

## **Immersion und der Verlust symbiotischer Symbole**

Vortrag für „Leib und Netz“ Erlangen, 5. März 2015

Einen guten Tag zusammen!

Auch, wenn es nur wie eine belanglose höfliche Bemerkung wirken mag, so möchte ich am Anfang etwas zu der Wahl des Themas dieser Tagung sagen.

Eine sehr ernst zunehmende Frage, die sachlich erwogen werden muss, ist, nach welchen Kriterien man die Relevanz eines Tagungsthemas bemisst. Man könnte die Relevanz an der Menge der vorgeschlagenen Beiträge und der Zahl der interessierten Teilnehmer bemessen. Ich weiß nicht genau, wie Sie darüber urteilen möchten.

Ich glaube nicht, dass solche oder ähnliche quantitativen Kriterien sehr zuverlässig sind und qualitative Kriterien lassen sich nicht sehr gut bestimmen und erschöpfen sich meistens darin, dass verschiedene Meinungen vorgetragen werden. Ich möchte vermuten, dass Themen nicht einfach relevant sind, sondern relevant werden; es handelt gleichsam um einen Reifeprozess, um einen gesellschaftlichen Lernprozess.

Themen sind reif geworden, wenn sich im Diskurs ermitteln lässt, um welches Problem es eigentlich geht. Und ich möchte behaupten, dass das Problem, um das es geht, wenn wir über den Zusammenhang von Körperlichkeit/Leiblichkeit und der Digitalisierung nachdenken, nicht so leicht verständlich zu machen ist.

Natürlich können wir darüber sprechen, aber ich glaube nicht, dass das Problem so einfach diskutierbar ist, was man daran bemerken kann, dass jeder das Problem anders definiert. Je mehr verschiedene Problem-Fassungen vorgetragen werden um so einsichtiger wird die Vermutung, dass das Problem selbst erst noch in Erfahrung gebracht werden muss. Das Problem versteht sich nicht von selbst.

Wenn wir feststellen, dass wir es mit einem Innovationsprozess zu tun haben, dann gilt, dass durch Innovation immer auch irgendwas in Vergessenheit gerät und geraten muss, damit Lernprozesse ablaufen können. Wenn nichts vergessen werden könnte, könnte auch nichts gelernt werden.<sup>1</sup> Und über das, was in Vergessenheit

---

<sup>1</sup> Ein Gedanke, den ich hier nur andeuten kann, ohne näher darauf einzugehen, denn er gehört nicht zum Thema: Die Hauptfunktion des sozialen Gedächtnisses ist das Vergessen, so Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main 1998, S. 579. Siehe dazu ausführlicher: Dimbath, Oliver und Peter Wehling: Soziologie des Vergessens: Konturen, Themen und Perspektiven. In dies., (Hg.): Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder. Konstanz

gerät, kann man nicht reden. Man kann Vergesslichkeit nicht planen, nicht steuern, nicht beschließen. Das erklärt dann, weshalb man die Relevanz eines Themas nicht so einfach bestimmen kann, weil niemand weiß, was alles aussortiert werden musste, wenn man weiter kommt. Insofern ist Relevanz immer auch eine Sache der Überraschung. Und das heißt, dass es eigentlich um eine Wette geht. Und ich wette, dass dieses Thema erst in 20 oder 30 Jahren seine geeigneten Probleme gefunden haben wird, wenn nämlich die Verlagerung des Mensch-Maschine-Interfaces in den Körper, in das Gehirn für viele Menschen eine alltägliche Normalerfahrung geworden ist. Es zeichnet sich gegenwärtig technisch ab, dass so was geht, aber technische Probleme scheinen mir nicht die relevante Angelegenheit zu sein.

Insofern glaube ich, dass Sie mit dem Thema dieser Tagung zu früh dran sind. Das wäre aber kein Einwand die Tagung, denn der Diskurs wird gebraucht, um die Relevanz eines Themas zu ermitteln. Außerdem kommt hinzu: wenn man sich schon auf eine Wette einlässt, dann lässt man sich immer auch auf die Möglichkeit des Irrtums ein.

---

Worüber ich im folgenden reden möchte ist, dass ich eine Vermutung habe. Ich präsentiere Ihnen keine Aussagen, von denen ich behaupte, dass sie wahr sind, sondern Überlegungen und Voraussetzungen, um eine Vermutung zu formulieren. Meine Frage lautet: womit können wir rechnen, was können wir als beobachtungsleitende Vermutung, als Hypothese wählen, um diese Innovation der Digitalisierung verstehen lernen zu können? Ich vermute, dass, gerade was Körperlichkeit angeht, eine gesellschaftliche Entmarginalisierung von Erfahrungszusammenhängen stattfindet, die den Charakter einer Entnaivisierung haben, welche darin besteht, bekannte Erfahrungen, die abgedrängt sind, die irrelevant sind, die beiseite geschoben werden, die mit keiner größeren Aufmerksamkeit bedacht oder die nur in psychopathologischen Differenzen diskutiert werden verstärkt zu problematisieren.

Ich meine damit einen gesellschaftlichen Problemerkennungsprozess des Verwickeltseins in Gesellschaft unter der Voraussetzung, dass die Einspruchsrechte, die der Körper geltend macht, wenn Interaktion stattfindet, immer besser aus der Zone

einer inkommunikablen Peinlichkeit in die Sphäre der gesellschaftlichen Verhandelbarkeit überführt werden können.

Ich vermute, dass alle Angelegenheit der Körperlichkeit, gerade da wo Peinlichkeiten, Intimitäten, Empfindlichkeiten aller Art von entscheidender Bedeutung für das Gelingen von Interaktionsituationen sind, mehr oder weniger streng kommunikativ unterdrückt werden müssen, gerade damit man über diese Dinge reden kann und zwar, wenn aussprechbar und anschlussfähig, dann eingepasst die Semantiken des rationalen Sprechens. Ich meine: Peinlichkeiten aller Art müssen durch Rationalisierungen erst sozial hergestellt werden, damit man sich darüber rational verständigen kann. Die soziale Produktion von Peinlichkeiten aller Art ist gleichsam Bewährungskommunikation für Rationalität.

Und was wäre, wenn die Bedingungen für Rationalisierung durch die Digitalisierung so kompliziert werden, dass sie eine Absenkung von Erwartungen auf Rationalität nach sich ziehen? Was dann Folgewirkungen hätte für die Beobachtung und für das Sprechen über Körperlichkeit. Denn dass Technik und ihre Rationalität das Leben leichter macht, kann keiner mehr glauben, der vernünftig bei Verstand ist. Dagegen behaupte ich: Technik macht das Leben immer komplizierter. Und das muss nicht unser Nachteil sein.

---

Was nun eine Interaktionstheorie betrifft ist in der Soziologie bislang sehr viel und sehr viel nützliche Arbeit geleistet worden. Damit meine ich besonders die Publikationen zum symbolischen Interaktionismus, aber vor allem die systemtheoretischen Arbeiten von Niklas Luhmann<sup>2</sup>, Jürgen Markowitz<sup>3</sup> und André Kieserling<sup>4</sup>. Damit sind nicht sehr viele Autoren genannt, aber doch wenigstens diejenigen, die für eine soziologische Interaktionstheorie sehr umfangreiche Überlegungen verfasst haben und die meiner Meinung nach für die Beschäftigung mit dem Thema unverzichtbar sind. Sie

---

2 Luhmann, Niklas: Gesellschaft und Interaktion. In ders.: Soziale Systeme. Frankfurt/M. 1984, S. 551 – 592.

3 Markowitz, Jürgen: Die soziale Situation: Entwurf eines Modells zur Analyse des Verhältnisses zwischen personalen Systemen und ihrer Umwelt. 1. Aufl. Frankfurt/M. 1979.

4 Kieserling, André: Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme. Frankfurt am Main 1999. Siehe dazu auch: Mirbach, Thomas: Rezension zu: André Kieserling: Kommunikation unter Anwesenden. Frankfurt/M.: 1999. In: Portal für Politikwissenschaft, [http://pw-portal.de/rezension/10115-kommunikation-unter-anwesenden\\_11961](http://pw-portal.de/rezension/10115-kommunikation-unter-anwesenden_11961), veröffentlicht am 01.01.2006 (zuletzt aufgerufen am 23. Februar 2015.)

verzeihen mir gewiss, wenn ich aufgrund der Kürze der Zeit auf eine Literaturdiskussion verzichte.

Wenngleich es in Detailfragen genügend Grund zum Nachdenken und folglich auch immer Gesprächsbedarf gibt, so gibt es mindestens hinsichtlich des Ausgangspunktes einer Interaktionstheorie keinerlei Einwände: Interaktion ist Kommunikation unter Anwesenden – so der bekannte Titel der Dissertation von André Kieserling. Gemeint ist damit, dass sich schon allein aufgrund von gegenseitiger Wahrnehmung und ihre Reflexion als Wahrnehmung von Wahrnehmung die Beobachtung von Anwesenheit konstituiert.<sup>5</sup> Das Wichtige an dieser Auffassung ist, dass nicht etwa Anwesenheit der Interaktion voraus geht, sondern dass vielmehr infolge einer schon ablaufenden Interaktion die Beobachtung von Anwesenheit entsteht und dann erst sozial relevant ist. Man könnte auch sagen: Anwesenheit ist schon Interaktion.

Das Bemerkenswerte daran ist, dass damit eine existenzphilosophische Naivposition aufgegeben wird<sup>6</sup>, die – wie mir scheint – in variierten Form auch den Konzepten des symbolischen Interaktionismus z.B. bei Goffman zugrunde liegt<sup>7</sup>, derzufolge das Subjekt sich zunächst seiner selbst vergewissert; das Subjekt, das sich introspektiv und selbstkritisch zu seinem Dasein in der Welt verhält und sich in der Folge um Anwesenheit für einen anderen bemüht, weil es glauben kann, den Zumutungen der Begegnung und den Anforderungen, die sich aus dem Gespräch ergeben, gewachsen zu sein.

Dass eine solche existenzphilosophische Position lange durchgehalten werden konnte liegt daran, dass für die durchaus wahrscheinliche Feststellung des Scheiterns an

---

5 Siehe dazu Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt/M. 1984, S. 560/561. Und Kranz Olaf: Interaktion und Organisationsberatung. Interaktionstheoretische Beiträge zu Profession, Organisation und Beratung. Wiesbaden 2009, S. 81 ff.

6 Eine Formulierung dieser Naivposition lautet: „Wie ist es möglich, daß mein Gehirn in meinem Kopf sitzt und ich ohne mein Hier-und-Jetzt-Sein zu verändern in meinem Bewußtsein weit – bis ins Unendliche – über den Ort meiner Anwesenheit hinausgehen kann?“ Die Antwort lautet: Ich kann über den Ort meiner Anwesenheit nicht hinaus gehen. Ich kann nur weitere Unterscheidungen einführen. Vgl. Stamer, Gerhard: Metaphysik und Existenz – Eine philosophische Betrachtung zu dem Filmprojekt Social Dogma. In: (Hg.) Social dogma: Kunsthalle Bielefeld. Berlin, Heidelberg 2010, S. 150 – 185, hier S. 150.

7 Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: (Hg.) Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen: Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1973.

den Erwartungen einer Interaktionssituation das Subjekt selbst verantwortlich gemacht werden konnte, um so mehr und um so einfacher, da entsprechende Eingeständnisse von Befragten selbst eingeholt werden konnten. Die gesellschaftliche entwickelte Freiheit des Sprechens über sich selbst, stellt auch die Möglichkeit zur Verfügung, das Scheitern bei sich selbst zu suchen, wodurch diese existenzphilosophische Position zunächst erhärtet wird. Denn das Eingeständnis der eigenen Verantwortlichkeit führt dazu, sich für die Dauer eines Zeitraums zu isolieren, sich zurück zu nehmen, der Begegnung mit andern aus dem Wege zu gehen, um dann über sich selbst nachzudenken mit der Folge, das Gespräch dann doch wieder zu suchen und über das eigene Versagen zu reden, woraus man schließen könnte, das Subjekt selbst sei für die Resultate von Kommunikation verantwortlich, weil es sich selbst und ohne Zwang zu seiner Verantwortlichkeit bekennt.

Das heißt, dass das Scheitern an einer solchen theoretischen Annahme, die eigentlich ihre Falsifikation wäre, nicht zur Ablehnung einer solchen existenzphilosophischen Position führt, sondern zu ihrer reflexiven Verstärkung. Um so beeindruckender ist dann die Beobachtungsleistung eines soziologischen Beobachters, der nicht mehr die Bereitschaft hat, dieser Selbstauskunft zu trauen.

Will sich diese Skepsis dann theoretisch differenzierter mitteilen, hat sie einen enormen Argumentationsaufwand zu leisten, weil es unter dieser Voraussetzung nicht sehr einfach ist, diese existenzphilosophische Naivität zu erschüttern, wenn sie kommunikativ ihre eigenen sozialen Voraussetzungen stabil halten kann.

Entgegen dieser existenzphilosophischen Position zeigt sich aber: Es ist nicht Anwesenheit, die Interaktion konstituiert. Es verhält sich andersherum.

Und die Frage, auf die ich hinaus will, lautet: welche Schwierigkeiten kann sich die moderne Gesellschaft mit Körperlichkeit noch machen, wenn sie eine Technologie zur Verfügung stellt, durch die nicht nur mit der Verkomplizierung von Interaktion auch weiterhin zu rechnen ist, sondern auch mit der Verkomplizierung des Alleinseins?

Bereits 1984 hatte Niklas Luhmann in seinem Buch „Soziale Systeme“ etwas angedeutet, das für die folgenden Überlegungen interessant ist. Dabei geht es um die Feststellung, dass für die moderne Gesellschaft das interaktionsfreie Handeln von immer größerer

Bedeutung geworden ist.<sup>8</sup>

Mit interaktionsfreiem Handeln ist soziales Handeln gemeint, dass zwar im Alleinsein geschieht<sup>9</sup>, das sich aber an den sozialen Folgewirkungen orientiert; ein Handeln also, das sich für die Erwartung auf Kommunikation beobachtbar macht und diese Beobachtbarkeit selbstreflexiv behandelt.<sup>10</sup> Der typische Fall von interaktionsfreiem Handeln ist Lesen und Schreiben, aber auch alles andere, das Menschen verrichten, wenn sie allein sind und sie in der Folge Gesellschaft suchen. Dazu zählen z.B. Recherchen, das Nachdenken über bevorstehende Termine, die Wahl der Kleidung, Körperpflege und all was, was im Hinblick darauf getan wird, dass es im Fall von anschließender Interaktion relevant werden könnte. Interaktionsfreies Handeln ist vor allen Dingen ein Handeln, das anderen die Beobachtung und Wahrnehmung des Körpers entzieht.

Die zunehmende Wichtigkeit von interaktionsfreiem Handeln ist seit der Einführung von Buchdruck und mit dem gesellschaftlich üblichen Gebrauch von elektronischen Massenmedien ständig gestiegen. Beinahe jeder Mensch braucht einen Schreibtisch, einen großen Kleiderschrank, ein Badezimmer, überhaupt ist die Intimität einer eigenen Wohnung, in der man der Zudringlichkeit der anderen entzogen ist, von großer Bedeutung. Auch die Zunahme von Single-Haushalten spricht davon<sup>11</sup>, wie wichtig interaktionsfreies Handeln geworden ist.

Ohne verlässliche Strukturen, die Abgeschiedenheit hinreichend garantieren, dürften Menschen der modernen Gesellschaft gar nicht fähig sein, an Interaktion teilzunehmen. Dies betrifft insbesondere solche Interaktionen in allen Bereichen, die der Inklusion dienen. Wer sich um Inklusion bemühen will, braucht Alleinsein für interaktionsfreies Handeln, um sich auf die Anforderungen und Komplikationen von Interaktionen vorzubereiten.<sup>12</sup>

---

8 Siehe dazu: Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt/M. 1984, S. 584.

9 Auf eine genauere Betrachtung des Unterschieds von Alleinsein und Einsamkeit möchte ich an an dieser Stelle verzichten. Aus den Ausführungen geht hervor, dass ich Alleinsein als eine soziale Situation auffasse. Einsamkeit dagegen hat keine soziale Relevanz.

10 Ebd. S. 580.

11 Siehe dazu: Statistisches Bundesamt: Alleinlebende in Deutschland Ergebnisse des Mikrozensus. Wiesbaden 2011. Internet:

[https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressekonferenz/en/2012/Aleinlebende/begleitmaterial\\_PDF.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressekonferenz/en/2012/Aleinlebende/begleitmaterial_PDF.pdf?__blob=publicationFile) (Letzter Aufruf: 28. Februar 2015.)

12 Siehe die Diskussion des Verhältnisses von Individualität und

Aus diesem Grund sind Datenschutz, Privatsphäre und Persönlichkeitsrechte von so großer Bedeutung. Und es leuchtet ein, dass diese Errungenschaften von funktionaler Relevanz sind und nicht so einfach abgeschafft werden können, auch dann nicht, wenn, wie gegenwärtig beobachtbar, ein Datenschutz nach bekannten Verfahrensweisen nicht mehr garantiert werden kann. Es muss also anders gehen, aber er ist noch nicht absehbar auf welche Weise.

Wenn man nun nach den Bedingungen fragt, unter denen die moderne Gesellschaft ein Verständnis für Körperlichkeit, entwickelt hat, wie und warum sich soziale Praktiken der Körperbehandlung, der Körperbeherrschung und Kultivierung von Leiblichkeit entwickelt haben, dann dürfte die Rolle von Massenmedien nicht nur darin zu finden sein, entsprechende Thematisierungen und Visualisierungen zu kommunizieren. Sehr viel mehr dürften Massenmedien dazu beigetragen haben, eine Art Individualisierungsdruck zu erzeugen,<sup>13</sup> der mit dem Rückzug aus Interaktionssituationen beginnt und der mit der Verstärkung von selbstreflexivem sozialen Handeln gesellschaftliche Voraussetzungen schafft, die Ansprüche an die performative Leistungsfähigkeit von Individuen steigern. Die Soziologie hat das schon früh bemerkt. Damit meine ich die Studie von Erwin Goffman „Wir alle spielen Theater“, die 1959 erstmals erschienen ist<sup>14</sup>, eine Studie, die deutlich machte, wie sehr sich massenmediale Kommunikation in den Gesellschaftsvollzügen des Alltags niederschlägt.

Wenn nun der Zusammenhang von massenmedialer Kommunikation und der Bedeutungsgewinn von interaktionsfreiem Handeln einleuchtet, dann komme ich zu der Frage, womit man es zu tun bekommt, wenn massenmediale Kommunikation nicht mehr nur für viele zugänglich ist, sondern auch von vielen betrieben wird, wenn also die große Masse der Menschen nicht länger nur als Rezipienten in Frage kommt, sondern, wenn alle Menschen Produzenten massenmedialer Kommunikation werden können. Damit meine ich das Internet.

---

Exklusion bei Kronauer, Martin: Die Aporien des Exklusionsbegriffes in der Systemtheorie. In ders.: Exklusion: Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus. S. 122 - 132.

<sup>13</sup> Zum Zusammenhang von Individualisierung und Körperlichkeit Willems, Herbert: Zur Einführung: Theatralität als Ansatz, (Ent-) Theatralisierung als These. Ders. in: Theatralisierung der Gesellschaft. Band 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose. Wiesbaden 2009, S. 13 - 56, hier S. 46.

<sup>14</sup> Goffman, Erwin: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. 10. Auflage München 2003. (Original: 1959).

Worauf ich hinaus möchte ist, dass mit dem Internet ein von der Mediensoziologie schon vor längerer Zeit beobachtetes Phänomen, das mit dem Aufkommen von Radio und Fernsehen irritabel wurde, von größerer Wichtigkeit werden könnte. Damit meine ich den Begriff der sogenannten „parasozialen Interaktion“.

Der Begriff der parasozialen Interaktion wurde in der amerikanischen Medienpsychologie bereits in den 1950er Jahren geprägt.<sup>15</sup> Dabei handelt es sich um das Verhalten von Fernsehzuschauern, die vor dem Bildschirm versuchen, Kommunikation mit den Menschen im ablaufenden Fernsehprogramm herzustellen. Es ging bei diesen Beobachtungen nicht um die Beurteilung von pathologischem Verhalten, denn die Wissenschaftler hatten sehr wohl bemerkt, dass die Fernsehzuschauer wussten, dass eine Interaktion nicht möglich ist, allein, sie hatten es trotzdem versucht. In so einem Fall kann man dann nicht einfach auf ein pathologisches Verhältnis zum ablaufenden Geschehen schließen; und deshalb war für die Forscher dieses Phänomen sehr interessant, aber es wurde und wird bis heute, wenn es diskutiert wird, was eher selten geschieht, lediglich in Hinsicht auf psychische Dispositionen betrachtet.<sup>16</sup> Dabei geht es um die Vorgänge der Identifikation mit fiktiven Charakteren und um die Frage von psychischen Motiven.

Nun gibt es, wenn man die Literatur zum Begriff der parasozialen Interaktion durch prüft, kaum ein Verständnis für das soziale Verhalten der Menschen. Man findet in der Hauptsache nur Versuche, das Verhalten zu psychologisieren, aber nirgendwo, zumindest nicht soweit ich das heraus finden konnte, wird diese parasoziale Interaktion als soziales Handeln aufgefasst. Das finde ich sehr bemerkenswert.

Deshalb will ich noch einmal zurück kommen auf die These von Luhmann, dass durch den Gebrauch von Massenmedien die Bedeutung des interaktionsfreien Handelns zunimmt. Ich möchte die entsprechende Stelle bei Luhmann aus dem Jahr 1984 wörtlich zitieren:

„Einsame Handlungen sind immer dann auch soziale Handlungen, wenn ihre Sinnbestimmung Bezüge auf

---

15 Horton, Donald und R. Richard Wohl: Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry* 19 1956 (3), S. 215-229.

16 Siehe dazu die Studie Thallmair, Alexandra und Patrick Rössler: Parasoziale Interaktion bei der Rezeption von Daily Talkshows. Eine Befragung von älteren Talk-Zuschauern. In: Schneiderbauer, Christian (Hg.): *Daily Talkshows unter der Lupe*. Wissenschaftliche Beiträge aus Forschung und Praxis. Angewandte Medienforschung Bd. 20. München 2001. S. 179-207.



Gesellschaft mitführt. Man beschleunigt oder verlangsamt sein Handeln im Übergang von einer Interaktion zur anderen. Man nutzt das Alleinsein für ein Sichgehenlassen oder für Handlungen, die man in Anwesenheit anderer nie vollziehen würde. Man bereitet sich auf Interaktion vor. Ob es überhaupt gänzlich gesellschaftsfreies, rein 'privates' Verhalten gibt, können wir offen lassen; denn dies ist nicht zuletzt eine Frage der Begriffsbildung, das heißt davon abhängig, wie entfernte Bezüge auf Gesellschaft man als ausreichend ansieht, um ein Handeln als sozial zu klassifizieren.“<sup>17</sup> Was Luhmann hier beschreibt ist das Problem der Parasozialität.

Wenn man das ernst nimmt, dann stelle ich mir die Frage, ob diese sogenannte parasoziale Interaktion soziales Handeln ist oder nicht. Klar ist sicher, dass man es mit Interaktion nicht zu tun hat, insofern ist der Begriff parasoziale Interaktion fraglich. Aber, man kann die Frage auch umkehren: hat man es mit sozialem Handeln zu tun?

So einfach wird man das nicht beantworten können, meine ich. Denn soziales Handeln heißt ja, dass auch, wenn es interaktionsfrei geschieht, es auf seine soziale Beobachtbarkeit ausgerichtet ist, aber das geht nur, wenn entsprechende Voraussetzungen durch die Gesellschaft wirksam und zuverlässig hergestellt werden. Und die Frage ist, ob diese Zuverlässigkeit noch erwartbar ist, wenn sich die Sinnbestimmung von Handlung zwar immer noch auf Gesellschaft beziehen mag, wenn aber die Sozialität von Anwesenheit weniger relevant wird, vielleicht sogar erst dann wieder eine Relevanz hat, und dann unter geänderten Bedingungen gestellt wird, wenn parasoziale Beobachtungsverhältnisse genügend Verlässlichkeiten schaffen. Schafft das Internet eine andere Art von Sozialität?<sup>18</sup> Ein Art von Sozialität, die Vertrauen in in parasoziale Voraussetzungen gefunden hat?

Sie können sich natürlich vorstellen, dass ich in den verbleibenden Minuten nur Weniges leisten kann, um die Aufmerksamkeit für dieses Problem zu steigern. Man kann eine Diskussion nicht einfach aus dem Boden stampfen, man kann sie nicht vorweg nehmen. Vielmehr entsteht eine Diskussion immer gleichzeitig mit dem

---

<sup>17</sup>Luhmann, (SB 313) 1984, S. 580.

<sup>18</sup>So die Leitfrage in der Studie von Rieffel, Rémy: Révolution numérique, révolution culturelle? Paris 2014. Siehe dazu auch: Barlösius, Eva: Nos réseaux de sociabilité. In: SozBlog – Blog der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 12. Januar 2015 <http://soziologie.de/blog/2015/01/nos-reseaux-de-sociabilite/> (letzter Aufruf: 23. Februar 2015)

gesellschaftlichen Problem, das sie behandelt.

Parasoziale Beobachtungsverhältnisse sind uns gut bekannt, aus dem Alltag genauso wie aus der soziologische Literatur. Ich möchte das bei einer Aufzählung belassen: ich meine die Überwachung des öffentlichen Raumes, ich meine die Unterhaltungsform „Streiche mit versteckter Kamera“, Soziologen und Ethnologen sind vertraut mit den ethischen Komplikationen verdeckter Beobachtung. Und mit vernetzten Computern, die obendrein mobil sind, kann man nicht mehr sehr gut wissen, wann man allein ist, ob vielleicht jemand mitliest, mithört, mitschneidet, wer Daten sammelt, verknüpft, auswertet und weiter verkauft und was auch immer. Sie wissen, wovon ich spreche: ich meine das ganze Irritationsprogramm, das der Gesellschaft die Zumutung der Paranoia aufdrückt.

Diese Dinge sind sehr beunruhigend, das will ich gar nicht bezweifeln. Aber muss das so bleiben? Sind Angst, Ablehnung und Vorbehalte die einzige Wahl?

Was wäre, wenn solche parasozialen Beobachtungsverhältnisse, die bekanntermaßen längst schon ein Teil unseres Alltags geworden sind und nicht daraus verschwinden werden, nicht mehr auf Ablehnung, Empörung oder auf Angst treffen, sondern auf eine theoretische Neugier?

Mit theoretischer Neugier meine ich jene, von Hans Blumenberg 1973 ideengeschichtlich aufgearbeitete „Curiositas“<sup>19</sup>. Damit ist der Forscherwille gemeint, der Forscherdrang, von welchem Bertolt Brecht einmal gesagt hatte, dass er dem Geschlechtstrieb ähnlich sei.<sup>20</sup> Die Curiositas entfaltet sich immer dann, wenn beobachtbare Phänomene nicht mehr mit Abscheu, Ablehnung, Verbot oder Angst konfrontiert sind, sondern auch dann mit Interesse und Aufmerksamkeit bedacht werden, wenn es gefährlich wird oder gefährlich werden könnte. Die Curiositas ist die beinahe bedingungslose Faszination für das Unbekannte und Unvorhesehbare.

Solange die Gesellschaft Strukturen verlässlich reproduziert, die es ermöglichen, der Faszination für das Unheimliche aus dem Wege zu gehen, weil die sie mit Angst oder moralischen Bedenken verknüpft ist, wird das immer auch geschehen. Das ist keine Frage. Aber was wäre, wenn sich das ändert? Wäre die Digitalisierung ein Indikator für diesen Veränderungsprozess? Das war

---

19 Blumenberg, Hans: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt/Main 1973.

20 Brecht, Bertolt: Anmerkungen zu: 'Leben des Galilei'. In: Materialien zu Brechts „Leben des Galilei“, hrsg. von W. Hecht, Frankfurt, 1963, 12-13; S. 60

meine Eingangsfrage. Was wäre, wenn die Bedingungen der Rationalisierbarkeit von Gegenständen der Beobachtung nicht mehr verlässlich funktionieren?

Und das betrifft auch die Rationalisierbarkeit des Sprechens über Körperlichkeit und über die affektive Selbstbewegtheit des Leibes.

Meine Frage lautet: Unter welchen Bedingungen können die angeblichen Störfaktoren der Kommunikation als Störfaktoren eliminiert werden? Vermutlich dann, wenn die angeblichen Störungen und Einsprüche des Körpers, nicht mehr rationalisiert werden müssen.

Ein bekanntes Phänomen, das mit der Curiositas verbunden ist, wird beschrieben als das Eintauchen in den Gegenstand der Befassung, ein Verschmelzen, ein Sichauflösen, sich Verlieren in den Gegenständen der Faszination. Die Sammelbezeichnung dafür ist Immersion, eigentlich ein alter Begriff,<sup>21</sup> der allerdings mit der Technik der Virtualisierung eine Wiederentdeckung erfuhr. Die Erfahrung, die mit Immersion beschrieben wird, lässt sich in einer bestimmten Art und Weise der Beobachtung von Wahrnehmung erleben, nämlich: sich an einem anderen, abwesenden Ort anwesend zu wähnen. Das Interessante ist, dass damit kein Irrtum über den eigenen Ort des Aufenthaltes verbunden ist. Es findet keine Verwirrung über die Realitätsgewissheit statt, sondern nur eine gleichsam hypnotisch wirkende Faszination für eigene Abwesenheit am Ort seiner Anwesenheit.

Die immersiven Effekte sind lange bekannt und wie man nachweisen kann, werden sie in künstlerischen Konzeptionen seit der europäischen Renaissance erprobt. Die Technik der Virtualisierung hat nur insofern eine Besonderheit als sie die Abschirmung der Wahrnehmung durch diese Datenbrille garantiert. Aber auch ohne eine solche Abschirmung lassen sich Immersionseffekte bei Internetkommunikationen beobachten. Jedenfalls glaube ich nicht an ein mangelndes kritisches Bewusstsein von Nutzern, wenn man Sätze lesen kann wie: „Ich bin im Internet“, „ich lebe im Internet“, „ich halte mich im Internet auf“ Man kann sich darüber wundern, warum Leute mit großer Gewissheit so etwas behaupten, aber ich vermute nicht, dass man es nur mit mangelnder Medienkompetenz zu tun hat. Das wäre eine wohlfeile Ausrede, um sich dem Problemerkennungsprozess zu

---

<sup>21</sup> Siehe dazu Immersion – Historische und zeitgenössische Perspektiven auf einen Schlüsselbegriff der Kunst- und Medienwissenschaften. Interdisziplinäre Tagung des Departments Kunstwissenschaften <http://www.kunstwissenschaften.uni-muenchen.de/forschung/symposien/archiv/symposien2011/immersion/index.html>

widersetzen.

Und interessant ist vor allen Dingen die inflationär verbreitete Unterscheidung zwischen einem realen Leben, einem echten Leben und einem digitalen Leben. Es ist beinahe unmöglich zu erklären, dass diese Unterscheidung kompletter Blödsinn ist, allerdings, und das ist entscheidende Punkt: diese Unterscheidung wird gemacht. Und ich frage mich: mag diese Unterscheidung theoretisch auch irreführend sein, allein, sie wird gemacht. Und niemanden kann man so einfach darüber informieren, dass das Quatsch ist. Also stellt sich die Frage wie das möglich ist.

Die Antwort könnte lauten: kann es sein, dass das an einem Verlust symbiotischer Symbole liegt? Symbiotische Symbole hat Niklas Luhmann definiert als eine Art von Zeichengebrauch, durch welchen sich in der Kommunikation ordnen lässt, wie die Irritation über Körperlichkeit gelingt.<sup>22</sup>

In Interaktionen spielen solche symbiotischen Symbole eine wichtige Rolle. Man denke an Zeichen der Freude, des Ärgers, der Wut, der Scham, der Neugier, der Angst und dergleichen.

Massenmediale Kommunikation dagegen kennen wir als adressenlose Kommunikation, also Beiträge, die an ein disperses Publikum<sup>23</sup> gerichtet sind. Und ich frage mich, wie man diese digitalen Datennetzwerke empirisch erforschen könnte, wenn nun diese Dispersität des Publikums ersetzt wird durch parasoziale Beobachtungsverhältnisse.

Welche Probleme mit Körperlichkeit kann sich die Gesellschaft noch machen, wenn durch den Verlust symbiotischer Symbole nicht etwa die Körperausschaltung vollzogen wird, sondern eine Rücksichtslosigkeit gegen den Körper etabliert wird, weil dieses Rücksichtslosigkeit selbst eine Voraussetzung für das Gelingen von Kommunikation ist. Und kann es sein, dass durch diese Rücksichtslosigkeit Probleme der Körperlichkeit erst in Erfahrung gebracht werden können, weil dann Ansprüche an Rationalität nicht mehr erfüllt werden müssen?

Vielen Dank.

---

<sup>22</sup> Luhmann, Niklas SB 315 S. 378

<sup>23</sup> Siehe zum Begriff „disperses Publikum“ Maletzke, Gerhard: Psychologie der Massenkommunikation. In ders.: Kommunikationswissenschaft im Überblick: Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Opladen 1998, S. 45 f.