfreiwillig der Ort benannt für Arbeiten, die ansonsten im gesellschaftstheoretischen Normalbetrieb des Instituts wenig Raum finden und folglich *aus der Reihe* fallen? Das bleibt vorerst noch offen. Wünschenswert wären weitere Beiträge in diesem zweiten Sinne, könnte eine solche Reihe doch der Ort für zukünftige große (Zufalls-)Funde aus dem Umfeld des Instituts sein. Irritierend wirkt die Sprache: Keineswegs muss ein guter Sammelband seine Beiträge in einer Sprache präsentieren, wünschenswert wäre aber eine gewisse Ordnung, die eben auch zur Leser:innenführung gehört. Hier gehen deutsche und englische Sprache munter durcheinander, was zuweilen lieblos wirkt.

Der Sammelband hält für die Leser:innen dem Genre gemäß Beiträge ganz unterschiedlicher Qualität parat und wer wissen möchte, was am Institut für Sozialforschung mit vormals wenig beachteten Wegbereitern geschieht und wie versucht wird, an Siegfried Kracauer anzuschließen, kann darauf in diesem Sammelband eine ganze Reihe von Antworten finden.

Felix Hempe

Literatur

- Adorno, T. W. (1964) Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer. In: ders. *Noten zur Literatur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2008) *Theodor W. Adorno Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966 „Der Riss der Welt geht auch durch mich...“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amslinger, J.; Palberg, K. (2022) Einleitung. In: Kracauer, S. *Ideas, Talks and some Scattered Observations. Aufzeichnungen aus Europa (1960–1965)*. Göttingen: Konstanz University Press.
- Honneth, A. (2004) Der destruktive Realist. Zum sozialphilosophischen Erbe Siegfried Kracauers. In: ders. *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1944) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koch, G. (1992) *Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schlüpmann, H. (1998) *Ein Detektiv des Kinos*. Frankfurt a.M.: Stroemfeld

Rezension Review

Amy E. Wendling: *Karl Marx über Technologie und Entfremdung* Berlin: Dietz Verlag 2022

Entfremdung bei der Arbeit und Technologie werden, gerade im Zusammenhang mit digitalen Technologien, häufig zusammen genannt, aber selten wird systematisch theoretisch ausgearbeitet, wie sie miteinander in Verbindung stehen. Amy Wendlings Auseinandersetzung mit Entfremdung und Technologie bei Marx ist 13 Jahre nach der englischen Ersterscheinung ins Deutsche übersetzt worden. Mit ihrem Buch *Karl Marx über Technologie und Entfremdung* wird ein kreativer Beitrag für die deutsche Diskussion um den Entfremdungsbegriff zugänglich, der systematisch Marx' Blick auf die Funktionsweise der Technologie im Zusammenhang mit seinem Entfremdungsbegriff aufarbeitet. Das Werk erhellt mit dieser umfassenden Interpretation die Debatte um die emanzipatorischen Potentiale von Technologie und ermöglicht damit zahlreiche Anknüpfungspunkte für techniksoziologische Forschungen.

Eine der Hauptthesen Wendlings ist, dass Entfremdung, entgegen der Lesarten, die einen Bruch zwischen Marx' Früh- und Spätwerken sehen, auch in späteren Werken wie dem *Kapital* ein zentrales Thema der Marx'schen Arbeit darstellt. Diese These basiert auf einer Entfremdungsdefinition, die über die vier Dimensionen der *entfremdeten Arbeit* (Marx 1844) – die Entfremdung vom Arbeitsprozess, vom Produkt, vom Gattungswesen und sich selbst – hinausgeht. Wendlings Entfremdungsbegriff nimmt nicht nur die Arbeitserfahrung, sondern auch soziale Institutionen in den Blick: Für sie gewinnt der Begriff im Verlauf von Marx' Werk eine theologische, politische, psychologische, ökonomische und technologische Dimension, deren entsprechenden Objektivationen die Objekte seiner Kritik sind. Diese sind von Menschen hergestellt, beherrschen diese dann aber als fremde Mächte: Gott, der Staat, die Ideologie, die Ware und die Maschine (Wendling 2022, 56f.). Anhand dieser Dimensionen zeichnet Wendling die kontinuierliche Präsenz und Entwicklung des Entfremdungsbegriffs in Marx' Schriften nach.

Eine zweite zentrale These des Buches ist, dass sich Marx' Begriffe von Arbeit, Natur und Revolution und damit auch sein Entfremdungsbegriff mit seiner Beschäftigung mit Wissenschaft und Technologie verändert haben. Diesen Wandel beschreibt Wendling im zweiten Kapitel des Buches anhand des Übergangs von einem vitalistischen Arbeitskonzept, in dem menschliche Arbeit von der Natur abgegrenzt wird und ihr eine besondere, schöpferische Rolle zukommt, zu einem von der Thermodynamik inspirierten, energetizistischen Modell von Arbeit. Dieses habe Marx allerdings nie gänzlich übernommen, wodurch Wendling Spannungen in seinem Werk erklärt. Nach dem energetizistischen Modell ist menschliche Arbeit keine der Natur entgegenstehende Kraft, sondern nur Teil der ständigen Transformation von

Energie zwischen Menschen, Tieren und der Natur, und deswegen durch Maschinen ersetzbar. Mit dieser Entwicklung seines Denkens entferne sich Marx vom Ideal der Arbeit als Selbstverwirklichung und geht zur Untersuchung der Arbeit als entfremdeter Tätigkeit über, von der Maschinen den Menschen befreien könnten. Diese Entwicklung erkläre auch, dass Marx' Revolutionsbegriff später weniger durch die Vorstellung eines politischen Willens und stärker durch die einer systemischen, zwangsläufigen Krise geprägt war (83ff.). Wendling interpretiert hier mit einer beeindruckenden Materialfülle die Entwicklung des Marxschen Denkens über Arbeit im Kontext der „Paradimgemeinschaft“ (100) um die gleichzeitige Entdeckung der thermodynamischen Gesetze durch mehrere Forscher herum. Anhand dieser Einordnung und der Bezüge zu anderen Wissenschaften zeigt sie die theoretischen Konsequenzen auf, die eine Konzeption von Arbeit als Energieverausgabung mit sich bringt.

Im dritten und vierten Kapitel stellt Wendling die Beschäftigung mit Arbeit und Technologien in Marx' früheren und späteren Schriften einander gegenüber. Dieser Vergleich geht von einer dritten zentralen These des Buchs aus, die auf eine neue Lesart des *Kapitals* hinausläuft: Aufgrund des historischen Kontexts, in dem sich die kapitalistische Industrialisierung weiter vollzog, habe sich Marx dafür entschieden, nur noch die entfremdete Form kapitalistischer Arbeit und deren Folgen für das Denken darzustellen. So behauptet Wendling, Marx spreche im *Kapital* „mit einer Vielzahl von Stimmen, aber selten mit seiner eigenen“ (164). Das *Kapital* stellt für Wendling gewissermaßen eine *Performance* dar, mit der Marx in den Denkstrukturen des Kapitalismus verbleibt, um ihn zu kritisieren. Im Vergleich zu den frühen Schriften, in denen Technologie als ein Ausdruck des menschlichen Geistes interpretiert wird, der fähig ist, die scheinbar natürliche Knappheit der Natur zu überwinden, sei Marx im *Kapital* technikskeptischer, da sein Blick auf Technologie durch die Technologie in der kapitalistischen Produktionsweise geprägt sei (129). Der Zusammenhang zwischen Maschinen und Entfremdung beschreibt dann nicht, dass die Arbeit mit Maschinen die Besonderheiten menschlicher Arbeit einschränke, sondern dass die Maschinen nur für das Ziel des Profits durch Mehrwert eingesetzt werden. Daher werden ihre Potentiale, die menschliche Arbeit zu verringern und materiellen Reichtum zu schaffen, nicht ausgeschöpft, sondern sie dienen der Ausweitung und Intensivierung von Arbeit, um mehr Mehrarbeit abzuschöpfen. Wendling argumentiert hier, dass Marx, obwohl es in manchen Zitaten anders scheinen mag, im *Kapital* keinesfalls eine stumpfe Technophobie verfolge, mit der er die Gleichsetzung von Maschinen und Menschen in romantisierenden Begriffen verurteile und die Rückkehr zu einer vorkapitalistischen Arbeitsweise fordere. Sie betont optimistische Aspekte seiner Auseinandersetzung mit Technologie, auch wenn diese im *Kapital* wegen seines Performance-Charakters zurücktreten. In der Technologie liegt für Marx die Möglichkeit, die Plackerei der Arbeit zu überwinden und freie Zeit für die Entfaltung des Menschen zu schaffen.

In der Auseinandersetzung mit weniger prominenten Schriften kritisiert Wendling im letzten Kapitel Lücken in Marx' Auseinandersetzung mit der Technologie. Er mache deutlich, dass Technophobie aus der Entfremdung hervorgehe und eine Form falschen Bewusstseins sei: Die negativen Folgen der Technologie würden fälschlicherweise den Produktionsmitteln, den Maschinen selbst, und nicht der Produktionsweise zugerechnet. Tatsächlich sei

aber diese für die negativen Auswirkungen der Maschinen auf Arbeiter:innen im Kapitalismus verantwortlich (246ff.). Die Kontrolle der Arbeiter:innen über die Maschinen könnte diese Entfremdung überwinden (233). Hier wirft Wendling Marx vor, er unterschätze mit seinem Fokus auf Entfremdung und Dequalifizierung durch Arbeit die transformative Handlungsfähigkeit und das durch die Arbeit mit Maschinen neu angeeignete Wissen der Arbeiter:innen. Eine Leerstelle bleibe bei Marx deshalb auch die Frage, wie sich Arbeit im Kommunismus nicht nur quantitativ verringern, sondern auch qualitativ verändern müsse (233f.). Mithilfe von Postone argumentiert Wendling, dass Marx' Forderungen nach freier Zeit letztlich eine Kapitulation vor der kapitalistischen Zeitlichkeit darstelle. Die abstrakte Zeit, auf die diese Forderung letztlich rekurriert, könne nur Wert, aber nicht wahren Reichtum messen. Daher brauche es eine neue Vorstellung eines modernen Lebens jenseits der Herrschaft der abstrakten Zeit (244f.). Marx' Glauben an eine neutrale Technologie, mit der die technischen Voraussetzungen für den Kommunismus bereits geschaffen seien und die lediglich in den Besitz der Arbeiter:innen übergehen müsste, widerspricht Wendling. Sie betont, dass trotz der Trennung von Produktionsmitteln und -weise der Kapitalismus Maschinen mit negativen Eigenschaften hervorbringe (252).

Wendlings Buch liefert eine eindrucksvolle Analyse mit vielen Anknüpfungspunkten, um weiter mit Marx über Entfremdung und Technologie nachzudenken. Allerdings gerät ihre Prämisse, dass Marx im *Kapital* die kapitalistische Denkweise aufführt, manchmal an ihre Grenzen: Wendling kritisiert Marx an manchen Stellen dafür, dass er doch im kapitalistischen Denken gefangen bleibe, während sie genau das an anderen Stellen als Performance und rhetorische Figur bezeichnet. Das macht es an manchen Punkten schwer, die Argumentation und Wendlings Standpunkte nachzuvollziehen. Liest man ihr Buch als Interpretation und nicht als Versuch der Klärung, was Marx nun *wirklich* meinte, sind ihr Ansatz und ihre historischen Einordnungen als Analysewerkzeug für die Marxlektüre allerdings sehr erhellend (vgl. zu diesen Punkten auch Bunyard 2014, 512; 514).

Einer der größten Verdienste von Wendlings Analyse ist, dass sie den Entfremdungsbegriff, der in aktuellen Debatten teils eher psychologisiert und individualisiert wird (z.B. Jaeggi 2006), wieder auf eine strukturelle Ebene hebt: Entfremdung steht für sie mit Herrschaftsstrukturen in Verbindung, mit Ideologien und Mystifizierungen, die den Kapitalismus als Produktionssystem festigen und naturalisieren. Der Gebrauch der Technik unter dem Imperativ der Mehrwertproduktion ist Entfremdung, weil hier nicht erreichbarer materieller Reichtum, sondern Profit verfolgt wird, was letztlich auch die technologische Entwicklung hemmt und ihr Potential ungenutzt lässt. Ein solcher struktureller Entfremdungsbegriff soll Essentialismus vermeiden, der Marx' Ansatz vorgeworfen wird. Marx lehnte eine romantisierende Kritik an Maschinen ab, die eine besondere menschliche Natur zur Grundlage hat und eine Rückkehr zu vorkapitalistischen, handwerklichen Arbeitsweisen fordert (Wendling 2022, 247ff.). Wendling fällt allerdings hinter diese Erkenntnis zurück, wenn sie ihre Vorstellung von wahren materiellem Reichtum und Gebrauchswert dem Tauschwert undialektisch gegenüberstellt und so selbst von einem Konzept natürlicher Bedürfnisse und vorkapitalistischer Idylle ausgeht (Bunyard 2014, 515ff.). Wie Bunyard bin auch ich der Meinung, dass Marx' Verständnis menschlicher Arbeit nicht essentialistisch ist, sondern auf der Vorstellung der Fähigkeit des Menschen zur kollekt-

tiven Selbstveränderung basiert (vgl. auch Dyer-Witthoford 2010). Diese Sicht auf das Besondere der menschlichen Arbeit lässt sich auch mit den späteren materialistischen Schriften Marx' verbinden und bietet eine normative Grundlage, auf der eine Kritik der Folgen der kapitalistischen Produktionsweise für die Technologieentwicklung und -anwendung möglich ist.

Wendling kritisiert zwar, dass Marx sich zu wenig mit den emanzipatorischen Potentialen von Technologie auseinandersetzt, liefert aber selbst keine Hinweise darauf, wie sich Technologien jenseits der Besitzverhältnisse ändern müssten. So bleiben auch Fragen dazu offen, wie die Koordination und Vermittlung von Bedürfnissen und der Herstellung materiellen Reichtums vonstattengehen könnten. Dies ist allerdings auch nicht der Anspruch ihrer historischen Aufarbeitung von Marx' Schriften zu Technologie. Wendling beschreibt, wie die Dampfmaschine Marx' Denken über Arbeit geprägt hat, und legt keine Aktualisierung vor, wie wir im Angesicht digitaler Technologien über Arbeit nachdenken sollten. Es steht also noch aus, Wendlings solide theoretische Basis an aktuelle Debatten um die Charakteristika digitaler Technologien und der Informatisierung und ihre Auswirkungen auf die Arbeit (Boes/Bultemeier 2008; Huws 2014) und um ihre Rolle in der kapitalistischen Wertschöpfung (Pfeiffer 2021) anzuschließen und so das Projekt einer emanzipatorischen Technikkritik fortzusetzen.

Helene Thaa

Literatur

- Boes, A.; Bultemeier, A. (2008) Informatisierung – Unsicherheit – Kontrolle – Analysen zum neuen Kontrollmodus in historischer Perspektive. In: Dröge, K.; Marrs, K.; Menz, W. (eds.), *Rückkehr der Leistungsfrage. Leistung in Arbeit, Unternehmen und Gesellschaft*. Berlin: edition sigma.
- Bunyard, T. (2014) Book review: Karl Marx on Technology and Alienation, written by Amy E. Wendling. In: *Historical Materialism* 22(3/4): 505-519.
- Dyer-Witthoford, N. (2010) Digital labour, species-becoming and the global worker. In: *ephemera. Theory and Politics in Organization* 10(3/4): 484-503.
- Huws, U. (2014) *Labor in the global digital economy. The Cybertariat Comes of Age*. New York: Monthly Review Press.
- Jaeggi, R. (2006) *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, K. (1844) Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Schriften und Briefe: November 1837 bis August 1844*. Karl Marx-Friedrich Engels-Werke Bd. 40. Berlin: Dietz.
- Pfeiffer, S. (2021) *Digitalisierung als Distributivkraft. Über das Neue am digitalen Kapitalismus*. Bielefeld: transcript.
- Wendling, A. E. (2022) *Karl Marx über Technologie und Entfremdung*. Berlin: Dietz.