

Sozio-technische Imaginationen

Social Media zwischen ›Digital Nation‹
und pluralistischem Kosmopolitismus¹

Martin Doll

THEORIE DER SOZIO-TECHNISCHEN IMAGINATIONEN ›IMAGINED COMMUNITIES‹ (BENEDICT ANDERSON)

Eine Betrachtung des Zusammenhangs zwischen technischen Medien und politischen Imaginationen bzw. damit verbundener Ordnungsvorstellungen kommt nicht umhin, das Standardwerk von Benedict Anderson, *Imagined Communities*, zu konsultieren. Die etwas unglückliche Übersetzung des Titels ins Deutsche mit »Die Erfindung der Nation« mutet auf den ersten Blick wie eine Unterschätzung ihrer Wirkung an. Wenn nämlich wie im deutschen Titel das Imaginierte in Verbindung mit dem Phantasierten, Erfundenen gebracht wird, erscheint es als etwas Defizitäres, als etwas Falsches, etwas Unechtes, das erdichtet wird, das nur scheinbar da ist, obwohl es eigentlich nicht existiert bzw. so nicht der Fall ist – und damit als folgenlos abgetan werden könnte. Anderson benutzt für diese irrealen Konnotation, und zwar nur an vier Stellen im ganzen Buch, den Begriff ›imaginary‹ (im Deutschen wiederum als »imaginär« oder »Phantasie-« übersetzt) (Anderson, 1983, S. 64, 117, Fn. 151 auf S. 118 und S. 227).² Um dieser bagatellisierenden Deutung zu entgehen und seinen Gegenstand als Vorgestelltes, vor allem in seiner Wirkmächtigkeit³, ernst zu nehmen, greift Anderson durchweg auf das Wort

1 | Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete und erweiterte Fassung von Doll (2014).

2 | Das Nachwort von 2006 fehlt in der deutschen Übersetzung (vgl. Anderson, 1996).

3 | Anderson ist in diesem Punkt unmissverständlich: »[T]he nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings.« (Anderson, 1983, S. 7)

›imagined«⁴ (im Deutschen übersetzt als »vorgestellt«) zurück. Diesen Begriff der ›Vorstellung«, den Anderson selbst nie definiert, grenzt er im 2006 hinzugefügten Nachwort zur englischen Ausgabe entsprechend scharf von einer phantastischen Erfindung »as in ›unicorn« (Anderson, 1983, S. 227) ab. Schon in der Einleitung befreit er in einer kurzen Kritik an Ernest Gellner (1964) den Begriff des ›imagined« aus der Dichotomie »echt/falsch«, auch weil sie zwangsläufig zur problematischen – und man könnte hinzufügen: Tönnies’schen – Frage nach wahren Gemeinschaften führen müsste: »Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined.« (Anderson, 1983, S. 6) Mit diesem Hinweis, sich auf die Art und Weise der Vorstellung zu konzentrieren, liefert Anderson in seinem eher gegenstandsorientierten Buch einen Anhaltspunkt, wie man seine Überlegungen in eine Methodik überführen könnte. Wenn er nämlich – zunächst eher befremdlich anmutend – das ›imagined« als »rather something analogous to Madame Bovary and Queequeg« bezeichnet, also mit fiktiven Figuren von Flaubert und Melville verknüpft (Anderson, 1983, S. 227), ist für Anderson der Ort für politische Imaginationen nicht nur das explizit politische Sprechen, sondern der gesamte Bereich gesellschaftlicher Diskurse, insbesondere die Literatur und der Journalismus. Seine Analysen fragen entsprechend nach der Nation nicht als »matter-of-factly ›real« as in ›TV set«, sondern danach, wie bestimmte Gemeinschaftsvorstellungen sich historisch instituiert haben, und sei es auch vermittels der durch Roman und Zeitung bereitgestellten »technischen Mittel« (*technical means*) (Anderson, 1983, S. 25, 227).

Der Ausdruck »technische Mittel« lässt sich wiederum zum Anlass nehmen, die genuin medienwissenschaftlichen Aspekte in Andersons Vorgehensweise stärker zu konturieren. Der Begriff des Mittels könnte ja auch so verstanden werden, dass Roman und Zeitung als Werkzeuge zur Propagierung eines bereits zuvor minutiös durchkonzipierten Nationalismus betrachtet werden. Dies wäre, um mit James Carey zu sprechen, der »transmission view« auf Medien (vgl. 1989, S. 15-18) – ein Ansatz, der mitunter in der Soziologie und der Massenkommunikationsforschung anzutreffen ist. Anderson hingegen, weit entfernt von einem solchen Inhaltismus, betont die Relevanz von bestimmten vorgängigen (u.a. medieninduzierten) kulturellen (Sub-)Systembildungen als Voraussetzung für einen erst später einsetzenden Nationalismus: »[N]ationalism has to be understood by aligning it, not with self-consciously held political ideologies, but with the large

4 | Das Beispiel, das Anderson anführt, mag diese Unterscheidung anschaulicher machen: Wenn er davon spricht, dass der javanesisch-indonesische Nationalist Suwardi Surjaningrat in einem rhetorischen Schachzug so tue, als sei er Holländer, aber um den Unterschied weiß, dann wird ›imaginary‹ von ihm mit einer expliziten Irrealität in Verbindung gebracht; im Gegensatz dazu könnte man seine Verwendung von ›imagined‹ so interpretieren, dass er etwas zwar als ein Produkt der Vorstellung begreift – beispielsweise eine bestimmte Identifikation mit anderen Gleichgesinnten –, aber im Unterschied zum ersten Fall an diese Zugehörigkeit geglaubt wird (vgl. Anderson, 1983, S. 118).

cultural systems that preceded it, out of which – as well as against which – it came into being.« (Anderson, 1983, S. 12) Damit lässt sich aus Andersons Vorgehensweise bezüglich der Frage nach der Nation eine bestimmte medienkulturwissenschaftliche Perspektive herausarbeiten, und zwar wenn man diejenigen Passagen in den Vordergrund rückt, in denen er in Abkehr von einem ideologiekritischen, von Manipulation ausgehenden *Top-down*-Verständnis versucht, bestimmte (proto-)nationale Ordnungsvorstellungen *bottom-up* zu erklären, d.h. als Faktoren ihrer Hervorbringung alle politischen Subjekte oder vielmehr deren Praktiken und Deutungen ernst zu nehmen.⁵ An denjenigen Stellen, an denen Anderson nach den *medial* induzierten ›imagined communities‹ fragt, also z.B. danach, wie die massenhafte Erfahrung von Gleichzeitigkeit durch technische Mittel, z.B. durch die Existenz der Massenpresse, evoziert wurde, kann er sogar als Medienmaterialist betrachtet werden. Er legt seinem Konzept nämlich konkrete (Print-)Medienerfahrungen, mit Romanen, mit dem Buchdruck, mit der Zeitungslektüre, zugrunde. Diese Medienpraktiken riefen ihm zufolge zunächst bestimmte Einheits- und Zusammengehörigkeitsvorstellungen (z.B. im Wissen um eine gemeinsame Sprache oder eine gemeinsame Geschichte) hervor, welche dann zu einer Wurzel des späteren offiziellen Nationalismus wurden. Im Grunde handelt es sich bei Andersons Ansatz jedoch um eine idiosynkratische Verschmelzung von – geht man von Foucaults strikten archäologischen Grenzziehungen aus (vgl. Foucault, 1973) – eigentlich widersprüchlichen Ansätzen, genauer gesagt einer Ideen- oder Mentalitätsgeschichte einerseits und einer praxisorientierten, materialistischen Diskursgeschichte andererseits. Denn bei ihm beruht jeder soziale Zusammenhalt ebenso sehr auf Vorstellungen, wie diese wiederum allgemeiner (und subjektloser) Effekt konkreter sozialer Faktoren und medientechnischer Entwicklungen sind. Anderson zitiert in diesem Zusammenhang z.B. Hugh Seton-Watson's konstruktivistische Überlegung, »that a nation exists when a significant number of people in a community consider themselves to form a nation, or behave as if they formed one« (Anderson, 1983, S. 6), um zu ergänzen: »We may translate ›consider themselves‹ as ›imagine themselves.‹« (Anderson, 1983, S. 6) Anderson liefert dabei eine latente weitere Bestimmung des »imagined«, wenn er es an dieser Stelle implizit im Sinne des Begriffs der reproduktiven Einbildungskraft bei Kant als figürliche »Synthesis des Mannigfaltigen« verwendet, die man als Vermögen fassen könnte, eine Einheit/Ganzheit zu imaginieren, eine Pluralität in eins zu bilden, sie als Entität vorzustellen (Kant, 1995, S. 148f. [KrV, B 151f.]). Übertragen auf die Sphäre des Sozialen bestünde diese Kraft mithin darin, sich als Individuum als Teil einer Gesamtheit, als zusammengehörig zu betrachten – eine Betrachtungsweise, die dadurch analytisch notwendig diejenigen sozio-historischen Aspekte privilegiert, die als Vorstufe des späteren offiziellen Nationalismus betrachtet werden können.⁶

5 | Vgl. dazu insbesondere das Nachwort von Anderson (1983, S. 227).

6 | Für dieses – wenn man so will – harmonistische Modell wurde Anderson auch häufig kritisiert, z.B. weil in seinem Ansatz der ausschließende Charakter, die Differenzsetzung zu

Vor diesem Hintergrund lässt sich der mediale Aspekt der ›imagined communities‹ bei Anderson in einem Zwischenschritt genauer herauspräparieren, insofern man erstens die genannte Ganzheit als abstrakte – letztlich non-mediale – Entität versteht, als Gesamtheit, die aufgrund ihrer Ausdehnung nur vorgestellt werden kann: Die Bevölkerung einer »ganzen Nation« ist z.B. streng genommen in ihrer Mannigfaltigkeit visuell nicht zu erfassen bzw. zu repräsentieren. Hingegen ist es durchaus möglich, eine generelle Vorstellung davon zu entwickeln. Zweitens zeigt sich die Verbindung dieser »vorgestellten Gemeinschaften« zu medialen Dispositiven darin, dass die genannten abstrakten Identitätsvorstellungen technisch vermittelt, also durch Kommunikationsmedien oder visuelle Medien überhaupt erst entstehen oder sich mit dem Wandel der Medien (mitsamt dem Wandel ihrer Praktiken) historisch verändern. Zum Beispiel ergibt sich für Anderson aus der historischen Erfahrung der gleichzeitigen (morgendlichen) Zeitungslektüre, die dadurch zwangsläufig eine gewisse Taktung erfährt, dass ihr Gehalt (im Laufe des Tages) automatisch veraltet, die Vorstellung eines simultanen, synchronisierten, koordinierten Handelns aller Mit-Leser: »An American will never meet, or even know the names of more than a handful of his 240.000.000-odd fellow-Americans. He has no idea of what they are up to at anyone time. But he has complete confidence in their steady, anonymous, simultaneous activity.« (Anderson, 1983, S. 26)

Durch diese Medienpraxis der getakteten Zeitungslektüre, welche zudem durch die (gedruckte) Schriftsprache die Erfahrung eines eigenen einheitlichen Sprachbereichs ermöglichte, entstanden für Anderson die abstrakten Vorstellungen der ›imagined communities‹, wie Anderson – paradoxerweise – mit visuellen, man könnte also sagen mit metaphorischen Begriffen erläutert: »[T]hey did come to *visualize* in a general way the existence of thousands and thousands like themselves through print-language.« (Anderson, 1983, S. 77; Hervorh. M.D.) Dieselbe mit Vorstellungen einer Totalität verknüpfte Bildlichkeit wird ebenso an anderer Stelle aufgerufen: »[T]he nation [...] is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the *image* of their communion.« (Anderson, 1983, S. 6; Hervorh. M.D.)

Mit dem Begriff der »communion« wiederum, der sich nicht nur als Gemeinschaft, Verbundenheit, sondern direkter noch als Zeichen seiner religiösen Wurzeln als Kommunion übersetzen lässt, schreibt Anderson dem zeitlich nahezu synchron verlaufenden gemeinsamen Mediengebrauch, ohne den Begriff zu benutzen, einen rituellen Charakter zu (vgl. Marchart, 2004, S. 68). Diesem Ritus kommt außerdem eine gewisse Skalierung zu. Denn er findet laut Anderson nicht nur imaginär statt, sondern wird auch alltagsweltlich bestätigt, indem er dem einzelnen Rezipienten konkret zur Anschauung kommt, etwa wenn ein Zeitungsleser andere Kunden beim Friseur oder seine Hausnachbarn dabei beobachten

Anderen, verbunden mit Begriffen wie Feindschaft, Ausschluss, Konflikt völlig fehlten; vgl. zu einer Zusammenfassung dieser Kritiken: Mergel (1996, S. 292-296).

kann, wie sie dieselbe Zeitung rezipieren (Anderson, 1983, S. 35f.). Obwohl es sich dabei um eine Art säkularisiertes Ritual handelt, wird es als eine Transzendenzerfahrung geschildert und in einen religiösen Zusammenhang gerückt: So wird beispielsweise das Zeitunglesen als Zeremonie des zeitlich aufeinander abgestimmten Mediengebrauchs mit Augenzwinkern ins Bildfeld der Eucharistie, der gemeinsamen Einnahme der Hostie gerückt, nämlich beschrieben als »mass ceremony: the almost precisely simultaneous consumption (>imagining<) of the newspaper-as-fiction« (Anderson, 1983, S. 35).⁷ Wie beim christlichen Abendmahl erlebten sich die Kommunikanten dabei als Teil einer unüberschaubaren und anonymen Gemeinschaft (>community in anonymity«) (Anderson, 1983, S. 36).⁸

Diese Anonymität, verbunden mit einer in diesem Maßstab nur im Zeitalter des Buchdrucks medientechnisch aktivierbaren Masse an Menschen, bildet Andersons Argumentation zufolge den Kern proto-nationalistischer Gemeinschaften:

»Yet each communicant is well aware that the ceremony he performs is being replicated simultaneously by thousands (or millions) of others of whose existence he is confident, yet of whose identity he has not the slightest notion. Furthermore, this ceremony is incessantly repeated at daily or half-daily intervals throughout the calendar. What more vivid figure for the secular, historically clocked, imagined community can be envisioned?« (Anderson, 1983, S. 35)

Diesem materialistischen Zusammenhang von Medientechniken und Zusammengehörigkeitsvorstellungen hat sich Anderson vor allem im 18. Jahrhundert gewidmet.

Hier soll nun die Frage aufgeworfen werden, ob man im Anschluss an seine Studien nicht nur nach historischen Vorläufern der Idee des Nationalstaats forschen kann, sondern auch nach anderen, nicht zwingend nationalen Imaginationen, wie z.B. nach gegenwärtig mit Social Media verbundenen Vorstellungen von Kollektivität. Andersons Diktum: »In fact, *all* communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined« (Anderson, 1983, S. 6)⁹ soll dabei aktualisiert und diskursanalytisch nach dem Wie dieser Vorstellungen hinsichtlich ihrer medientechnischen Grundlagen gefragt werden.

7 | In einem eigenen Kapitel über religiöse Gemeinschaften wird von Anderson herausgearbeitet, wie sehr alle großen Glaubensgemeinschaften über das gemeinsame Medium einer jeweils heiligen Sprache, z.B. im Christentum das Latein, vorgestellt wurden (Anderson, 1983, S. 13f.).

8 | Bereits Hegel hat die Zeitungslektüre in einem Aphorismus als eine das Individuum transzendierende Erfahrung gedeutet: »Das Zeitunglesen des Morgens früh ist eine Art von realistischem Morgensegen. Man orientiert seine Haltung gegen die Welt an Gott oder an dem, was die Welt ist. Jenes gibt dieselbe Sicherheit wie hier, daß man wisse, wie man daran sei.« (Hegel, 1986, S. 547)

9 | Mit dem Hinweis auf dieses »perhaps even these«, der in der deutschen Übersetzung bezeichnenderweise fehlt, entgeht Anderson dem Narrativ eines historischen Verlusts

Als fast schon wieder historisches Beispiel könnte man den mit dem Internet – bzw. mit der Metapher des Netzes – verbundenen, heftig diskutierten Begriff der ›Multitude‹ (vgl. Hardt und Negri, 2000; 2004; Negri, 2003) aus dem Jahr 2000 mit dem Begriff der ›imagined community‹ fassen. So können die Vernetzungsmöglichkeiten des Internets als Initiatoren eines neuen Zusammengehörigkeitsgefühls angesehen werden, so dass die Technik oder vielmehr ihr ritueller Aspekt im Sinne Andersons eine ›Multitude‹ hervorzubringen scheint, die zugleich global handelt, aber dezentral organisiert ist. Hardt und Negri schreiben z.B. über den »democratic mechanism« (Hardt und Negri, 2000, S. 298) des Internets: »It seems to us, in fact, that today we participate in a more radical and profound commonality than has ever been *experienced* in the history of capitalism.« (Hardt und Negri, 2000, S. 302) Hier ließe sich das »experienced« problemlos mit »imagined« ersetzen und damit insgesamt die Frage aufwerfen, auf welche konkreten Netzpraktiken Hardt und Negri diese ›commonality‹ zurückführen.¹⁰

Im Folgenden soll jedoch eher nach aktuelleren Ausprägungen technikgestützter Kollektivität gefragt werden, wie sie sich derzeit in den Diskussionen um Social Media finden, und der Versuch unternommen werden, dabei einen Unterschied zu den mit Computer und Internet in den 1990er Jahren verbundenen (Ordnungs-)Vorstellungen herauszuarbeiten. Zuvor jedoch soll der rituelle Aspekt geteilter Medienpraktiken, der bereits bei Anderson ansatzweise herausgearbeitet wurde, unter Zuhilfenahme weiterer Theoretiker vertieft werden.

RITUALISTISCHE MODELLE DES MEDIENGEBRAUCHS

Die Stärke des aus Andersons Vorgehensweisen herauspräparierten medienwissenschaftlichen Ansatzes besteht darin, sich etwa im Bezug auf die Presse weniger auf konkrete journalistische Redaktionsinhalte, sondern auf die Dispositive der Informationsvergabe zu konzentrieren,¹¹ sei es die (zeremonielle) zeitliche

traditionaler auf einer bestimmten Territorialität beruhenden Gemeinschaft, wie es z.B. von Rheingold als Vorstufe seiner ›Virtual Communities‹ entwickelt wird (Rheingold, 1993).

10 | Der Begriff des Mechanismus lässt sich auch zum Anlass nehmen, die unbegründet vorausgesetzte historische Notwendigkeit in der Argumentation der Autoren in Zweifel zu ziehen. Jacques Rancière hat mit dem Verdikt »onto-technological trick« indirekt Hardt/Negri als dogmatisch marxistisch kritisiert, weil sie eine technisch dominierte Geschichtsteologie verfolgten, die technische Neuerungen per se als Erfüllung historischer Notwendigkeiten ansähen und so – während sie die konkreten Produktionspraktiken vernachlässigten – von der durch das Internet hervorgerufenen Dematerialisierung von Produkten völlig unzulässig auf das Ende ihrer Warenförmigkeit und eine neue »true community« (»wahre Gemeinschaft«, z.B. der »creative commons«, schlössen (vgl. Rancière, 2009, S. 78f.).

11 | Der Begriff des Dispositivs wird hier verwendet, weil Anderson in seiner Fokussierung auf das Wechselverhältnis von technischen Gegebenheiten und sich herausbildenden kon-

Taktung durch Morgen- und Abendausgaben der Tageszeitungen oder die Erfahrung von Gleichzeitigkeit im Medium der Vernakularsprachen innerhalb eines Sprachgebiets.¹²

Diese Stärke lässt sich jedoch auch als Schwäche auslegen, insofern sich der Eindruck aufdrängt, als entstünden die ›imagined communities‹ im Zusammenhang mit der Zeitungslektüre völlig unabhängig von irgendwelchem dort sozial geteilten Wissen. Ohne den medienwissenschaftlichen Fokus aufgeben zu müssen, lässt sich, Oliver Marchart folgend, dieses Defizit in Andersons Ritualmodell ausgleichen, indem man sie durch die Überlegungen James Careys zum Identifikationspotential von journalistischen Inhalten ergänzt¹³ – ein Identifikationspotential, das weniger durch einzelne Informationen oder deren formale Gestaltung begründet wird, sondern durch ein bestimmtes Verhältnis zwischen den konkreten Inhalten und den Rezipienten. Careys Ansatz eröffnet somit die Möglichkeit, ohne inhaltsorientiert werden zu müssen, über die konkreten Medienpraktiken hinaus semantische Gehalte zu berücksichtigen und zudem die Wirkmächtigkeit

kreten Medienpraktiken einem Technik- oder Mediendeterminismus entgeht. So vermeidet seine Argumentation auch die entsprechenden Monokausalitäten, wenn er z.B. betont, dass der Buchdruck nur seine epochalen Auswirkungen zeitigen konnte, weil er im Gegensatz zu China, wo ähnliche Techniken schon Jahrhunderte früher existiert hatten, in Europa mit dem sich entwickelnden Kapitalismus zusammentraf, so dass die Zirkulation bzw. Vermarktung von Büchern durch Druckereien und Verlage vorangetrieben wurde (Anderson, 1983, S. 44).

12 | Ein weiterer Schwerpunkt in Andersons Argumentation, nämlich die Erfahrung von Gleichzeitigkeit, die durch die formale Gestaltung des Romans ermöglicht wird, fällt allerdings aus dem medienwissenschaftlichen Raster, insofern dabei die formale Gestaltung, also nicht die Zirkulationsform, sondern inhaltlich-ästhetische Aspekte im Vordergrund stehen (vgl. Anderson, 1983, v.a. S. 25-32).

13 | In seinem ansonsten äußerst instruktiven Buch *Techno-Kolonialismus* geht Oliver Marchart in seiner Kritik an Anderson sogar so weit, ihm vorzuwerfen, »durch seine Konzentration auf das Waren- resp. Konsumtionsritual [...] generell vom Inhalt abzusehen«. Dabei argumentiert Marchart anachronistisch, nämlich so, als gäbe es schon eine Ideologie der Nation, die sich in den Zeitungsinhalten widerspiegeln und von Anderson ignoriert werde, obwohl es diesem ja darum zu tun ist, deren Vorgeschichte im 19. Jahrhundert, also vor dem Zeitalter des offiziellen Nationalismus und Imperialismus, zu schreiben. Auch übersieht Marchart den gemeinschaftsstiftenden inhaltlichen Effekt der von Anderson hervorgehobenen Gleichsprachigkeit der Presseerzeugnisse. Nach eigenem Bekunden folgt Marchart dabei Glenn Bowman, der jedoch weniger harsch argumentiert und Anderson im wesentlichen einen Technikdeterminismus unterstellt, ihm aber im Gegensatz zu Marchart zugesteht, zumindest implizit den Medieninhalten ein gewisses Identifikationspotential zuzuschreiben. Obwohl Marchart in seiner etwas pauschalen Verurteilung Andersons also unrecht hat, erscheint die von ihm vorgeschlagene Erweiterung des Ritual-Modells um Überlegungen von James Carey aus den genannten Gründen sinnvoll (vgl. Marchart, 2004, S. 70, zu Carey vgl. S. 55-64; vgl. auch Bowman, 1994, S. 140).

bestimmter Zuschreibungen und Funktionsmodelle diskursanalytisch genauer zu fassen zu bekommen.

In seinem Standardwerk *Communication as Culture* skizziert Carey einen »ritual view« auf Kommunikation und grenzt ihn von dem bereits erwähnten »transmission view« ab. Während Letzterer sich erst im 16. Jahrhundert im Zeitalter der Entdeckungen herausgebildet habe und mit der Vorstellung von Informationstransport einhergehe, bilde der deutlich ältere »ritual view« eine Art (religiöses) Beziehungsmodell und stelle Kommunikation in Verbindung mit Begriffen wie Teilen (»sharing«), Teilhabe (»participation«), Verein (»association«) und Kameradschaft (»fellowship«) sowie mit einem gemeinsamen Glauben (»the possession of a common faith«). Nicht umsonst habe der Begriff der Kommunikation gemeinsame etymologische Wurzeln mit Begriffen wie Gemeinsamkeit (»commonness«), Verbundenheit/Kommunion (»communion«) und Gemeinschaft (»community«). Während für Carey das Übertragungsmodell für die Ausweitung von Mitteilungen im Raum mit dem Zweck zu kontrollieren steht, rückt das Ritualmodell eher die heilige Zeremonie ins Zentrum, die Personen in Kameradschaft und Gemeinschaftlichkeit (»commonality«) verbindet: »A ritual view of communication is directed [...] toward the maintenance of society in time; [...] the representation of shared beliefs.« (Carey, 1989, S. 18f.)¹⁴ Den medial geteilten Inhalten kommt dabei eine soziale Kohäsionskraft zu, weil dadurch Gemeinsamkeiten sichtbar würden und die Inhalte – wie ein Spiegel – eine Art Aushandlung und Bestätigung eines gesellschaftlichen Selbstverhältnisses, den Abgleich eines Eigenbilds mit einem fremden ermöglichen würden:

»This projection of community ideals and their embodiment in material form – dance, plays, architecture, news stories, strings of speech – creates an *artificial though nonetheless real* symbolic order that operates to provide not information but *confirmation*, not to alter attitudes or change minds but to represent an underlying order of things, not to perform functions but to manifest an ongoing and fragile social process.« (Carey, 1989, S. 19; Hervorh. M.D.)

Die paradox anmutende Formulierung »künstlich, aber nichtsdestoweniger wirklich« (»artificial though nonetheless real«) – an anderer Stelle spricht Carey von illusorischen gemeinsamen Überzeugungen (»shared if even illusory beliefs«) (Carey, 1989, S. 43) – lässt sich vor dem Hintergrund der weiter oben entfalteten Überlegungen als handlungsleitende Wirkung von Gemeinschaftsvorstellungen übersetzen. Diese Erweiterung hat weitreichende Implikationen für die Betrachtung der politisch-imaginären Dimension von Medientechniken, deren Bedeutung nun multikausal gedacht werden kann: Erstens kann mit Anderson die Her-

14 | Carey ist dabei deutlich beeinflusst von Harold Innis' Überlegungen zu den soziopolitischen Implikationen von zeitüberbrückenden mündlichen bzw. raumüberbrückenden schriftlichen Kulturen (vgl. Carey, 1967, S. 5-9; Innis, 1950; Innis, 1991).

ausbildung gemeinschaftsstiftender Rezeptionszeremonien auf die Entwicklung einzelner Medientechniken zurückgeführt werden. Um einem Technikdeterminismus zu entgehen, müssen diese jedoch in Verbindung mit zeitspezifischen Instituierungen gedacht werden, d.h. bestimmten ökonomischen Einrichtungen (z.B. Buchmarkt) und politisch-administrativen bzw. juristischen Organen, die die Distribution der Imaginationen und Rituale jeweils mitbeeinflussen, indem sie sie steuern, stabilisieren, verbieten oder deregulieren. Zweitens lässt sich diese Perspektive, folgt man Carey, um die inhaltliche Komponente der aushandelnden Verständigung über – wenn man so will – bestimmte Weltbilder ergänzen (»a particular view of the world is portrayed and confirmed«). Dabei absolvieren die Mediennutzer eine Art Parforceritt zwischen widerstreitenden Kräften und Positionen, bei der sie selbst, je nach ›story‹, verschiedene Haltungen einnehmen (und aus diesen heraus dem Rezipierten zustimmen oder es ablehnen). Nachrichten wären dann weniger auf ihre Inhalte zu befragen, sondern auf ihre Funktionen, z.B. in uns – auf der Grundlage der von uns eingenommenen sozialen Positionen – eine gewisse Beteiligung hervorzurufen (Carey, 1989, S. 20f.).

Wendet man diese Untersuchungsperspektive insbesondere auf Diskursivierungen der sozialen Funktionen von Medien an, ergibt sich ein dritter vielversprechender Forschungsansatz, nämlich, wie man in Anlehnung an Niels Werber formulieren könnte, »Medien für Selbstbeschreibungsmotivformeln der Gesellschaft zu verwenden«, d.h. Diskurse über Medien als Selbstauskünfte gesellschaftlicher Leitkonzepte zu lesen, indem man davon ausgeht, dass zeitspezifische politische Imaginationen jeweils in historische Techniknarrative eingelassen sind (Werber, 2007, S. 187).¹⁵ Ähnlich schreibt Carey bereits 1989: »Stories about technology [...] play a distinctive role in our understanding of ourselves and our common history.« (Carey, 1989, S. 9) Auch die noch zu untersuchenden (imaginären) Auswirkungen von ›neuen Medien‹ wären in diesem Zusammenhang in einem Dreischritt zu verstehen und analytisch zu unterscheiden. ›Social Media‹ können dann erstens als Techniken verstanden werden, die, insofern sie neu sind, nach einer gewissen Zeit zu bestimmten Institutionalisierungen wie auch zu einer konkreten habitualisierten Nutzung¹⁶ führen und dadurch gesellschaftlich wirksam werden, indem sie u.a. spezifische sozio-technische Imaginationen hervorbringen (Anderson); zweitens als Informationsträger, die es ermöglichen, das (weltanschauliche) Wissen einer Epoche auszuhandeln und zu organisieren (Carey); und drittens schließlich als Mediendiskurs *in sensu strictu*, wenn eine bestimmte Plattform wiederum selbst Dis-

15 | Wie man den Begriffen unverkennbar ablesen kann, ist Werber deutlich beeinflusst von der Systemtheorie und deren Theorem der »kommunikative[n] Unerreichbarkeit der Gesellschaft«. Die »imaginären Konstruktionen der Einheit des Systems, die es ermöglichen, in der Gesellschaft zwar nicht *mit* der Gesellschaft, aber *über* die Gesellschaft zu kommunizieren«, nennt Luhmann »Selbstbeschreibungen« des Gesellschaftssystems« (Luhmann, 2006, S. 866f.).

16 | Vgl. zu diesem Prozess der »Habitualisierung der Dispositive«: Spangenberg (2001, S. 217 und 220).

kursgegenstand wird und gewisse Zuschreibungen erfährt, die über gesellschaftliche Selbstbilder oder Selbstbeschreibungsformeln Auskunft geben (Werber).

In einem weiteren Schritt könnte man diese Selbstbilder wiederum als normativ, also als handlungsleitend begreifen, insofern sie z.B. entweder ein solidarisches oder ein individualistisches Agieren verstärken. Dieser Ansatz ließe sich, Carey folgend, mit Clifford Geertz' Unterscheidung zwischen interpretativen »models of« und praxisleitenden »models for« in Verbindung bringen (vgl. Geertz, 1973, S. 93 und 123). Während ersteres als Modellbildung verstanden werden kann, bei dem die Welt etwa durch Theorien interpretiert wird (z.B. erklären wir uns, wie Dämme funktionieren), besteht der »model for«-Aspekt darin, dass ein bestimmtes hydraulisches Modell selbst auf die Wirklichkeit einwirkt (z.B. werden Dämme nach bestimmten aktuellen hydraulischen Modellen errichtet). Übertragen auf die hier aufgeworfene Frage, wäre der »model for«-Aspekt der Ansatzpunkt, um die politische (Handlungs-)Dimension von Beschreibungen medialer Ordnungen sichtbar zu machen, beispielsweise indem man zu Tage fördert, inwiefern diese als Fundus für Handlungsbegründungen dienen. Beiden *model*-Perspektiven wohnt eine gewisse Zeitlichkeit des Imaginierten inne, insofern sich beim »model of«-Aspekt eine Nachträglichkeit einschreibt, weil von etwas Vorgängigem *ex post* ein Modell erstellt wird, z.B. eine Pluralität als Ganzheit vorgestellt wird, während dem »model for«-Aspekt eine Zukünftigkeit innewohnt, weil das erstellte Modell *ex ante* für Handlungen und Konstruktionsleistungen steht, z.B. eine konkrete Gesellschaftsvorstellung das Handeln der Individuen beeinflusst, es im Zusammenspiel mit Mikrofaktoren (Aussagesystemen, sozialen Räumen, ökonomischen Verhältnissen etc.) legitimiert oder delegitimiert, verstärkt oder schwächt.

Bei der hier vorgeschlagenen Analysemethode handelt es sich also um ein dezidiert zirkuläres Vorgehen, weil kein Pol souverän gesetzt werden kann, sondern die gesellschaftlichen Transformationen medienarchäologisch als Ergebnis eines Wechselspiels zwischen, erstens, den sozialen Auswirkungen einzelner Medieninnovationen bzw. -praktiken, zweitens, den einzelnen kommunikativen Aushandlungen und, drittens, den dabei entstehenden wiederum handlungsleitenden (politisch interpretierbaren) Mediendiskursen erklärbar werden.¹⁷ In jedem Fall zeigt sich das sogenannte ›Soziale‹ – medienkulturwissenschaftlich reflektiert – als Effekt, d.h. die jeweiligen Beschreibungsmodelle des Sozialen wären als erste Kategorie zu sehen und nicht ein – durch einen wie auch immer gearteten Positivismus garantiertes – Soziales selbst. Das sogenannte Soziale der Medien wäre dann gleichermaßen als Resultat bestimmter Vorstellungen des Sozialen zu verstehen und damit jedoch kein bisschen weniger wirkmächtig oder real. Kommunikationsmodelle geben so einerseits Auskunft über Vorstellungen von Kommunikation; sie bestimmten möglicherweise aber auch zukünftiges Kommunikationsverhalten (sind deskriptiv und instruktiv zugleich), wie Carey betont:

17 | Vgl. dazu auch (ohne den ersteren, materialistischen Aspekt): Marchart (2004, S. 149).

»In one mode communication models tell us what the process is; in their second mode they produce the behavior they have described.« (Carey, 1989, S. 31)¹⁸

Im Anschluss an diese theoretische Auseinandersetzung soll nun gefragt werden, welche neuen gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen mit Social Media, allen voran Facebook und Twitter, einhergehen und welche künftigen politischen Handlungen dabei möglicherweise implizit generiert werden. Als Einstieg in den genannten Zirkel werden hier die in einschlägigen Mediendiskursen exemplarisch ablesbaren sozialen Ordnungsvorstellungen gewählt. Wie schon bei Anderson lässt sich mit diesem Ansatz vorwiegend die affirmative, inkludierende Seite der Hervorbringung einer bestimmten Gemeinschaftsvorstellung sichtbar machen; diese kann zwar problematisiert werden, aber deren Schattenseite, d.h. die Exklusionen, die Differenzsetzungen zu Anderen wie auch die Momente offener Feindschaft, die dabei miterzeugt werden, bleiben in diesem Zusammenhang unterbelichtet, wenn nicht sogar – wie der ›Dislike‹-Button bei Facebook – unverfügbar.¹⁹

An den Beispielen lässt sich jedoch zeigen, dass dieselben Medienkonstellationen zu mindestens zwei – mitunter völlig konträren – Beschreibungen und sozialen Deutungen führen, d.h., man hat es nie mit nur einer einzigen sozio-technischen Imagination zu tun, sondern mit einer Pluralität von nebeneinander bestehenden, zum Teil widersprüchlichen – und manchmal kaum erträglichen – Vorstellungen und Zuschreibungen.

18 | Dies ist – wie Ingo Schulz-Schaeffer luzide herausgearbeitet hat – der blinde Fleck der Actor-Network-Theory, und zwar dann, wenn sie die Akteur-Netzwerke aus nicht-menschlichen und menschlichen Akteuren unabhängig von den ethnotheoretischen Deutungen Letzterer zu denken beabsichtigt und dabei die hier thematisierte Form der Instruktion qua Denkmodell vernachlässigen muss. Für Schulz-Schaeffer müssen jedoch Akteurs- und Handlungszuschreibungen ebenfalls in die Theorie mit eingebaut werden – Spuren dazu fänden sich in Latours politischer Philosophie, genauer gesagt, an den Stellen, an denen er dafür votiere, »in die Deutungen der beobachteten Akteure einzugreifen und sie dazu zu bringen, ihre asymmetrischen Ethnotheorien zu symmetrisieren« (Schulz-Schaeffer, 2008, S. 141-149).

19 | Dabei handelt es sich vielleicht um einen Schwachpunkt, der viele in Konnektivitäten denkenden Modelle betrifft. Auch die Actor-Network-Theory mit ihrem Denken in Kompositionen, Zusammensetzungen und Anschlüssen (vgl. Latour, 2006) muss, wie Oliver Marchart jüngst deutlich gemacht hat, Ausschlüsse meistens aus dem Blick verlieren. So werde zwar von Latour vielfach die »Verknüpfung von Kontingenz und Konfliktualität« beschworen, letztendlich aber, weil es überhaupt kein Inkommensurables mehr gebe, also »alles mit allem verknüpfbar« sei, »jedes Problem aus dem Sozialen entfernt« (Marchart, 2013, S. 164).

SOZIO-TECHNISCHE IMAGINATIONEN DES INTERNETS

Vom ›centralized‹ zum ›distributed network‹

Betrachtet man die Community-Vorstellungen, die vor allem in den 1990er Jahren, also in der Frühphase des öffentlichen Internets kursierten, waren, mit Hartmut Winkler gesprochen, vor allem »Unifizierungsphantasien« – etwa in der erneuten Konjunktur der Metapher des globalen Dorfes – vorherrschend (vgl. dazu Winkler, 1997, insbes. S. 66-80). Wollte man an dieser Stelle auf die Netzwerk-Diagramme von Paul Baran aus den 1960er Jahren zurückgreifen (der sie allerdings als rein technische Modelle verstanden hat), wurde – den Diskursen zufolge – mit Computer und Internet eine Transformation sozialer Strukturen von einem ›centralized‹ und später ›decentralized network‹ hin zu einem ubiquitären ›distributed network‹ erreicht.

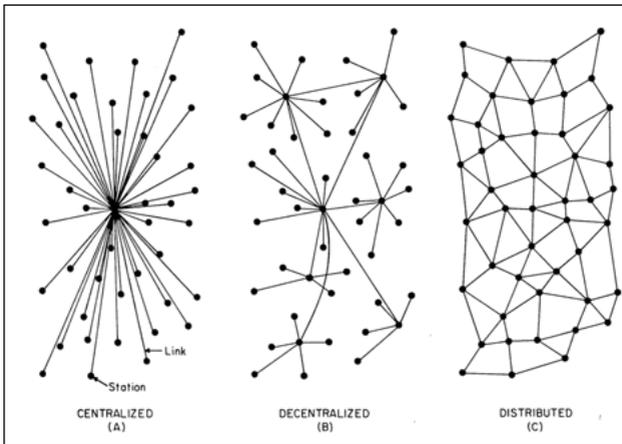


Abbildung 1: Paul Baran: »Centralized, Decentralized and Distributed Networks«, aus: *On Distributed Communications* (Baran, 1964, S. 2).

Das Internet wird dabei, wie Marchart neben Winkler herausgearbeitet hat, als Agent einer »homogenen Kommunikationssphäre« verstanden, in der immer »aktive User-Partizipanten in einem *many-to-many*-Medium ungehemmt interagieren« können (Marchart, 2004, S. 107 und 220). Als Negativfolie laufe dabei das Klischee des durch das Fernsehen – zumindest in der herkömmlichen Broadcast-Variante ein *one-to-many*-Medium mit einem »centralized« oder »decentralized network« – formatierten passiven Zuschauers, des Couch-Potato mit.²⁰

20 | Dabei handelt es sich um ein Klischee, das schon in den 1980er Jahren etwa von David Morley im Rahmen der *active audience*-Ansätze innerhalb der Cultural Studies zurückgewiesen wurde (vgl. Morley, 1980; Marchart, 2004, S. 99-101).

Als terminologisch zu Anderson passendes Beispiel wäre die von Jon Katz 1997 propagierte – trotz aller liberalistischen Befreiungsdiskurse homogene – ›Digital Nation‹ anzuführen, deren Angehörige sich dadurch auszeichneten, dass sie »connected« seien. Deren sämtliche ›citizens‹, ›a new social class‹, befänden sich nämlich auf demselben Stand der Technik bzw. dem zugehörigen Kompetenzniveau bzw. grenzten sich, verbunden mit bestimmten gemeinsamen Charakteristika (»libertarian, materialistic, tolerant, rational«), als »reicher, better educated« von denjenigen ab, die von ihrem technischen Know-how her nicht mithalten könnten: »The machinery of the Internet is being wielded to create an environment in which the Digital Nation can become a *political entity* in its own right.« (Katz, 1997a; vgl. auch 1997b, bes. S. 78; Hervorh. M.D.) Laut André Brodocz zeichnete sich für das ›Internet‹ bereits in den 1990er Jahren ab, »sich zu einem jener leeren Signifikanten der Weltgesellschaft aufzuschwingen, mit denen dieselbe sich selbst identifiziert« (Brodocz, 1998, S. 85). Damit verbunden sei der Wunsch des Einzelnen, sich als Teil eines universellen Sozialkörpers zu imaginieren, »als Teil eines Ganzen, als Partikulares eines Universellen [zu] gelten« (Brodocz, 1998, S. 86).

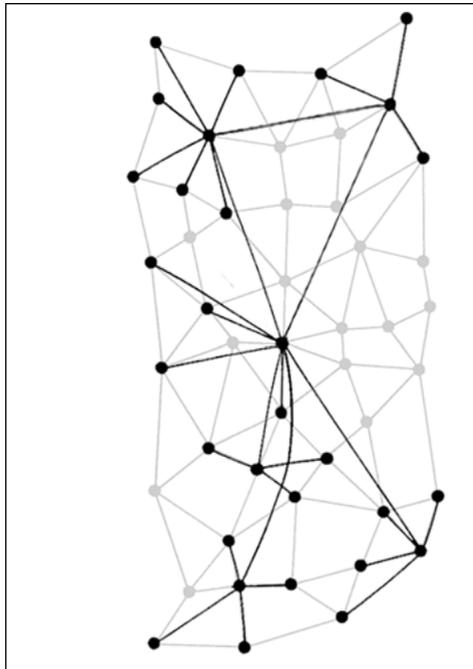


Abbildung 2: Social-Media-Modell

Mit der Entstehung und Verbreitung von Social-Media-Plattformen hingegen verschieben sich gegenwärtig die Vorstellungen von computervermittelter Sozialität und die dazugehörigen imaginären (globalen) Ordnungen. Genau genommen

handelt es sich um eine Mischform zwischen alten und neuen *imagines*: Wollte man, um diese sozialen Effekte sichtbar zu machen, auf die Diagramme von Baran zurückgreifen, müsste man das Modell des »distributed« und des »decentralized network« übereinanderlegen. Dann ergibt sich folgendes Bild (die hellgrauen Bereiche stehen für die möglichen Verbindungen, die schwarzen beispielhaft für die temporär realisierten):

Das Ergebnis entspricht in etwa dem von Facebook verwendeten Key-Visual vernetzter Individuen (offensichtlich sind nicht alle Personen mit allen verbunden).

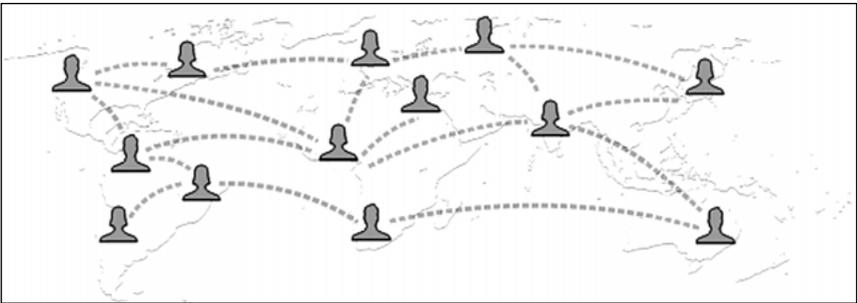


Abbildung 3: Facebook-Keyvisual²¹

Einerseits können nämlich sämtliche über die entsprechenden Plattformen vernetzten Teilnehmer_innen miteinander in Verbindung treten; andererseits kommt es aber nur unter bestimmten Teilnehmer_innen zum Kontakt bzw. kann es nur kraft einer gewissen Sortierung, einem begrenzten Assemblieren zum Austausch kommen. Andernfalls würde das System nicht nur aus technischen, sondern auch aus kommunikationspraktischen Gründen schlicht unter der Komplexität zusammenbrechen. Der entscheidende Faktor liegt also in der Komplexitätsreduktion bzw. im ungesteuerten Entstehen von Abgrenzungen, Zuordnungen und (gruppierten) Kontaktaufnahmen. Wie kommen diese nun zustande? Welche politisch-sozialen Vorstellungen sind damit verknüpft? Bzw. welche einschlägigen Zuschreibungen lassen sich in den einzelnen Mediendiskursen ausfindig machen?

FACEBOOK ALS SOZIALES WERKZEUG

Betrachtet man die im November 2012 auf Facebook geschaltete Eigenwerbung, wird sehr deutlich eine Hybridvorstellung aus einem – wenn man so will – »Old-School«-Verständnis des Internets als Agent der universellen Unifizierung einerseits und der Herausbildung von Mikrostrukturen andererseits vor Augen geführt.

21 | Facebook-Startseite, www.facebook.com, zuletzt aufgerufen am 8. März 2013.



Abbildung 4 und 5, 6 und 7: Facebook-Eigenwerbung

In dem Film wird Facebook als soziales Werkzeug dargestellt, indem es u.a. durch die Kontextualisierung mit »Dinge[n], die Menschen benutzen, um zusammen zu kommen«, z.B. mit dem Werkzeug Stuhl, als Plattform präsentiert wird, die ein universelles und zugleich allgemein zugängliches »Zusammensetzen« erleichtert: »Jeder kann auf einem Stuhl sitzen. Und ist der Stuhl groß genug, können sie sich zusammensetzen.«²² Mit Anderson könnte man davon sprechen, dass gewissermaßen die rituelle Funktion des Stuhls vorgeführt und mit der Social-Media- »Gemeinde« von Facebook analogisiert wird.²³ Dabei kommt es zur Zuschreibung einer homogenen sozialen Praxis des »Facebook-Users«, die es erlaubt, sämtliche Differenzen zu überbrücken und eine weltweite Gemeinschaft aller Social-Media-Nutzer zu bilden. Dies zeigt sich auch auf der Ebene der Protagonisten: So wird mit einem Querschnitt von Personen verschiedener Lebensalter, Lebensformen und geografischer Herkünfte operiert.²⁴ Die Unifizierungsphantasien finden sich an vielen anderen Stellen durch weitere Analogien repräsentiert: So wird der Vergleich mit »einer großen Nation« – wieder visualisiert in einer fiktiven, aber der bekannten Ikonografie politischer Aufstände folgenden Bildwelt – angestrengt, »von Menschen aufgebaut, damit es einen Ort gibt, an dem sie sich zu Hause fühlen« (TC 1:03). Zum einen reagiert Facebook in seiner Selbstbeschreibung bzw. -bewer-

22 | »Facebook-Eigenwerbung«, www.facebook.com, zuletzt aufgerufen am 22. November 2012, TC 0:19 u. 0:34. Im Folgenden werden die Timecodes in Klammern im Haupttext angeführt.

23 | Weitere Analogisierungen werden im Film u.a. mit Türklingeln, Flugzeugen und Brücken vorgenommen.

24 | Marchart würde dieses Feiern einer kulturellen Differenz als »rassistischen Maskenball eines Fests der Kulturen« bezeichnen (Marchart, 2004, S. 220).

bung damit auf die breit diskutierte Frage, ob Social Media maßgebliche Auslöser der politischen Umwälzungen beispielsweise in Tunesien oder Ägypten gewesen waren (vgl. Doll, 2011). Zum anderen wird durch eine rein visuelle Behauptung Zustimmung zu dieser These suggeriert, um dadurch Facebook – das ja in erster Linie ein Geschäftsmodell ist – zum wirkungsmächtigen politischen Werkzeug aufzuwerten. Anders gesagt: Es wird so getan, als seien die Interessen des US-Konzerns ›Facebook Inc.‹ identisch mit den Revolutionsbestrebungen auf dem Tahrir-Platz im Frühjahr 2011. Nicht von ungefähr wird der Zuschauer im Anschluss daran mit dem Symbolbild des blauen Planeten – verbunden mit der Silhouette eines fiktiven Kontinents (TC 1:08) – an das »Whole Earth Movement« und den weltbürgerlichen Counterculture-Universalismus der 1960er Jahre erinnert (vgl. Turner, 2006).²⁵



Abbildung 8 und 9: Facebook-Eigenwerbung



Abbildung 10: Facebook-Eigenwerbung

25 | Diese Diskurse lassen sich jedoch nicht nur mit Computer und Internet in Verbindung bringen: Lorenz Engell hat beispielsweise dieses Reflexivwerden globaler Gleichzeitigkeit im Bild der vom Weltraum aus gezeigten Erde in den Zusammenhang des Fernsehens gerückt. Er macht daran einen Schemawechsel fest, vom Paradigma der Übertragung hin zu einem der Selektion. Wie er in Anlehnung an Luhmann formuliert, lässt das Fernsehen bei der Übertragung der Mondmissionen, d.h. im Zeigen des Blicks auf die Erde, seinen Möglichkeitsraum, »alles zu jeder Zeit an jedem Ort sichtbar werden« lassen zu können, Form annehmen (Engell, 2003, S. 60-62); vgl. zu mit dem Fernsehen verbundenen Strukturvorstellungen eines »global whole«: Dienst (1995, v.a. Kap. 1, S. 3-35).

Auf der anderen Seite ergänzt das Werbevideo diesen Whole-Earth-Kosmopolitismus mit Images von kleineren Sozialitätsformen in Mikro- bis Makro-Skalierungen, verbunden mit engeren bis loseren Bindungen: Paar, Familie, kleine Diskussionsgruppe, Stadion. Dabei wird in der Montage eine Art filmischer Syllogismus erzeugt und damit implizit die These aufgestellt, dass die Ansprüche, Erwartungen und Verpflichtungen, die die Akteure in den betreffenden Gruppengrößen jeweils geltend machen, in allen Beziehungsformen identisch oder zumindest vergleichbar seien und auf einen weltbürgerlichen Philanthropismus hochgerechnet werden könnten – ein Ansatz, den man z.B. schon in den Überlegungen von Edmund Burke zur Französischen Revolution findet: »To be attached to the subdivision, to love the little platoon we belong to in society, is the first principle (the germ as it were) of public affections. It is the first link in the series by which we proceed towards a love to our country and to mankind.« (Burke, 1790, S. 68f.)²⁶



Abbildung 11 und 12, 13 und 14: Facebook-Eigenwerbung

Wenn man versucht, den Film genauer daraufhin zu befragen, wie diese Gemeinschaftsbildung begründet wird, wird weniger eine interessengemeinschaftliche Verschaltung (über das reflektierte Aushandeln von Inhalten) insinuiert, sondern, ähnlich dem Ansatz Benedict Andersons, eine Art rituelle Praxis simultaner Facebook-Verwendung.²⁷ In diesem Sinne wird im Film Facebook nicht als

26 | Dieses Denken in Mikro-/Meso-/Makro-Skalierungen wird von Latour vehement in Frage gestellt (vgl. Latour et al. 2012). Mehr dazu am Ende dieses Beitrags.

27 | Marchart fasst Anderson konzise zusammen, wenn er schreibt, dass dessen rituelles Modell davon ausgehe, dass »das alltagsweltliche Rezeptionsritual selbst als das einigende Band verstanden [wird], das über Kommunikation die Community zur Kommunion führt.« (Marchart, 2004, S. 74).

Instrument für einen konkreten inhaltlich-kommunikativen Austausch beworben. Vielmehr wird es zur Plattform für allgemeine Gesten der Kontaktaufnahme stilisiert, streng genommen also für phatische Kommunikation, Bronisław Malinowski zufolge »a type of speech in which ties of union are created by a mere exchange of words« (Malinowski, 1923, S. 315),²⁸ oder in den Worten des Facebook-Commercials: »Vielleicht machen wir ja all' diese Sachen, um uns daran zu erinnern, dass wir eben nicht alleine sind« (TC 1:19). Im Gegensatz zu Anderson erstreckt sich dieses »Wir«, dieses Kollektivsubjekt, nicht auf eine proto-nationale Community, sondern auf die Unifizierungsphantasie eines universellen Sozialkörpers der Weltgesellschaft. Darüber hinaus legt der Film nahe, dass sich das »Wir« weniger mittels einer simultanen Rezeption konstituiert, sondern – wie z.B. in dem mit dem Stuhl verbundenen Ritual gezeigt – durch eine gemeinsame Praxis (ein allgemeines Produzieren und Einstellen bei Facebook).

ZWISCHEN HACKER-INDIVIDUUM UND HACKER-KOLLEKTIV

Im Dokumentarfilm *WE ARE LEGION* (2012) über das in verschiedenen Konstellationen arbeitende Hacker-Kollektiv »Anonymous« finden sich ebenfalls die genannten Verschränkungen der Mikro-/Makro-Vorstellungsräume: Einerseits wird dort die Neuheit der Social Media mit den bekannten technikinduzierten holistischen Idealen aus der Frühzeit des Internets verknüpft; andererseits wird die Vorstellung »glücklicher Heterogenität« (vgl. zu dieser Formulierung Koschorke et al., 2007, S. 385) evoziert. So wird zum einen von den einzelnen Mitgliedern eine homogene Welt-Community beschworen, wie ein Aktivist im Zusammenhang mit den weltweiten Protesten gegen Scientology bekundet: »We owned the world at that point.«²⁹ Zum anderen wird in der Beschreibung von »4chan«, einem Bulletin Board, das als eines der Wurzeln des »Anonymous«-Netzwerks gilt, das Potenzial aufgerufen, dezentral Gruppen bilden zu können: »You are fuckin' alone until you get to 4chan. And then these people think like you. [...] Then all of a sudden you are not alone. You are with fuckin' 500 hundred others [...]. You meet your own people finally.« (TC 44:39-45:00) Dabei wird auch die fast schon klassische Netzwerk- oder eher: Schwarm-Topologie dynamischer, temporärer und dezentraler Kollektivbildung ins Feld geführt: »The ability for Anonymous to be everything and anything is its power.« (TC 5:07) Im selben Zusammenhang bringt hingegen ein anderer Interviewter – fast an Formulierungen von Anderson und Carey erinnernd – die Vorstellung einer »Anonymous«-Ganzheit ins Spiel: »If

28 | Als Beispiel führt Malinowski – interessant im Zusammenhang mit Facebook und Twitter – Klatsch und Tratsch zur Erzeugung einer »atmosphere of sociability« und »personal communion« an (Malinowski, 1923, S. 315).

29 | *WE ARE LEGION: THE STORY OF THE HACKTIVISTS* (USA 2012), TC 44:04. Im Folgenden werden die Timecodes in Klammern im Haupttext angeführt.

you are an ›Anon‹, you are at home. We all like spent years in the same place looking at the same pictures, laughing at the same jokes, we pretty much were already friends, even though we've never ever met.« (TC 45:00-45:18) An einer anderen Stelle wird neben dem ›Anonymous‹-Netzwerk eine allein durch denselben Technikgebrauch charakterisierte Gruppenidentität der Internet-User zum globalen Mitagenten innerhalb der »arabischen Revolutionen« stilisiert: »Anonymous and the *people in the Internet* stood up.« (TC 1:06:00-1:06:05, Hervorh. M.D.) Fast wie in den organistischen Körperschaftsmetaphern des 18. und 19. Jahrhunderts (vgl. Koschorke et al., 2007) wird ›das Internet‹ stellvertretend für seine weltweiten Nutzer (in seiner Funktion als Mittel zur Organisation der Aufstände im arabischen Raum) geradezu anthropomorphisiert: »It's almost like the Internet has an actual pain. It's like the Internet is a living thing. It's like a conscious thing that gets up and says: ›No, you can't do that!‹« (TC 1:06:18-1:06:26) Es wird dabei nicht nur personifiziert, sondern zu einer homogenen Entität erklärt, die als ein einziger Kollektivkörper agiert.³⁰

EPHEMERE SOZIALITÄT (ALEXANDER PSCHERA)

Auch in dem von Alexander Pschera 2011 publizierten Essay-Bändchen *800 Millionen. Apologie der sozialen Medien* oszilliert die Argumentation zwischen einem Lob des Partikularismus und dem holistischen Internet-Community-Denken der 1990er Jahre. Auf der einen Seite verweist Pschera auf den radikal individuellen »Akt des Wählens« beim ›Liken‹ eines Beitrags, um auf der anderen Seite die Individuen, die diese Wahl treffen, mit einem kollektiven »wir, die *user*« zu identifizieren (Pschera, 2011, S. 23). Einerseits spricht er in diesem Zusammenhang von einer radikalen Selbstbezüglichkeit (»Wenn wir das Ohr ans Netz legen, hören wir uns selbst« [Pschera, 2011, S. 24]), vor deren Hintergrund das Selbstmitteilen auf Facebook nicht im Hinblick auf den Austausch von Inhalten mit dem Kollektiv der Facebook-Freunde geschehe, sondern »auf die Selbstmotivation im Augenblick«, im »Aufweis des nackten Jetzt« (Pschera, 2011, S. 32) und zwar durch »Einzeichnung unserer Augenblicke in den Raum der Pinnwand« (Pschera, 2011, S. 58). Andererseits beschwört er eine ›verbindliche Anrufung‹ einer Totalität der Menschheit: »Das Netz stellt uns als ›soziales‹ eine sprechbare Universalsprache zur Verfügung und bietet dem utopischen Entwurf menschlicher Gemeinschaft [...] neue Möglichkeiten der Verständigung und Annäherung.« (Pschera, 2011, S. 24)³¹

30 | Auf der Ebene der konkreten Praktiken wäre dieser fast schon naiven Selbstbeschreibung entgegenzuhalten, dass die Stärke von ›Anonymous‹ gerade umgekehrt darin besteht, dass ein wechselndes Personal unter derselben Identitätszuschreibung agiert.

31 | An dieser Stelle zeigt sich, dass die von Winkler semiotisch entwickelten Erklärungen für die an Computer und Internet geknüpften Unifizierungsphantasien nach wie vor Aktualität beanspruchen können (vgl. Winkler, 1997).

Unabhängig von diesem nachweislichen Widerspruch zwischen der Beschreibung einer holistisch anmutenden Kollektivvorstellung und eines eher auf radikalen individuellen Ausdruck oder Selbstbespiegelung zielenden Gebrauchs der sozialen Medien, zeichnet sich bei Pschera aber interessanterweise etwas Neues, ein Drittes ab, das man als Emphase der Prozesshaftigkeit bezeichnen könnte. Im Gegensatz zu den meistens räumlichen Sozialitätsvorstellungen (der Distanzüberwindung, des Sich-Zusammensetzens, des Brückenbaus, wie sie etwa in der Facebook-Werbung aufgerufen werden) entwickelt er nämlich das zeitliche Konzept einer – wenn man so will – ephemeren Sozialität. Die Facebook-Einträge gehorchen demnach einer temporären Logik, weil sie fortwährend zu vorübergehenden Cluster-Bildungen führen, die wenige Stunden später schon keine Bedeutung mehr haben³²: Die »Gefällt mir«-Handlung ist«, schreibt Pschera, »eine spontane Reaktion, die wenig später schon wieder vergessen ist oder rückgängig gemacht werden kann.« (Pschera, 2011, S. 22) Dadurch wird das vor allem in den 1990er Jahren aus pragmatischer Perspektive kritisierte Defizit der Online-Kommunikation, unverbindlich zu sein,³³ unter anderen Vorzeichen zu einer Qualität gewendet. Für Pschera kommt in dieser Unverbindlichkeit nämlich »das Ich (*Was machst du gerade?*) als ein augenblickliches« zum Vorschein (Pschera, 2011, S. 29).³⁴ Obwohl Facebook- und Twitter-Nachrichten sich durchweg durch Literalität bzw. Visualität auszeichnen, sieht Pschera in der genannten »Augenblicklich-

32 | Vgl. dazu auch den Beitrag »The whole is always smaller than its parts« – a digital test of Gabriel Tarde's »monads« von Bruno Latour, in dem er in Anlehnung an Gabriel Tarde's »Monaden« dafür argumentiert, dass man sich bei der Analyse solcher »partieller Gesamtheiten« (*partial wholes*) vom Denken in Strukturen, die sich aus der Interaktion atomistischer Individuen ergäben, verabschieden müsse. Stattdessen müsse die Betrachtung über die »circulation of differently conceived wholes« verlaufen (Latour et al., 2012, S. 592 und passim).

33 | Sibylle Krämer hat seinerzeit aus sprechakttheoretischer Perspektive betont, dass »Kommunikation in elektronischen Netzen – jedenfalls im Prinzip – auf der Außerkraftsetzung der mit Personalität oder Autorschaft verbundenen illokutionären und parakommunikativen Dimension unseres symbolischen Handelns« beruhe. Dadurch sei die Interaktion im Netz »im Horizont der terminologischen Unterscheidung von alltagsweltentlastetem »Spiel« und alltagsweltverstärkendem »Ernst« eher dem Spiel zugehörig« (Krämer, 1997, S. 97f.); bereits kurze Zeit danach finden sich jedoch schon kritische Reaktionen auf diese Diagnose (z.B. bei Sandbothe, 1998, S. 67f.).

34 | Obwohl hier die Beschreibung und nicht die Bewertung der einzelnen Sozialitätsvorstellungen im Vordergrund steht, könnte man selbstverständlich gegen Pschera einwenden, dass das Internet mitsamt Facebook (v.a. seit der Einführung der Timeline) ein gigantisches Speichermedium ist, das neben Alkoholexzessen am College und anderen indignierenden Fotos nichts vergisst. Pscheras Zuschreibungen decken sich aber insofern mit der gewöhnlichen Facebook-Praxis, als die meisten Postings, sobald sie zu weit in die Vergangenheit zurückreichen, in der Regel keine Beachtung mehr finden. Bezeichnenderweise gibt es bei Facebook auch keine Suchfunktion.

keit des Erlebens« einen Regress in die Oralität«. Anstelle von Verbindlichkeiten, wie sie mit einer Dokumentkultur einhergingen, zähle die stete Aktualisierung, verbunden mit – bedenkt man die Geschichte der einzelnen Kommentare – einem stetigen Neuansetzen, Nicht-Mehr->Liken«, Löschen bzw. Vergessenmachen (Pschera, 2011, S. 34f., vgl. auch S. 89, 91 und 107).

Diese neue, vor allem zeitliche Qualität der Social Media wird von Pschera mit einer historisch gewandelten Kollektivvorstellung verknüpft. Wenn er davon spricht, dass die Masse von Facebook eine »Masse aus Einzelgängern« (Pschera, 2011, S. 78) sei, dann wird damit radikal jede dauerhafte und stabile Sozialität wie auch Solidarität verabschiedet. Das gesellschaftliche Gefüge, das Facebook mit sich bringe, handle somit nicht mehr als Masse, verstanden als unverrückbare Totalität, sondern wie ein »flashmob«, »ist beweglich und setzt sich immer wieder neu zusammen, weil sie keine Summe ist, sondern eine Masse aus Teilen«, sie nehme »den öffentlichen Raum ankündigungslos in Besitz und gibt ihn ebenso schnell wieder frei« (Pschera, 2011, S. 79). Fast schon etwas esoterisch anmutend, aber im Sinne einer (Multitude-)Kollektivität, bei der alle individuellen Akteur_innen sichtbar und identifizierbar bleiben, spricht er bei Facebook von 800 Millionen »Waben, die sich gegenseitig durchleuchten, aber nicht miteinander verwachsen« (Pschera, 2011, S. 86, vgl. a. S. 75).

Diese Beschreibung deckt sich nicht nur mit der bereits angeführten Schwarm-Topologie (allerdings mit einem deutlichen Akzent auf der Temporalität), sondern auch mit gegenwärtigen Netzwerkmodellen aus der durch die Soziologie informierten Kommunikationswissenschaft, wie beispielsweise in der Definition von Andreas Wittel:

»Netzwerk-Sozialität bildet den Gegensatz zu Gemeinschaft [...]. [D]ie sozialen Beziehungen [...] basieren nicht auf wechselseitiger Erfahrung oder gemeinsam erlebter Geschichte, sondern vorwiegend auf Datenaustausch und dem Bestreben, »auf den neuesten Stand zu kommen«. Netzwerk-Sozialität besteht aus flüchtigen und vergänglichen, aber dennoch wiederholten sozialen Beziehungen; aus kurzlebigen, aber intensiven Begegnungen. [...] In der Netzwerk-Sozialität ist die soziale Bindung nicht bürokratisch, sondern informationell; sie entsteht auf einer projektbezogenen Basis, durch die Bewegung von Ideen, durch die Einführung von immer nur vorübergehenden Standards und Protokollen.« (Wittel, 2006, S. 163)

Diese Vorstellungen von Sozialität werden von vielen Autoren – manchmal explizit, manchmal weniger explizit – unter dem Begriff von Öffentlichkeit debattiert. Pschera operiert ebenso damit (und damit zwangsläufig auf dem theoretischen Terrain von Jürgen Habermas (1975), wenn er – völlig kongruent zum oben thematisierten Diagramm – dekretiert, dass nicht nur aus jeder Pinnwand »ein autonomer Teilbereich der Öffentlichkeit« werde, sondern dass sich dadurch die Öffentlichkeit auch enthierarchisiere und im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft »alle« zur Öffentlichkeit würden (Pschera, 2011, S. 62). Damit verbindet

Pschera das utopische Ideal eines »spontanen Wirklichkeitsraum[s]«, der »umstandslos«, also weitgehend frei von gesellschaftlichen Zwängen wie Rollenzuschreibungen oder Verhaltensmustern, Kontakt ermöglichen, während außerhalb des Netzes jede Spontaneität durch »komplexe Regeln, utilitaristische Funktionalisierung und Rücksichtnahme gehemmt« sei (Pschera, 2011, S. 65).

ZWISCHEN *LIBERALISM* UND *LIBERTARIANISM* (JEFF JARVIS)

Ein weiteres aktuelles Beispiel hinsichtlich des den Social Media zugesprochenen Potentials, autarke Teilöffentlichkeiten oder, anders gesagt, Interessengemeinschaften zu ermöglichen, ist Jeff Jarvis' Plädoyer für Publizität *Public Parts*. Jarvis arbeitet sich dabei explizit an Habermas ab, um dessen Modell einer einzigen Öffentlichkeit im Verweis auf Beth Novecks Konzept der »Collaborative Governance« (Noveck, 2009) radikal zu verabschieden: »Die traditionelle Vorstellung von einem großen Salon, in dem jeder an den Beratungen teilhat, ist ein Missverständnis.« (Jarvis, 2012, S. 260) Im Unterschied dazu gehe es darum, uns an »unsere eigene Öffentlichkeit anzuschließen, die unseren Leidenschaften und unseren Vorstellungen von dem entspricht, was wichtig ist« (Jarvis, 2012, S. 260). Dabei handelt es sich also um ein gleichermaßen radikal miniaturisiertes wie differenziertes und individualisiertes Modell: »Öffentlichkeit fängt bei zwei Menschen an.« (Jarvis, 2012, S. 179) Durch diese Aufsplitterung ergebe sich auch eine andere politische Agenda, die nicht mehr die gesamte Gesellschaft, etwa die einer Nation zum Gegenstand habe, sondern darum, für Partialinteressen »Verbündete zu finden«, »andere um unsere Agenda zu sammeln«, »Leute zu finden, die im selben Boot sitzen« (Jarvis, 2012, S. 59).

Diese interessengemeinschaftliche Parzellierung wurde schon früh als »Balkanisierung« des Internets problematisiert.³⁵ Aus der Perspektive eines großen einheitlichen Öffentlichkeitsbegriffs kann dies bedauert werden: Habermas spricht aktuell zwar nicht von Balkanisierung, aber im selben Sinne davon, dass »die Entstehung von Millionen von weltweit zerstreuten *chat rooms* und weltweit vernetzten *issue publics*« dazu führe, dass das Massenpublikum »in eine riesige Anzahl von zersplitterten, durch Spezialinteressen zusammengehaltene Zufallsgruppen« zerfalle (Habermas, 2008, S. 162). Jarvis wendet jedoch – wie zuvor schon Pschera – die Klage in eine Eloge auf die Diversifizierung als Movens von Unabhängigkeit und Eigenständigkeit: »Wir bestehen aus vielen Öffentlichkeiten, und jetzt kann man unsere zahlreichen, unterschiedlichen Stimmen hören. [...] Eine einzige Kakophonie. So ist das nun mal mit der Freiheit.« (Jarvis, 2012, S. 107; vgl. auch Lingenberg 2010, S. 54-73) Rein technisch könne diese Polyphonie bei Twitter z.B.

35 | Mit »Balkanisierung« bezeichnen Van Alstyne und Brynjolfsson die Fragmentierung von Kommunikationsforen durch interessenbedingte Grenzziehungen in eine Vielzahl insularer »special interest groups« (Van Alstyne und Brynjolfsson, 2005).

durch Hashtags organisiert und so gezielt eine Vielzahl spezifischer Öffentlichkeiten generiert werden (vgl. Jarvis, 2012, S. 195). Dennoch verfällt Jarvis, wie die anderen zitierten Stimmen auch, an anderer Stelle wieder in die Unifizierungsphantasien der 1990er Jahre, wenn er von einem homogenen ›Wir‹ der Internetnutzer, ausgehend von einem ›Uns‹ (im Kollektivsingular), als politisch mächtigem Akteur der Zukunft spricht: »Wir haben die Wahl. Es liegt an uns, der Öffentlichkeit, wie unsere neue Welt aussehen wird.« (Jarvis, 2012, S. 285)

Der ungelöste Widerspruch im – manchmal mehr, manchmal weniger explizit formulierten – Zusammentreffen der Idee der Universalisierung auf der einen Seite mit einem Narrativ der Vielstimmigkeit auf der anderen Seite, lässt sich auf uramerikanische Ideale während der Gründung der Vereinigten Staaten zurückverfolgen.³⁶ Denn genau genommen findet sich schon ab Ende des 18. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit der USA bzw. der späteren Unterzeichnung der Verfassung und den Amtszeiten der ersten Präsidenten, dieselbe Duplizität aus Ganzheitsvorstellung und Partikularismus. So sprach sich 1806 Thomas Jefferson in einer seiner Reden für den massiven und flächendeckenden Ausbau von Straßen und Wasserwegen aus, um sicherzustellen, dass die Vereinigten Staaten ihrem Namen gerecht werden und ihre Einheit gefestigt wird: »New channels of communication will be opened between the states, the lines of separation will disappear, their interest will be identified and their union cemented by new and indestructible ties.« (Jefferson, 1854, S. 68)³⁷ Bereits zuvor findet sich aber auch schon die Gegenposition, ein radikales Plädoyer für einen demokratischen Pluralismus. In den unter Pseudonym zusammen mit Alexander Hamilton und John Jay verfassten *Federalist Papers* zur Verteidigung der neuen Verfassung rechtfertigte James Madison 1787/88 in New Yorker Zeitungen den Föderalismus gegen anti-föderalistische Kritiker, die das Staatenkonstrukt für zu groß hielten, um es als ein funktionierendes politisches System zu akzeptie-

36 | Insgesamt fungieren neben der Magna Charta vor allem die Grundfesten der US-amerikanischen Demokratie, wie die Unabhängigkeitserklärung, die amerikanische Verfassung wie auch die Bill of Rights, sehr häufig als Repertoire für das Verständnis medialer Konfigurationen des Internets. Wie sehr Beschreibungen des Internets mit US-amerikanischen Gründungsmythen verwoben sind, hat Marchart sehr instruktiv auch an den Analogisierungen des Cyberspace mit dem Frontier-Mythos herausgearbeitet (vgl. Marchart, 2004, v.a. S. 131-148 und S. 152-158); wie bereits zuvor der Wettlauf um die Eroberung des Alls ähnliche Reaktualisierungen dieses Mythos zur Folge hatte, wird von Claus Pias (2008) gezeigt.

37 | Carey sieht darin im Zusammenhang einer allgemeinen Reflektion über die politischen Implikationen von Kommunikationstechniken innerhalb der US-amerikanischen Politikgeschichte einen wiederkehrenden Topos, insofern Kommunikations- und Transporttechnologien immer wieder zugesprochen wurde, die Idee der lebendigen (oralen) Demokratie der griechischen Polis auf den ganzen nordamerikanischen Kontinent auszuweiten (Carey, 1989, S. 3f. und 7f.).

ren u.a. weil sie das potentielle Abdriften in eine neue Tyrannei befürchteten. In seiner berühmten Entgegnung führte Madison schon dieselben Argumente ins Feld, die hier bereits, vor allem von Jarvis, im Zusammenhang mit Social Media angeklungen sind. Denn er betont, dass die durch die extreme Ausdehnung der USA mögliche radikale Vielfalt an Interessen und Gruppen keine Gefahr, sondern eine Chance sei, weil dadurch jede Form von Despotismus von vornherein verhindert werden würde:

»Extend the sphere and you take in a greater variety of parties and interests; you make it less probable that a majority of the whole will have a common motive to invade the rights of other citizens; or if such a common motive exists, it will be more difficult for all who feel it to discover their own strength and to act in unison with each other.« (Madison, 2008, S. 54)³⁸

Kehrt man vor diesem Hintergrund noch einmal zu Jarvis' Überlegungen zurück, wird deutlich, wie sehr darin diese föderalistisch-republikanische Tradition unter neoliberalen Vorzeichen aktualisiert und fortgeschrieben wird. Wenn er schreibt: »Das Entscheidende sind jetzt die Beziehungen« (Jarvis, 2012, S. 239) und dem hinzufügt, dass es dadurch möglich werde, »auf neue Weise zusammenzukommen und leichter einen Klub, einen Kult, ein Unternehmen, einen Markt, eine Revolution oder Lenkungsmechanismen außerhalb der Regierung zu organisieren« (Jarvis, 2012, S. 85), so ist dies als überdeutlicher Ausdruck einer Amalgamierung politisch-liberaler und wirtschaftsliberaler Gedanken zu lesen. Die rhetorische Strategie, freiheitliche politische und ökonomische Interessen durch die Gleichordnung in der Aufzählung auf dieselbe Stufe, verbunden mit der Zuschreibung gleicher Relevanz, zu stellen, findet sich bei Jarvis an mehreren Stellen. So zitiert er beispielsweise den ehemaligen Manager und jetzigen Hochschullehrer Vivek Wadhwa: »Es gibt buchstäblich Tausende von Möglichkeiten, die Regierung und die Gesellschaft zu verbessern – und dabei noch einen Haufen Geld zu verdienen.« (Jarvis, 2012, S. 257) An anderer Stelle spricht er – Tim O'Reilly zitierend – in einem Atemzug von Daten und Informationen als »Lebenselixier der Wirtschaft und der Nation« (Jarvis, 2012, S. 257). Durch diese Engführungen wird eine strukturelle Analogie zwischen Nation/Gesellschaft und Markt hergestellt, um damit beide als zentrale Modelle eines überindividuellen Austauschs und Aus-

38 | Vgl. zum historischen Kontext: Goldman (2008, S. xxxiii). Wie Rancière unter dem Begriff der ›Para-Politik‹ herausgearbeitet hat, handelt es sich hier um eine schon bei Aristoteles in der ›bäuerlichen Demokratie‹ präfigurierte »Utopie [...] der verräumlichten Politik«, gekennzeichnet durch die »Verteilung der Körper auf ein Gebiet, das sie gegenseitig im Abstand voneinander hält«. Dabei werde die durch bestimmte – ökonomische und topografische – Zwänge bedingte Zerstreung als Tugend gefeiert, weil sie das Volk daran hindere, »einen Körper anzunehmen«, um schließlich einer Art Elite den zentralen (institutionellen) Raum des Politischen zu überlassen – Rancière verweist dabei allerdings nicht auf Madison, sondern auf Alexis de Tocqueville (Rancière, 2002, S. 86).

handeln als gleichwertig anzusehen. Unter den liberalen Vorzeichen von Jarvis erscheinen dann Staat und Markt gleichermaßen als Schauplätze, an denen durch Wettbewerb Partikulares und Universelles eine produktive Verknüpfung eingeht, die Einzelinteressen demnach automatisch eine übergeordnete vernünftige Gesetzmäßigkeit hervorbringen bzw. dieser gehorchen, mit dem Ergebnis, den »Wohlstand der Nationen« zu befördern.

In anderen, weniger versöhnlichen Passagen wird die Perspektive umgekehrt und in wirtschaftsliberaler Tradition der Staat sowohl grundsätzlich als störendes Gegenüber begriffen als auch mit Parolen wie »Rückt sie [die Informationen] raus« attackiert. An manchen Stellen werden die neuen Technologien sogar gegenüber allen Formen von Regierungen zu »Werkzeugen ihrer Zerstörung« hypostasiert (Jarvis, 2012, S. 275). Trotz des Feierns interessengemeinschaftlicher Teilöffentlichkeiten kommt selbst in diesem Zusammenhang wieder strategisch ein seltsames (Technik-)Wir zum Einsatz, wenn er im Geiste der *A Cyberspace Independence Declaration* von John Perry Barlow – wenn auch vorsichtiger – postuliert: »Wir, die Leute vom Internet.« (Jarvis, 2012, S. 275) Dadurch wird das Netz zum »Gegengewicht zur Macht und Autorität der Regierungen und Konzerne« (Jarvis, 2012, S. 284) und zugleich – wie schon Katz in den 1990er Jahren – ein neues, einheitliches, digitales ›citizenship‹ ausgerufen: »Wir alle sind Bürger irgendeiner Nation und deren Gesetzen unterworfen. Jetzt können wir *noch zusätzlich* Bürger dieser neuen Gesellschaft sein.« (Jarvis, 2012, S. 284, vgl. auch 278; Hervorh. M.D.)

Die genannten Überlegungen lassen sich aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit auf zwei völlig konträre Weisen interpretieren: als Tendenz zu einem radikal individualistischen Liberalismus oder aber zu einem pluralistischen Kosmopolitismus.

ZWISCHEN LIBERALISMUS UND KOSMOPOLITISMUS

Interpretiert man die Diskurse in Richtung Liberalismus, stehen – wie bereits angedeutet – die individuellen Rechte im Vordergrund, wobei die Aufgaben des Staates darauf beschränkt werden, die Bedingungen für ein freies Agieren seiner Mitglieder bereitzustellen (vgl. dazu Foucault, 2006, v.a. die Sitzung vom 24. Januar 1979, S. 81-111). Die Funktionszuschreibungen der Social Media in diesen liberalen sozio-technischen Imaginationen folgen, um es soziologisch zu formulieren, einem methodologischen Individualismus. In einer solch atomistischen Konzeption entsteht Sozialverhalten, wenn mit sich selbst identische einzelne Subjekte intersubjektiv miteinander in Verbindung treten. Anders gesagt: Sozialität wird als Ergebnis des Zusammenschlusses präexistenter einzelner Individuen verstanden.³⁹ Die positive politische Bewertung dieses Funktionszusammenhangs ergibt

39 | Auch Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito haben aus jeweils unterschiedlicher Perspektive diese Idee von Kollektivität, insofern diese als Einheit aus Einheiten gedacht

sich für die Autoren dann dadurch, dass latent utilitaristische ›rational choice‹-Ansätze zugrunde gelegt werden, denen zufolge »politische Wissensbildung [...] in nichts anderem als der Aggregation individueller Interessen besteht« (Gertenbach et al., 2010, S. 140; vgl. auch Kunz 2004) und strittige Fragen, Konflikte und ein Streiten um das Gemeinsame zugunsten einer Art statistischen Mehrheitsentscheidung aller beteiligten – (methodologisch) notwendig rational urteilenden – Individuen ausgeblendet werden. Analog zu liberalen Markttheorien (aus der politischen Ökonomie von Adam Smith, Bernard Mandeville und David Ricardo) ergibt sich ein funktionierendes Gemeinwesen im Wechselspiel sich selbst regelnder Konkurrenzbeziehungen zwischen dem individuellen, eigeninteressierten Handeln politischer, ökonomischer oder auch wissenschaftlicher Akteure. Vor diesem Hintergrund kann eine politische Medienpraxis rein instrumentell verstanden werden, nämlich als Vehikel, private Interessen durchzusetzen oder, in den Worten von Jarvis, »andere um unsere Agenda zu sammeln«, »leichter einen Klub, einen Kult, ein Unternehmen, einen Markt, eine Revolution oder Lenkungsmechanismen außerhalb der Regierung zu organisieren«. Als zweite Implikation des liberalen Aggregationsmodells, also einer Vorstellung von Inter-subjektivität als Verbindung von insulären Subjekten zu einer diffusen Gesamtheit, ergibt sich, dass nur diejenigen via Social Media artikulierten politischen Ziele verwirklicht werden, »in Bezug auf die die individuellen Einstellungen aller konvergieren«. ⁴⁰ In diesem Zusammenhang bestünde die demokratische Kraft von Facebook und Twitter in der Macht bzw. Tyrannei der Mehrheit; d.h. nur diejenigen in den Plattformen und Diensten artikulierten politischen Positionen und Selbsthilfe-Initiativen setzten sich durch, bei denen sich, statistisch betrachtet, der überwiegende Teil der Tweet-Subscriber, Hashtag-Suchen, Retweets und ›Like‹-Reaktionen akkumulierte. Im Prinzip handelt es sich dabei um das neoliberal (radikal als ent-solidarisiert) weiterentwickelte aufklärerisch-bürgerliche Ideal der Selbstverantwortung (vgl. dazu insbesondere Bröckling, Krasmann und Lemke, 2000, S. 30), ⁴¹ mit dem Unterschied, dass es hier pluralisiert wird und im

wird, worin die Individuen zu einem größeren Individuum verschmelzen, kritisiert: So hat Jan-Luc Nancy alle Sozialitätskonzeptionen, die Gemeinschaftlichkeit als Zugabe verstehen – »erst das Rechtssubjekt, dann die wirklichen Beziehungen«, »erst das ›Subjekt‹, dann die ›Intersubjektivität‹« – aus einer philosophisch-ontologischen Perspektive, aus der das menschliche Dasein unhintergebar als Mit-Sein erscheint, radikal infrage gestellt (vgl. Nancy, 2004, S. 75f.); für Roberto Esposito geht jede Theorie der Intersubjektivität von einer fragwürdigen atomistischen Einheit aus, die mit einer anderen Einheit Verständigung sucht und etwa in der für Esposito entsprechend nicht unproblematischen Diskursethik von Habermas zum Ideal führe, das »Eigenste zu kommunizieren« (Esposito, 2004, S. 8f.).

40 | Die allgemeinen Überlegungen zu den kritischen Implikationen des »liberalen Aggregationsmodells« sind übernommen von Gertenbach et al. (2010, S. 93, 111f., Zit. S. 140); vgl. zur Kritik des politischen Atomismus: Charles Taylor (1990b, S. 8; 1990a).

41 | Vgl. zur Historie: Reckwitz (2007, S. 107f.).

Sinne der Verfolgung gemeinsamer Eigeninteressen strategische Allianzen im Kleinen bis Größeren, nie aber im gesamtgesellschaftlichen Maßstab eingegangen werden sollen. Die Frage nach einem ›guten Leben‹ wird, wie man in Anlehnung an Überlegungen von Gertenbach et al. (2010, S. 138f.) schreiben könnte, dadurch privatisiert.⁴² So betrachtet kann der Liberalismus auch mit einem gemäßigten, d.h. neoliberal gefärbten Kommunitarismus eine Verbindung eingehen,⁴³ der, wie Ijoma Mangold betont hat, in Form eines äußerst selektiven »individuellen Partizipationscocktail[s]« von »Überzeugungsindividualist[en]« mit den allgemeinen (auch normativen Ansprüchen) an Politik in größerem Maßstab (sei es der Staat oder sogar die Kommune im Gegensatz zur selbstverwalteten Kita oder dem Lärmschutzprojekt in der Reihenhaussiedlung) nichts zu tun hat (Mangold, 2012).⁴⁴

Im Gegensatz zu dieser partikularistischen liberalistischen Deutung können Pschera und Jarvis aber auch in einen anderen, immer wieder mit dem Begriff der Unifizierungsphantasie aufgerufenen Zusammenhang gestellt werden, mit dem Unterschied, dass versucht wird, diese um einen neuen, nicht universalistisch, sondern pluralistisch gedachten ›Kosmopolitismus‹ zu ergänzen.

Ein nicht unproblematisches Beispiel dafür findet sich in der aktuellen politischen Philosophie, z.B. in Kwame Anthony Appiahs Versuch, partikulare und universelle ›Treuepflichten‹ der Menschen miteinander zu versöhnen.⁴⁵ Obwohl technisch-materielle Gesichtspunkte in seinem Buch *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums* so gut wie keine Rolle spielen, finden sich in der Einleitung

42 | Die Autoren beziehen sich in diesem Zusammenhang auf Alasdair C. MacIntyre (1981).

43 | So hat z.B. Jürgen Vorländer herausgestellt, dass Bill Clinton in seinen Inaugurationsreden diese kommunitaristische Form des »Gemeinschaftsgefühl[s]« beschworen und dabei zur Entlastung des Staatshaushalt »an die Initiativ- und Selbstheilungskräfte des Einzelnen und von freiwilligen sozialen Vereinigungen« appelliert habe (Vorländer, 2001, S. 20).

44 | Zu diesem Verständnis von instrumenteller Sozialität findet sich bei Hannah Arendt der interessante begriffsgeschichtliche Hinweis, dass ›societas‹ im Lateinischen genau diese begrenzte politische Bedeutung trug: »es bezeichnete ein Bündnis, in das Menschen miteinander für einen bestimmten Zweck traten, also z.B. um sich die Herrschaft über andere anzueignen oder auch um ein Verbrechen zu begehen«; darüber hinaus finde sich ›Sozietät‹ im Sinne eines Bündnisses für geschäftliche Zwecke schon in der mittelalterlichen Wirtschaft (Arendt, 1998, S. 34 und Fn. 33 auf S. 420).

45 | Im Gegensatz zu einem radikaleren Kosmopolitismus lässt Appiah Unterschiede im Pflicht- und Mitgefühl gegenüber Fremden und »Menschen, die uns am nächsten und liebsten sind« zu, um aber ganz ähnlich wie Anderson daraus kein Narrativ von einer echten und weniger echten Gemeinschaft im kleinen bzw. größeren Maßstab abzuleiten: »Das durch lokale Identität geschaffene Band ist ebenso imaginär wie das Band des gemeinsamen Menschseins. [...] Aber das heißt keineswegs, dass sie unreal wären. Sie gehören zu den stärksten Bänden, die wir kennen.« (Appiah, 2007, S. 166 und 189)

einzelne Hinweise darauf, dass Appiah durchaus im Sinne der vorangegangenen theoretischen Überlegungen bestimmte, medial induzierte sozio-technische Imaginationen zum Ausgangspunkt seiner ethischen Überlegungen nimmt: »Erst seit in den letzten Jahrhunderten alle menschlichen Gemeinschaften in ein einziges Handelsnetz und ein Netzwerk globaler Informationen eingebunden sind«, schreibt Appiah in der Traditionslinie Benedict Andersons, »haben wir einen Punkt erreicht, an dem wir alle uns realistisch vorstellen können, mit jedem einzelnen unter unseren sechs Milliarden Mitmenschen in Kontakt zu treten und ihm etwas zu schicken, das uns wertvoll erscheint: ein Radio, ein Antibiotikum, eine gute Idee.« (Appiah, 2007, S. 10, Hervorh. M.D.) Aus dieser erweiterten Adressierbarkeit resultiert für Appiah im selben Maße eine Ausweitung menschlicher Verbindlichkeit und Verantwortung innerhalb des »globalen Stamm[s]« der Menschheit:

»Und natürlich bedeutet das weltweite Informationsnetz – Radio, Fernsehen, Telefon, Internet – nicht nur, dass wir mit Menschen überall auf der Erde in Berührung kommen, sondern auch dass wir etwas über ihr Leben erfahren können. Jeder Mensch, den Sie kennen und für den Ihr Tun möglicherweise Auswirkungen hat, ist ein Mensch, gegen den Sie Verpflichtungen haben.« (Appiah, 2007, S. 11)

Ob die Social-Media-Tools, wie etwa von Jarvis zitiert wurde, gegenüber den Regierungen zu »Werkzeugen ihrer Zerstörung« werden, hat sich für Appiah aber weniger im Allgemeinen am reinen Vorhandensein technischer Mittel zu erweisen, sondern im Besonderen an den konkreten, materiellen (Medien-)Praktiken bzw. deren Auswirkungen. So spricht Appiah davon, dass sich im genannten ethischen Zusammenhang »die Möglichkeiten des Guten wie des Schlechten vervielfachen«, so dass dieselben Verkehrsformen z.B. in gleicher Weise zum Austausch und zur Verbreitung von Krankheiten, Luftverschmutzung oder schlechten Ideen nützlich seien (Appiah, 2007, S. 10). Damit verhindert Appiah, dass die Technik selbst moralisiert wird, wie es beispielsweise im Zusammenhang mit medienmaterialistisch-ethischen Diskursen über die automatisch befreiende Wirkung »freier Software« oder der Organisation in »Virtual Communities« in den 1990er Jahren geschehen ist.⁴⁶

Von einem dezidiert pragmatischen Verständnis moralischen Handelns ausgehend, befreit Appiah in einem weiteren Schritt die Idee des Weltbürgertums von der Problematik des Universalismus, indem er an einen Wertepluralismus appelliert. Für diesen gilt, dass es nicht mehr darum gehe, generelle handlungsleitende Prinzipien oder Motivationen zu entwickeln, sondern schlicht und einfach zu handeln und dabei gemeinsame Ziele zu verfolgen; d.h., für Appiah ist auf über-

46 | Vgl. zu einer Kritik an der Internetideologie der Freiheit: Geert Lovink (2008, S. xii-xv); die technikdeterministische Eloge auf emanzipatorische ›Virtual Communities‹ findet sich z.B. bei Rheingold (1993).

individueller Ebene jeweils eine übereinstimmende Haltung darüber entscheidend, »was zu tun ist«, während das »Warum« in den Hintergrund zu treten hat. Voraussetzung dafür ist, sich im ›Gespräch‹ (*conversation*) »auf die Erfahrungen und Werte anderer Menschen einzulassen« (Appiah, 2007, S. 113). Eine nicht unwesentliche Rolle spielt für ihn dabei ein emphatischer Begriff der Gewöhnung, verbunden mit einem kulturellen Dialog: »Ein Gespräch muss nicht zu einem Konsens über irgendetwas führen und schon gar nicht über Werte. Es genügt, wenn das Gespräch den Menschen hilft, sich aneinander zu gewöhnen.« (Appiah, 2007, S. 113) Vergegenwärtigt man sich in diesem Zusammenhang noch einmal die Überlegungen von Carey zum »ritual view of communication«, dem zufolge durch medial geteilte Inhalte eine Art Aushandlung und Bestätigung eines gesellschaftlichen Selbstverhältnisses, der Abgleich eines Eigenbilds mit einem fremden, ermöglicht wird, wird dieses Ritual-Modell bei Appiah zugleich in weltbürgerlichem Maßstab und pluralistisch gedacht: »Gespräche über die Grenzen der nationalen, religiösen oder sonstigen Identität hinweg beginnen mit jenem fantasievollen Sich-Einlassen [*imaginative engagement*], das wir erleben, wenn wir einen Roman lesen oder einen Film ansehen oder ein Kunstwerk betrachten, das von einem anderen Standort aus als unserem eigenen zu uns spricht.« (Appiah, 2007, S. 113, vgl. auch S. 141)⁴⁷ In der zitierten Stelle findet sich im englischen Original mit dem »imaginative« eine weitere Variation der eingangs skizzierten Typologie des Imaginären – eine Form der Vorstellung, die man, im Deutschen als »fantasievoll« übersetzt, diesmal nicht mit einer Ganzheit, sondern genau umgekehrt mit einer Partikularität in Verbindung bringen kann. Um diese zu verdeutlichen, verwendet Appiah, wie Carey, die Metapher des Spiegels, nicht aber um damit eine Totalitätsvorstellung zu evozieren, sondern um im Bild des zersprungenen Spiegels in Erinnerung zu rufen, dass man über eine »ganze Wahrheit« nicht verfügen könne und daher nicht von der Vorstellung ausgehen dürfe, »der kleine Splitter, über den man verfüge, könne das Ganze widerspiegeln« (Appiah, 2007, S. 29). Seinem weiten Konversationsbegriff folgend wird dabei jede (auch technikvermittelte) Kommunikation zum Anlass, sich – um es mit einer etwas heideggerianisch-flusserschen Formulierung zu fassen – eines pragmatischen Mitseins zu vergewissern: Ausgehend von im einzelnen ›Gespräch‹ gefundenen Gemeinsamkeiten eröffnet sich für Appiah dann die Möglichkeit, »sich an der Entdeckung von Dingen zu erfreuen, die wir nicht gemeinsam haben« (Appiah, 2007, S. 126). Appiah benutzt in diesem Zusammenhang den lateinischen Begriff der *contaminatio*, um – analog zur Praxis römischer Dramatiker, in ihre Texte griechische Stücke einzuarbeiten – im positiven Sinne für die radikale »Verunreinigung« von Kulturen in der weltbürgerlichen Verständigung zu plädieren (Appiah, 2007, S. 139-141). Im solchermaßen entstehenden konkreten Wissen um

47 | Obwohl an dieser Stelle die Möglichkeiten des Internets eigens nicht erwähnt werden, werden sie von Appiah bei seinem Kosmopolitismus immer wieder mitreflektiert und somit zum Motor der ›Gewöhnung‹ (Appiah, 2007, S. 153, 157, 167).

den anderen sei »der Fremde nicht mehr imaginär, sondern mit seinem menschlichen und sozialen Leben ganz real und präsent« – für Appiah eine Chance, »einander am Ende auch [zu] verstehen« und gemeinsam zu handeln (Appiah, 2007, S. 127).

Übertragen auf die weiter oben übereinander gelegten »decentralized network«- und »distributed network«-Modelle bestünde Appiahs Konversations-/Handlungs-Modell dann in vorübergehenden und immer wieder variablen kommunikativen Verfestigungen von dezentralen Knotenpunkten, nicht aber um andere um die *eigene* Agenda zu versammeln, sondern um in der Konversation zu temporären – und von den Beteiligten jeweils unterschiedlich motivierten – *gemeinsamen* Agenden zu gelangen. Am Modell illustriert zeigt sich die unterschiedliche Perspektive daran, ob man in der Analyse die Knoten oder die Linien privilegiert: Im einen Fall gelangt man zu einem methodologischen Individualismus, demzufolge eine präexistente Identität nach Gleichgesinnten sucht (und im »two level standpoint (2-LS)«, wie dies Latour kritisch reflektiert, von der Mikroebene der Interaktionen auf die Ebene der Makrostrukturen hochskaliert wird). Im anderen Fall steht das Dazwischen im Vordergrund, und die Identität des Knotens verändert sich im Prozess der wechselseitigen Verknüpfung, d.h. der permanenten heterogenen Neu-Assoziierung, der immer als temporär gedachten Bildung von Kompositionen, Zusammensetzungen und Anschlüssen.⁴⁸

Welche konkreten Verknüpfungen mit welchen politischen Implikationen konkret entstehen bzw. welche der exemplarisch aufgeführten sozio-technischen Imaginationen im Einzelnen handlungsleitend wird, kann – zumindest *ex post* – gegenstandsnah erforscht werden. Hier sei abschließend noch einmal an die vorgeschlagene Zirkularität der Analyse erinnert: Bestimmte sozio-technische Imaginationen können nur aus dem Zusammenspiel von bestimmten Medienpraktiken und ihren Diskursivierungen nachgewiesen werden bzw. bestimmte Medienpraktiken und ihre Diskursivierungen können, insofern sich bestimmte regelmäßige Gesamtheiten aufzeigen lassen, auf bestimmte sozio-technische Imaginationen zurückgeführt werden. Zu welchen Hegemoniebildungen und Hierarchisierungen es beispielsweise kommt oder ob sich weiterhin neue alternative (Handlungs-)Modelle realisieren, hat sich nicht an der schieren Existenz einzelner Kommunikationstechnologien, sondern an den mit ihnen verknüpften konkreten Praktiken und Einschreibungen zu erweisen.

Mit Latour können diese von einem nicht in Hierarchien denkenden »one level«-Standpunkt aus genauer betrachtet werden, und zwar indem man analysiert, wie sich aus einzelnen miteinander verknüpften Momenten bzw. Akteuren jeweils bestimmte »partielle Gesamtheiten« ergeben – *partielle Gesamtheiten*, weil

48 | Eine dritte Perspektive, die problematischste, ergibt sich, wenn man von vornherein analytisch ganze Teilnetze privilegiert und damit jedes Individuum als immer schon einer präexistenten – um mit Rancière (2002, S. 77) zu sprechen: archi-politischen – (Volks-) Gemeinschaft untergeordnet denkt.

es immer mehrere sind und sie nie eine Totalität bilden. Aus diesem Blickwinkel – und das ist sein besonderer Gewinn – wird die Frage nach klassischen politischen Strukturen bzw. politischer Organisation in übergeordneten Instanzen, die das Handeln ihrer Mitglieder koordinieren müssten, seien dies Parteien oder NGOs, obsolet. Aus dieser ›flachen‹ ANT-Perspektive macht es nämlich keinen Unterschied, ob man die Identität oder das Profil einer Person, eines Orts, einer Institution usf. recherchiert, weil sie in gleichem Maße »envelopes« für ein »set of attributes« (Latour et al., 2012, S. 593) auf gleicher Ebene darstellen. Konkreter formuliert: Es wird informationell zunächst kein Unterschied zwischen einem Individualnamen, wie Edward Snowden, oder einer Institution, wie etwa ›digitalcourage e.V.‹, gemacht. Sie alle müssen – Latour zufolge – als Akteure gelten, die durch ihr Netzwerk definiert sind und vice versa. Eine sich dabei ergebende Gesamtheit ist somit nicht auf einer übergeordneten Ebene, als Struktur, zu denken, sondern als ebenso spezifisch wie die anderen Gesamtheiten bzw. Attribute, mit denen sie verknüpft ist. Dabei entstehende ›Institutionen‹ dürfen in diesem Zusammenhang nicht mehr als Container oder Superstrukturen für Mitgliederinteressen verstanden werden. Es sind vielmehr schlicht und ergreifend Attribute, die in mehreren Gesamtheiten zugleich vorkommen bzw. an deren Individualisierung beteiligt sind (Latour et al., 2012, S. 604): Diese Überlappungen können dann eben unter dem ›envelope‹ ›Snowden‹ oder ›digitalcourage e.V.‹ betrachtet werden. Noch einmal: Die partiellen Gesamtheiten erscheinen in dieser flachen Ontologie nicht als übergeordnet, sondern jeweils lediglich als – immer als vorübergehend zu denkende – Ansammlung oder Assoziation bestimmter ›Items‹ oder Attribute, d.h. als »collected entity« (Latour et al., 2012, S. 612): »Each of them is equally a ›part‹ and a ›whole‹, that is an actor-network« (Latour et al., 2012, S. 608) D.h., jede Gesamtheit kann – auf gleicher Ebene gedacht – wiederum Attribut einer weiteren Gesamtheit werden; zugleich ist das Verhältnis Attribut-Gesamtheit jederzeit reversibel, denn jedes Attribut verändert sich auch dadurch, dass es Attribut einer bestimmten Gesamtheit wird und vice versa.⁴⁹

Ob sich in diesen informationellen Assoziationen in pluralen Konstellationen punktuell weltbürgerliche Solidaritäten ergeben, etwa bei der Unterstützung humanitärer Hilfe (neben den Tätigkeiten der einzelnen Staaten), oder einzelne politische Interventionen Rückhalt bekommen bzw. durch öffentlichen Druck aufgegeben werden oder im Sinne Appiahs undogmatische, partikulare, strategische Allianzen für ein politisches Handeln zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort hervorgebracht werden, wäre dann an den Ergebnissen der jeweiligen Mediennutzung bzw. der dabei entstehenden partiellen und ephemeren Gesamtheiten zu bemessen. Um also präzise über die politischen Implikationen

49 | Spätestens dadurch wird einsichtig, dass Latours Konzept der Netzwerkbildung nichts mit dem Jarvis'schen neoliberalen Seilschaftenbildern um eine eigene Agenda zu tun hat. Latour selbst hat dieses absurde Interpretation seiner ANT als Anleitung zum ›Networking‹ schon sehr früh deutlich zurückgewiesen (Latour, 1996, S. 372f.).

sozio-technischer Interaktionen und dabei auch entstehende Machtasymmetrien Auskunft geben zu können, müsste schließlich, wie man in Anlehnung an Laclau formulieren könnte, im Einzelnen praxeologisch nach dem Abstand gefragt werden »zwischen der Pluralität der Arrangements«, die aus einer bestimmten Konstellation heraus möglich waren, zu den aktuellen Arrangements, die letztlich bevorzugt wurden (Laclau, 1999, S. 126f.).

LITERATUR

- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, übers. v. Christoph Münz und Benedikt Burkhard, erw. Neuausg. Aufl., Frankfurt a.M. et al.: Campus 1996.
- Ders.: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso 1983.
- Appiah, Anthony: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München: Beck 2007.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 10. Aufl., München: Piper 1998.
- Baran, Paul: *On Distributed Communications: I. Introduction to Distributed Communications Networks*, Santa Monica, Calif.: RAND Corporation 1964 (RM-3420-PR).
- Bowman, G.: »A Country of Words. Conceiving the Palestinian Nation from the Position of Exile«, in: Ernesto Laclau (Hg.), *The Making of Political Identities*, London und New York: Verso 1994, S. 138-170.
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann und Thomas Lemke: »Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien«, in: Dies. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 7-40.
- Brodocz, André: »Internet – ein leerer Signifikant der Weltgesellschaft. Diskurstheoretische Überlegungen im Anschluß an Laclau«, in: *Berliner Debatte INI-TIAL* 9.4 (1998), S. 85-91.
- Burke, Edmund: *Reflections on the Revolution in France*, 5. Aufl., London: J. Dodsley 1790.
- Carey, James W.: *Communication as Culture. Essays on Media and Society* [1992], überarb. Aufl., London: Unwin Hyman 1989.
- Ders.: »Harold Adams Innis and Marshall McLuhan«, in: *The Antioch Review* 27 (1967), S. 5-39.
- Dienst, Richard: *Still Life in Real Time. Theory after Television*, 2. Aufl., Durham, NC et al.: Duke Univ. Press 1995.
- Doll, Martin: »Revolution 2.0? Über den Zusammenhang zwischen den Aufständen im ›arabischen Raum‹ und ihren medialen Bedingungen«, in: *kultuRRevolu-tion. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie.*, H. 60 (2011), S. 64-71.

- Ders.: »Theorie und Genealogie des Techno-Imaginären: Social Media zwischen ›Digital Nation‹ und kosmopolitischem Pluralismus«, in: Martin Doll und Oliver Kohns (Hg.), *Die imaginäre Dimension der Politik*, Paderborn: Fink 2014 (Texte zur politischen Ästhetik 1), S. 49-89.
- Engell, Lorenz: »Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur«, in: Stefan Münker, Alexander Roesler und Mike Sandbothe (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M.: Fischer 2003, S. 53-77.
- Espósito, Roberto: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, übers. v. Sabine Schulz und Francesca Raimondi, Berlin: Diaphanes 2004 (Transpositionen 14).
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Ders.: *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, hg. v. Michel Sennelart, übers. v. Jürgen Schröder, 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (Geschichte der Gouvernementalität 2).
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books 1973.
- Gellner, Ernest: *Thought and Change*, London: Weidenfeld and Nicolson 1964.
- Gertenbach, Lars et al.: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg: Junius 2010.
- Goldman, Lawrence: »Introduction«, In: Ders., Alexander Hamilton und John Jay, *The Federalist Papers*, Oxford: Oxford University Press, 2008. ix-xxxvii. Ed. Lawrence Goldman.
- Habermas, Jürgen: »Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie«, in: *Ach, Europa. Kleine politische Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 138-192.
- Ders.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 7. Aufl., Neuwied und Berlin: Luchterhand 1975.
- Hardt, Michael, und Antonio Negri: *Empire*, Cambridge, Mass. et al.: Harvard Univ. Press 2000.
- Ders.: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, NY: The Penguin Press 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Schriften. 1801-1807*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986 (Werke 2).
- Innis, Harold A.: *The Bias of Communication* [1951], Toronto et al.: Univ. of Toronto Press 1991.
- Innis, Harold Adams: *Empire and Communications*, Oxford: Clarendon Press 1950.
- Jarvis, Jeff: *Mehr Transparenz wagen! Wie Facebook, Twitter & Co. die Welt erneuern*, übers. v. Lutz-W. Wolff, Berlin: Quadriga 2012.
- Jefferson, Thomas: »Sixth Annual Message«, 2.12.1806, *The Writings of Thomas Jefferson*, Washington: Taylor & Maury, 1854, S. 62-70. Vol. 8. Ed.h.A. Washington.

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft 1*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995 (Werkausgabe 3).
- Katz, Jon: »Birth of a Digital Nation«, In: *Wired* 5.4 (1997a). www.wired.com/wired/archive/5.04/netizen_pr.html (5. Dezember 2012).
- Ders.: »The Digital Citizen«, in: *Wired* 5.12 (1997b), S. 68-82, 274-275.
- Koschorke, Albrecht et al.: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a.M.: Fischer 2007.
- Krämer, Sybille: »Vom Mythos ›Künstliche Intelligenz‹ zum Mythos ›Künstliche Kommunikation‹«, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 83-107.
- Kunz, Volker: *Rational Choice*, Frankfurt und New York: Campus 2004.
- Laclau, Ernesto: »Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie«, übers. v. Andreas Leopold Hofbauer, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen 1999, S. 111-153.
- Latour, Bruno: »On Actor-Network Theory: A Few Clarifications«, in: *Soziale Welt* 47 (1996), S. 369-381.
- Ders.: »Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie«, in: Andréa Belliger und David J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld: transcript 2006, S. 483-528.
- Latour, Bruno et al.: »The whole is always smaller than its parts« – a digital test of Gabriel Tardes' monads«, in: *The British Journal of Sociology* 63.4 (2012), S. 590-615.
- Lingenberg, Swantje: *Europäische Publikumsöffentlichkeiten. Ein pragmatischer Ansatz*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010.
- Lovink, Geert: *Zero Comments. Blogging and Critical Internet Culture*, New York: Routledge 2008.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Nachdr. d. 1. Aufl., Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- MacIntyre, Alasdair C.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth 1981.
- Madison, James: »The Federalist, 10«, in: Ders., Alexander Hamilton und John Jay (Hg.): *The Federalist Papers*, Oxford: Oxford University Press, 2008, S. 48-55. Ed. Lawrence Goldman.
- Mangold, Ijoma: »Politik als Beruf«, in: *Die Zeit* (2. Februar 2012). www.zeit.de/2012/06/Max-Weber (24. Februar 2013).
- Malinowski, Bronisław: »The Problem of Meaning in Primitive Languages«, in: Charles Kay Ogden und Ivor Armstrong Richards (Hg.), *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, New York: Harcourt, Brace, 1923, S. 296-355.
- Marchart, Oliver: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Ders.: *Techno-Kolonialismus. Theorie und imaginäre Kartographie von Kultur und Medien*, Wien: Löcker 2004.

- Mergel, Thomas: »Benedict Andersons Imagined Communities: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts«, in: Benedict Anderson (Hg.), *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. et al.: Campus, 1996, S. 281-299.
- Morley, David: *The Nationwide Audience. Structure and Decoding*, London: British Film Institute 1980.
- Nancy, Jean-Luc: *Singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin: Diaphanes 2004.
- Negri, Antonio: »Eine ontologische Definition der Multitude«, in: Thomas Atzert und Jost Müller (Hg.), *Kritik der Weltordnung. Globalisierung, Imperialismus, Empire*, Berlin: ID 2003, S. 111-125.
- Noveck, Beth Simone: *Wiki Government. How Technology Can Make Government Better, Democracy Stronger, and Citizens More Powerful*, Washington, D.C.: Brookings Institution Press 2009.
- Pias, Claus: »Schöner leben. Weltraumkolonien als Wille und Vorstellung«, in: Annett Zinsmeister (Hg.), *Welt[stadt]raum. Mediale Inszenierungen*, Bielefeld: transcript 2008, S. 25-51.
- Pschera, Alexander: *800 Millionen. Apologie der sozialen Medien*, Berlin: Matthes & Seitz 2011.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Ders.: *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, übers. v. Steve Corcoran, London: Continuum 2009.
- Reckwitz, Andreas: »Die Moderne und das Spiel der Subjekte: Kulturelle Differenzen und Subjektordnungen in der Kultur der Moderne«, in: Thorsten Bonacker und Andreas Reckwitz (Hg.), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M. et al.: Campus 2007, S. 97-118.
- Rheingold, Howard: *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading, Mass: Addison-Wesley 1993.
- Sandbothe, Mike: »Transversale Medienwelten. Philosophische Überlegungen zum Internet«, in: Gianni Vattimo und Wolfgang Welsch (Hg.), *Medien – Welten – Wirklichkeiten*, München: Fink 1998, S. 59-83.
- Schulz-Schaeffer, Ingo: »Technik in heterogener Assoziation. Vier Konzeptionen der gesellschaftlichen Wirksamkeit von Technik im Werk Latours«, in: Georg Kneer, Markus Schroer und Erhard Schüttpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 108-152.
- Spangenberg, Peter M.: »Technikinnovationen und Medienutopien. Hypothesen über Kommunikationsstrukturen und mentale Voraussetzungen von Zukunftserwartungen und Gegenwärtsüberschreitungen«, in: *medien+erziehung* 45 (2001), S. 215-222.
- Taylor, Charles: »Atomism«, in: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press 1990a (Philosophical Papers 2), S. 187-210.

- Ders.: »Introduction«, in: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press 1990b (Philosophical Papers 2), S. 1-12.
- Turner, Fred: *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago: Univ. of Chicago Press 2006.
- Van Alstyne, Marshall, und Erik Brynjolfsson: »Modeling and Measuring the Integration of Electronic Communities«, in: *Management Science* 51.6 (2005), S. 851-868.
- Vorländer, Hans: »Dritter Weg und Kommunitarismus«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, H. 16-17 (2001), S. 16-23.
- Werber, Niels: *Die Geopolitik der Literatur. Eine Vermessung der medialen Weltraumordnung*, München: Hanser 2007.
- Winkler, Hartmut: *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, München: Boer 1997.
- Wittel, Andreas: »Auf dem Weg zu einer Netzwerk-Sozialität«, in: Andreas Hepp (Hg.), *Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie*, Wiesbaden: VS 2006, S. 163-188.