

Ramona Eck / Pierre-C. Link

Mit anderen unsterblich werden. Der Dialog bei Vilém Flusser

Einführung

„Also das können wir wollen: im
Dialog mit anderen unsterblich werden“
(Flusser XXXXa, 25)

Mit seiner Utopie einer telematischen Gesellschaft, entwirft Vilém Flusser eine Anthropologie, die dagegen ankämpft, dass sich der Mensch der *zweiten Moderne* in den digitalen Kommunikationsstrukturen der Massenmedien verliert und vereinsamt. Er entwirft eine Utopie des dialogischen Lebens, mit Bezug auf Martin Bubers Dialog-Philosophie. Dabei konzentriert sich seine anthropologische Frage nach dem, was der Mensch ist, auf den teleologischen Aspekt, was der Mensch sein *soll* und was der Mensch *wollen kann*. Die Antwort sucht er methodologische darin, wie sich der Mensch in der zweiten Moderne zu anderen Menschen *ver-halten* kann und wie jeder einzelne die Möglichkeit hat, im dialogischen Netz der Kommunikationsstrukturen dem anderen zu antworten und somit Verantwortung zu übernehmen. Flusser stellt sich die Aufgabe, eine verantwortungsvolle Gesellschaft, gegen die aktuelle Tendenz der *Vermassung* durch die Medien, zu entwerfen.

Ausgehend von der These, dass menschliche Kommunikation dazu dient, vergessen zu lassen, dass wir im Grunde einsame Menschen sind, die irgendwann einsam sterben, fragt Flusser nicht nach dem *Warum*, sondern projiziert seine Kommunikationstheorie auf ein *Wozu*. Er stellt die Frage, wozu der Mensch kommuniziert. Mit anderen ins Gespräch zu kommen, wird demnach als eine Art verstanden, unserem Leben einen Sinn zu geben. In seinem Entwurf einer dialogischen Gesellschaft geht es darum, „die Welt besser zu machen, denn «informieren» heißt ändern [...], um die Welt und einander besser zu machen.“ (Flusser 1996, 258). Seine anthropologischen Überlegungen, in welchen Menschen Knoten von Beziehungen in einem dialogischen Netz sind, kämpfen dagegen an, dass der Mensch in der zweiten Moderne alles verliert. Flusser versucht ein Netz über die Einsamkeit des Menschen – über die im eigenen Leben erfahrene *Bodenlosigkeit* des Lebens – zu spannen, um nicht das Gefühl zu haben, ins Nichts zu stürzen.

In seinem Entwurf der Möglichkeit eines verantwortungsvollen Netzdialogs spiegeln sich auch

seine biographischen Erfahrungen der Bodenlosigkeit wider. Als jüdischer Auswanderer erfährt Flusser sich selbst als heimatlos, weil zahlreiche Heimaten in ihm lagern (vgl. Flusser 1992a, 8). Ausgehend von diesem Verlust des Bodens, erscheint ein Horizont. Es eröffnet sich also die Möglichkeit, offen zu sein und über dem Nichts zu *schweben*. So schreibt er selbst in seiner Autobiographie, der Verlust des ursprünglichen, dumpf empfundenen Geheimnisses der Heimat hätten ihn für ein anders geartetes Geheimnis geöffnet: für das Geheimnis des Mitseins mit anderen (vgl. Flusser 1992a, 9). Sein Leben im Rhythmus der An- und Abreise kann als das *Übersetzen* zwischen Heimaten, Sprachen und Menschen gedeutet werden. So spricht Rainer Guldin von einem vermittelnden, sinnstiftenden Akt, der unabschließbar bleiben muß, damit er immer von neuem ansetzen kann, um immer wieder zu versagen (vgl. Guldin 2005, 23). Auf seinem Grabstein liest sich per exemplum sein Entwurf des dialogischen Lebens, das die Menschen über den Tod verbindet und unsterblich macht: „Ich sterbe, du stirbst, wir werden nicht sterben“ (zit. nach Guldin 2005, 70).

Mit seiner Mehrsprachigkeit und mit dem Besitz vieler verschiedener Heimaten, erfährt Flusser die zunächst erschütternde Bodenlosigkeit später nicht mehr als Mangel, sondern als Überfluss, als Möglichkeit der Freiheit im *Zwischen*: Im Zwischen der Sprachen, der Heimaten, der Standpunkten, wie auch im Zwischen der Menschen untereinander. In diesem Zwischen ergibt sich für ihn die Möglichkeit, Brücken zu bauen: Brücken zwischen Standpunkten, Übersetzen zwischen Sprachen, der Dialog zwischen Menschen. So findet sich das dialogische Prinzip auch in seinen Werken wieder, um mit den Vorgaben der diskursiven und historischen Logik des Schreibens und Denkens zu brechen. Diese stellen nach Guldin „eine radikal andere Art zu denken, ein polyglottes Philosophieren zwischen unterschiedlichen Sprachen und Diskurswelten“ (ebd., 7) dar. In Flussers Schreibstil, welcher mit der Sprache spielt, lässt sich seine Suche nach Freiheit im dialogischen Denken wiederfinden (vgl. dazu auch Baio 2013, 244 ff.). Dieser zeichnet sich durch eine anti-akademische Schreibweise aus, welche bewusst auf Literaturangaben und Zitation verzichtet, da nach Flusser Informationen im Dialog entstehen würden und nicht von einem Autor diskursiv erzeugt würden. Er untergräbt seine zunächst ausgeführten Argumente immer wieder selbst und lässt Texte unvollendet. Durch dieses Offenlassen, entsteht für den Leser die Möglichkeit mit der Lektüre in einen Dialog zu treten: Selbst Argumente und Gegenargumente zu finden, sich angesprochen zu fühlen und zu antworten. Auch wenn eine solche Art und Weise zu schreiben zunächst befremdlich wirkt und gerade ja auch auf die Erfahrung des Fremden, des Anderen abzielt, so eröffnet sie auch eine Freiheit beim Leser. Die Konflikte zwischen Flussers eigenen Ideen und Entwürfen dienen dazu, die Welt in ihrer Mehrdeutigkeit zu erfassen (vgl. ebd., 246). So zielen alle diese *außer-ordentlichen* Elemente seines Schreibens darauf ab, von einem Determinismus der Ordnung zu befreien, den

Menschen im Zwischen, im Miteinander und durch Beziehung zu denken. Der Dialog mit anderen muss immer wieder aufs Neue gesucht werden. Die Suche nach der Freiheit und die Suche nach dem Dialog stellt ein nie abschließbares Streben dar. Menschwerdung im Dialog dreht sich schließlich um das Moment des Werdens.

So stellt auch dieser Beitrag in Anlehnung an Flusser zwar einen Diskurs dar, aber um einen weiteren Dialog zu provozieren. Ein Faden, der in der Einsamkeit gesponnen wird, aber dessen anderes Ende so baumelt, dass er von anderen aufgegriffen und weitergesponnen kann.

Zunächst wird darin auf die Erfahrung der Bodenlosigkeit als Grundlage für die Möglichkeit eines echten Dialogs zwischen Menschen, eingegangen. Dabei stellt sich vorerst die Frage nach dem Warum. Um diese zu klären wird Flussers Theorie der geschichtlichen (Kommunikations-)Entwicklung bis zum Empfinden der Bodenlosigkeit in der zweiten Moderne skizziert.

Schließlich soll sich im Folgenden auf die teleologische Frage nach dem Wozu konzentriert werden: Wozu dient der Dialog dem Menschen im Gegensatz zum Diskurs? Und, daran anknüpfend, wozu und wohin kann uns eine Utopie der Gesellschaft als Netzdialog im Gegensatz zur gebündelten, diskursiven Vermassung führen und verhelfen? Wozu wird sich der Mensch überhaupt über seine Nichtigkeit bewusst und entwirft sich in der Ich-Du—Relation? Wozu antworten wir, nehmen wir Verantwortung auf und suchen die Freiheit in der Entscheidung und im Spiel?

Abschließen soll der vorliegende Beitrag mit einem Entwurf, einer Projektion, welche Flussers Utopie aufgreift, versuchen mit dieser in den Dialog zu treten. So wird die Frage gestellt, ob es in unsrer heutigen Gesellschaft möglich ist, in den direkten Dialog mit anderen zu treten. Und ob nicht gerade die von Flusser aufgezeigte Netzstruktur diesen verhindert.

Bis zur Bodenlosigkeit

Damit der Mensch überhaupt dazu fähig wird, sich im Dialog anderen Menschen zuzuwenden und sich gemeinsam mit diesen zu entwerfen, muss er zunächst zu dem Bewusstsein gelangen, dass die Welt und seine Wirklichkeit keine objektive Gegebenheit mehr darstellen, sondern dass er sie selbst durch seine Abstraktion soweit zerteilt hat, dass diese nur noch aus Punktelementen bestehen kann, dass es keinen festen Grund, kein Fundament, keinen Boden mehr gibt. Grundlage einer neuen Weise des *In-der-Welt-Seins*, ist für Flusser eben keinen Grund zu haben, bodenlos zu sein.

Diesen Vorgang bis hin zur eigenen Bodenlosigkeit, in welcher der Mensch seine Konstruktion der Subjekt-Objekt-Beziehung erkennt, beschreibt Flusser als Entwicklung von der Vormoderne über die Moderne bis zur zweiten Moderne. Dabei ist die Kulturgeschichte verknüpft mit der Entwicklungsgeschichte der Kommunikationsstrukturen, denn Kommunikation ist artifiziell. Sie verhilft uns, unser bedeutungsloses Dasein, in dem wir nach Flusser vollständig einsam und *incommunicando* seien (vgl. Flusser 1996a, 10), zu vergessen. In der Kommunikation verwandle der Mensch durch das Speichern von erworbenen Informationen in Stücken der Lebenswelt, diese in Objekte und mache sich selbst zum Subjekt von Objekten (vgl. Flusser 2008, 85). Die so entstandenen Medien sollen zwar als Instrumente und Werkzeuge dienen, um die Welt greifbarer zu machen, sie schlagen aber genauso auf uns zurück und entfremden uns aus der Lebenswelt, indem sie sich als abstrakte Objekte davor stellen. In der Vormoderne extrapoliert sich der Mensch selbst als Subjekt aus der Lebenswelt, indem er sich Gott unterwirft und somit in einer „gebeugten Lebensstellung“ (Flusser 1997, 1) vor diesem verharrt. Gott als Autor tritt diskursiv mit den Menschen in Kommunikation, schafft Gesetze, die den Menschen beherrschen und unterwerfen. In der Moderne beugt sich das Subjekt wiederum, aber diesmal über die unter ihm liegende Dingwelt, um diese mittels Technik und Naturwissenschaft zu verstehen. Wissenschaft wird zur verdeckten Autorität, welche die neuen Gesetze entwirft. Nun werden hinter die Welt unsere eigenen Regeln projiziert, die wir aber nicht als unsere erkennen. Würden die modernen Menschen diese Haltung hinterfragen und sich eingestehen, „daß wir selbst die uns bindenden Gesetze [der Naturwissenschaft] aufgestellt“ (ebd., 1) und diese in menschlichen Codes, in Kommunikation verschlüsselt haben, so würde uns das Bewusstsein darüber ins Bodenlose führen. Damit würde ein Verlust des Autors, der zunächst durch Gott und danach durch die Naturwissenschaft gegeben war, einhergehen, sowie ein Verlust des Ichs, welches sich hinter dem Autor verbirgt. Im Dialog könnte man sich schließlich vom eigenen Selbst und von der Diskursivität eines Autors befreien. Jedoch versperrt die abgebildete Welt, die sich der Mensch erschaffen hat, den Weg zur Lebenswelt, den sie ja eigentlich eröffnen sollte. Das Ideal der objektiven Erkenntnis des modernen Humanismus, das den Menschen als erkennendes Subjekt transzendental von der Welt entfremdet, mündet in einer Krise, in „einer Zerrüttung unserer Welt und unseres Dasein“ (Flusser XXXXa, 2), sobald die Crux bewusst wird, „dass die mathematische Struktur der „Natur“ vom Menschen hinter die Phänomene projiziert wird, um dann von ihm in dieser Struktur erkannt zu werden“ (ebd., 5). Menschen *machen* sich gegenseitig zu Objekten der Erkenntnis und Manipulation und werden somit zu Instrumenten und Funktionären, in dem sie im Subjekt-Objekt-Verhältnis schließlich immer gebeugt stehen. Der andere wird nicht mehr als solcher erkannt und anerkannt. So ist der moderne Mensch zuweilen unfähig, zu antworten. Die Menschlichkeit geht nach Flusser im modernen Humanismus

verlustig, indem sie den Menschen als Subjekt festlegt. Frei kann dieser aber nur in der Projektion einer Menschwerdung sein, im Entwurf mit anderen Menschen. So scheint es zunächst nötig, alles vorher Geglaubte fallen zu lassen. Der Mensch wird sich bewusst, dass er die Welt so zerteilt hat, dass ihm die Objekte gewissermaßen zwischen den Fingern zerrinnen, dass Welt und Individuum zerkalkuliert wurden (vgl. Flusser 2008, 80), „daß »in Wirklichkeit« alles ein zerfallender Punktschwarm ist, eine gähnende Leere.“ (Flusser ⁶1999, 45) Martin Buber, auf den sich Flusser wahrscheinlich in seinem dialogischen Konzept bezieht, beschreibt diese Geschichte als eine „fortschreitende Zunahme der Eswelt“ (Buber 1947, 47). Diese muss in ihrer Linearität einen Bruch erfahren, muss zwangsläufig in die Bodenlosigkeit laufen. Es gibt dann keine Geschichte mehr. Deshalb nennt Flusser die Postmoderne resp. Zweite Moderne auch *Nachgeschichte*. Bodenlosigkeit stellt die menschliche Bedingung der zweiten Moderne dar, als „Verlust des Glaubens an den Menschen und damit auch an uns selbst.“ (Guldin 2005, 32) Doch genau hier setzt eine Umkehr ein. Der Bruch mit der Geschichtlichkeit, die Erkenntnis der Bodenlosigkeit stellt „jenen Punkt [dar], an dem wir uns entscheiden unser Geworfen-sein in die Welt umzukehren, und zu ent-werfen.“ (Flusser 1998, 25) Das Gefühl der Bodenlosigkeit als existentielles Gefühl, bedeutet einen Verlust von Halt. Etwas kann nicht mehr *gehalten* werden. Ein „Klima der Enttäuschung“ (Flusser 2008, 87) herrscht vor: Der Mensch lässt sich nun nicht mehr täuschen, ist sich der vorherigen Täuschung bewusst. So wird das Leben als sinnlos empfunden, als absurdes Leben (vgl. auch Kurbacher 2005, 2). Flusser beschreibt dieses eigens erfahrene Lebensgefühl als „die sinnlose Kreisbewegung, mit dem Nichts als Hintergrund, [...] die Stimmung des absurden Lebens. Das schwindende Gefühl, über einem Abgrund zu schweben, in dem die Begriffe wahr und falsch nicht funktionieren.“ (Flusser 1992a, 9). Mit dem Bewusstwerden des Geworfenseins in ein solches Leben wird uns aber der Ermöglichungsgrund des nach vorne gerichteten Entwerfens eröffnet. Denn „der Bodenlose entwirft neue Sinnmöglichkeiten auf das umgebende Nichts.“ (Guldin 2005, 34) Wir können einen Sinn entwerfen, indem wir die zuvor abstrahierten dimensionslosen Punktelemente zusammenraffen, eben wieder konkretisieren. Wir können uns selbst entwerfen und kommen „von der äußersten Abstraktion zum Vorstellbaren zurück“ (Flusser ⁶1999, 26 f.). Wir gelangen zu einer „Sinnggebung in jenem absurden Kontext, in den wir bei unserer Geburt hineingeworfen wurden. [...] Erst in der Freiheit können wir werten, der Welt und unserem Leben einen Sinn geben.“ (Flusser 1991, 48 f.) Flusser nennt seine Anthropologie deshalb eine negative, eine *Neg-anthropologie*, weil erst „nachdem wir uns als ein Nicht im Nichts aufgeklärt haben – als Knoten vernetzter Relationen, die nichts verbindet –, können wir überhaupt erst beginnen dieses Nichts zu verneinen [...] aus dem Nichts einen Sinn zu projizieren, sinngebend auf das Nichts zu wirken“ (Flusser 1998, 20). Das eröffnet die Möglichkeit zu einem veränderten, intersubjektiv konstruierten In-der-Welt-seins.

Bodenlosigkeit eröffnet Zwischenräume, die sich in Bezügen und Beziehungen realisieren. Es wird nicht mehr an die Dingwelt und somit auch nicht mehr an einen festen Bestand, an eine Solidarität geglaubt. Die zweite Moderne beschreibt eine verzweifelte Absage an die Moderne, da alles *zerzweifelt* wurde. Doch genau dadurch, dass diese verzweifelte Situation anerkannt und akzeptiert wird, kann der Mensch erst frei für andere werden. Die Verzweiflung eröffnet den Möglichkeitsraum der Projektion, als ein schöpferisches, intersubjektives *Engagement*. Die Chance, sich selbst als *Projekt Menschwerdung* zu begreifen, entsteht, indem dem Glauben an alles vorher Gewesene abgesagt wird. All dies und zuletzt der Mensch, wie er sich selbst zu verstehen glaubte, löst sich auf in Knoten und Vernetzung. Es gibt nicht mehr das Subjekt: „Ich“ ist nicht ein Etwas, sondern ein ‚Wie‘, nämlich: wie sich spezifische Möglichkeiten konkretisieren“ (Flusser 1989, 3). Das Dasein ist zwar immer noch als Relation zu verstehen, aber nicht mehr als die geschichtliche Subjekt-Objekt-Relation, sondern als das Bezogen-sein auf andere in einer intersubjektiven Welt. Nur in der Beziehung zum anderen ist Gegenwart erfahrbar, wird die zergliederte und zuvor abstrahierte Welt konkret. In der „projizierende[n] Intersubjektivität“ (Bröckling 2013, 6) als kommunikative Praxis geht es darum andere zu verstehen, ihnen zu antworten und einen Konsens zu finden. Dabei werden aber die Bedeutungsvektoren umgekehrt, indem wir nicht mehr auf die Welt zeigen, diese erklären wollen, sondern von uns selbst weg zeigen, Bedeutung erst projizieren (vgl. Flusser 1999, 52). Ziel kann dann die aktive Teilhabe und Reflexion an Informationsprozessen in und mit Medien sein. Das kommunikative Handeln verweist damit auf die Ich-Du-Beziehung, auf ein dialogisches Leben (vgl. Bröckling 2013, 11). Das erfordert den Mut, sich die eigene Bodenlosigkeit einzugestehen. Diese Erkenntnis fordert uns aber wiederum dazu auf, den Abgrund zu überspannen. Ein Netz zu spannen, welches der Welt und dem menschlichen Leben Sinn gibt, indem es sich aus Beziehungen aus Relationen aufbaut. Dies fordert den Mut, eine realistische und idealistische, geschichtlich gewordene Einstellung des Menschen zugunsten einer relationalen aufzugeben (vgl. Flusser 1997, 2).

Utopie einer dialogischen Gesellschaft

Wozu gestehen wir uns also überhaupt unsere Bodenlosigkeit ein und unterliegen nicht der „Versuchung, zum naiven Realismus, zum Vertrauen, zum Glauben an den uns tragenden Erdboden zurückzugreifen“ (Flusser 1998, 270)? Wozu machen wir uns bewusst, dass wir über einem Nichts schweben und immer wieder Gefahr laufen abzustürzen? Wozu gehen wir nicht den einfacheren Weg der Verkennung und werden glücklich in einer bewusstlosen Vermassung,

die uns nicht zum Verzweifeln bringt? Motiv aller Kommunikation ist es nach Flusser doch gerade die Einsamkeit durch dialogische Erkenntnis des anderen zu überwinden (vgl. Flusser 1996a, 299). Wir werden schließlich dazu befreit, dem Leben immer wieder einen Sinn zu geben, indem wir es entwerfen – indem wir die zerzweifelte punktartige Abstraktion wieder konkret werden lassen und einen Sinn projizieren. Gemeinsam mit anderen können wir ein sinnreiches Netz weben und die Gegenwart und das konkrete Leben im anderen finden. Das Thema des Dialogs ist die Sinnggebung (vgl. Flusser 1996b, 5). *Dasein* wird zum *Mitsein*. Das Ideal menschlicher Kommunikation sieht Flusser zunächst in einem Wechselspiel zwischen Dialog und Diskurs. Aufgabe gelungener Kommunikation ist es, erworbene Informationen zu speichern, zu prozessieren und weiterzugeben. Als Engagement gegen den Tod des Menschen, der in der Natur dem natürlichen Verfall von Informationen ausgesetzt ist, würde sich dieser künstlich die Kultur, als Vorrichtung zum Speichern von Informationen, schaffen, so Flusser (2008, 27). Somit dient Kultur und damit einhergehend auch Kommunikation zur Sinnggebung einer Gesellschaft, „als eine mögliche Infrastruktur der Gesellschaft“ (ebd., 5. 38). Der Dialog stellt dabei „die Methode [dar], dank welcher Informationen, die in zwei oder mehreren Gedächtnissen gelagert sind, ausgetauscht werden, um zu neuen Informationen zu führen“ (Flusser 2008, 39). Informationen werden in der Synthese zwischen Dialogpartnern generiert. Flusser unterscheidet dabei den *echten* Dialog, der sich in einem symmetrischen Verhältnis von Informationssendung und -empfang befindet, vom *redundanten* Dialog, der nur wenig neue Information hervorbringt. Wenn aber die Gesprächspartner divergierende Informationen besitzen, werden sich diese nicht mehr verstehen können und somit wird der Dialog unmöglich. Dagegen würde der *reine* Dialog, in dem die entstehenden Informationen nicht weitergesendet werden, dazu führen, dass nur eine ausgesuchte Elite dialogisiert, die Masse aber weniger informiert und zudem exkludiert wird. Damit also keine Spaltung zwischen informierter Elite und uninformierter Masse entsteht, braucht es wiederum diskursive Strukturen. Als „die Methode, dank welcher Informationen, die in einem Gedächtnis gelagert sind, an andere weitergegeben werden“ (Flusser 2008, 39) ergänzt der Diskurs den Dialog. Das bedeutet, er erhält Informationen, indem er sie verteilt, weitergibt und verbreitet. Hierbei besteht ein asymmetrisches hierarchisches Verhältnis der Verteilung zwischen Sender und Empfänger. So liegt das Ziel des Diskurses darin, die Empfänger schließlich zu künftigen Sendern zu machen und mit diesen in den Dialog zu treten. Denn ohne die Verknüpfung mit dem Dialog, würden sich die dort ausgetauschten Informationen verbrauchen und verfallen. Folge wäre eine Verarmung der Kultur. Jene Gefahr sieht Flusser in der Gesellschaft der zweiten Moderne aufsteigen, welche überwiegend in diskursiver Funktion der Massenmedien programmiert wird. So setzt er eine „aus Dialogen gespeiste Diskurse vorangetriebene, negantropische

Gesellschaft“ (Ströhl 2013, 56 f.) entgegen. Dialog und Diskurs sind in einer optimal funktionierenden kommunikativen Gesellschaft gekoppelt, wobei im Dialog Informationen getauscht werden und neu entstehen, die durch den Diskurs im Gedächtnis bleiben und weitergegeben werden. Es entsteht dadurch ein Gleichgewicht zwischen Produktion und Weitergabe von Informationen: „Die Dialoge speisen Diskurse und die Diskurse provozieren Dialoge“ (Flusser ⁶1999, 91). Flusser unterscheidet verschiedene Diskurs- und Dialogstrukturen, die in einer Gesellschaft vorkommen (Flusser 1996a, 271 ff./ Flusser 2008, 39 ff.). Im Angesicht der Bodenlosigkeit greifen die traditionellen sozialen Kategorien der Gesellschaft nicht mehr. Die ursprünglichen Formen des Dialogs verschwinden oder werden von diskursiven Strukturen aufgegriffen. Während sich der technische Fortschritt mit seinem Baumdiskurs der Kreisdialoge bedient und diese zur elitären Spezialisierung missbraucht, gerät der allen Menschen zugängliche Netzdiallog immer mehr in die Funktion der Amphitheaterdiskurse. Hierbei geht das Netz, das durch den Dialog gespannt wird, von den losen Empfangsstellen aus, welche wiederum den Horizont des Amphitheaterdiskurses bilden (vgl. Flusser 1996a, 69). Gekoppelt funktionieren diese beiden Strukturen in der zweiten Moderne zur Massifizierung und Hermetisierung der Gesellschaft. Schließlich funktioniert auch der autoritär gewordenen Baumdiskurs der Wissenschaft und Technik als Amphitheaterdiskurs und bedient sich der Massenmedien (vgl. ebd., 51). Somit gehen die alten Kommunikationsstrukturen mit ihren Potenzialen zum echten Dialog verloren. Die Vernetzung durch Apparate führt nicht zu einer dialogischen Vernetzung, sondern zu einer zunehmenden Verbündelung, in der Individuen neben Individuen zusammengepackt werden. Durch das Ineinandergreifen von „Amphitheater und Netz, von Massenmedien und Konsensus“ (ebd., 33) in der zweiten Moderne, werden auf der Welt dieselben Informationen verbreitet und es entsteht überall dieselbe Meinung, während in kleinen Spezialistengruppen im Bereich der Wissenschaft abgesonderte geschlossene Kreisdialoge geführt werden. Diese Kreise sehen zwar aus wie Entscheidungszentren, sind aber tatsächlich Dialoge zwischen Funktionären (vgl. ebd., 73) und verästeln sich in der Baumstruktur elitärer Diskurse. Auch diese Spezialisten sind vom Amphitheaterdiskurs programmiert, weil sie außerhalb der elitären Kreisdialoge wieder Empfänger von rundgefunkteten Diskursen der Masse sind. Zwischen beiden Bereichen, Elite und Masse, ist aber kein Dialog vorhanden. Das Interesse der Menschheit wird gegen die sie programmierenden Diskurse, gegen die Quelle der Informationen abgeschirmt und diese somit in eine informierbare, manipulierbare Masse verwandelt (vgl. ebd., 47). Die totale Kommunikation ist uninformativ, denn Massenmedien und Konsens werden synchronisiert. So kommt es dazu, dass die „Verwaesserung aller Information durch Redundanzen“ (Flusser 1987, 4) einen echten Dialog unmöglich werden lässt und die „zerstreuten, einsamen und massifizierten Menschen“ (Flusser ⁶1999, 75) keine zwischenmenschliche Wirklichkeit mehr haben. Es entsteht

eine universale Massenkultur. Die ganze Welt ist zwar untereinander vernetzt, die Kabel des Netzes sind aber nicht reversibel. Schließlich zerfällt „die Gesellschaft [...] in Körnerhaufen, in eine »einsame Masse«, und die zwischenmenschlichen Bindungen, das gesellschaftliche Gewebe gehen in Auflösung über.“ (Flusser ⁶1999, 71). Menschen kommunizieren nur noch mit leerem Inhalt, da sie von den Medien mit „von zu Brei zerriebenen und daher bequem kommunizierbaren Informationen“ (Flusser 1987, 4) gefüttert werden. Durch das bündelartige Ausstrahlen der gleichen Programme werden aber alle Bindungen zerstört und die Menschen wollen schließlich auch keine Beziehungen mehr zu anderen eingehen. Der einsame Mensch wird bequem und lässt sich willentlich programmieren. Er konsumiert nur noch, indem er empfängt und sofort wieder ausscheidet, aber Informationen nicht mehr speichert, austauscht und dadurch neu synthetisiert. Flusser nennt diese Gesellschaft deshalb auch eine *oral-anale* (vgl. Flusser 2008, 195/ Flusser ⁶1999, 73). Die gestaltlose strukturlose Masse verharrt in ihrer kritiklosen, unmündigen Haltung. In ihrer Verantwortungslosigkeit ist sie scheinbar glücklich und befriedigt und in der Masse von der Verantwortung entbunden, denn in ihr verfügt jeder über die gleichen Informationen. Keiner muss sich mehr für ein Antworten entscheiden. Eine solche Gesellschaft wird sich ihrer Bodenlosigkeit nicht bewusst, lässt sich über die Sinnlosigkeit hinwegtäuschen. Nach Flusser wollen sich die Menschen in einer solchen Gesellschaft zerstreuen lassen, um bewusstlos glücklich zu werden (vgl. Flusser ⁶1999, 73). Anstatt mit anderen in den echten Dialog zu treten und dem Leben einen echten Sinn zu geben, wird eine solche Massengesellschaft zur totalen Vereinsamung und Sinnlosigkeit des Lebens führen.

Die sich ständig weiterentwickelnde (Kommunikations-)Technik kann aber auch positiv genutzt werden. Gegen die eben skizzierte, Massenmediengesellschaft, in welcher Diskurse überwiegen und wo die konservativen Strukturen den Dialog unmöglich machen, entwirft Flusser eine Utopie des dialogischen Lebens, der intersubjektiven telematischen Gesellschaft. Die Verbündelung der Menschen wird zu einem Netz, in dem die Gemeinschaft „das Nichtmehr-nebeneinander-, sondern Beieinandersein einer Vielheit von Personen [ist], die [...] überall ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich zu Du erfährt.“ (Buber 1930, 176) Flusser sieht dabei alle Möglichkeiten für einen kosmischen schöpferischen Dialog durch die technischen Medien gegeben. Was fehlt ist schließlich nur der Wille, diese zu nutzen und sich nicht durch den passiven Konsum programmieren zu lassen. Es muss willentlich verhindert werden, „daß sich diese Welt so verdichtet, daß sie undurchsichtig für andere wird“ (Flusser 1996a, 229): „Gefängnis satt Brücke“ (ebd., 229). Mittels Telematik kann der kommunikative Schaltplan von einer Bündelung zu einer Netzstruktur umgebaut werden, wobei jeder Knotenpunkt des Netzes sowohl empfangen, als auch senden kann. Diese

Knoten realisieren sich zwischen reversibel geschalteten Kabeln und machen es möglich, dass sich theoretisch alle Menschen am Dialog beteiligen. Um die Einsamkeit zu überwinden, darf der Netzdialog nicht in Funktion des Amphitheaterdiskurses geraten. Es darf keine in Bündeln separierte Masse entstehen, sondern muss ein Beziehungsfeld gespannt werden: „ein dialogisch gewebtes synthetisiertes Netz“ (Bröckling 2013, 18). Ein Netz, indem neue soziale Konstellationen entstehen, in welchem wir selbst die reversiblen Fäden spannen, Bindungen eingehen und für diese verantwortlich sind. Denn „das Netz der intersubjektiven Relationen, ist das Konkrete“ (Flusser 1991 zit. nach Hanke 2003, 49). Es geht um aktive Teilhabe, statt um passive Teilnahme. Demokratie bedeutet dann, in den „Dialog aller mit allen“ (Flusser 1993, 196) zu treten. Entgegen der Vermassung können die neuen Medien schließlich auch zum Dialog genutzt werden und „die Verwirklichung konkreter intersubjektiver Beziehungen über Raum und Zeit hinweg“ (Flusser 1996a, 235) ermöglichen. Denn Medien dienen als Vermittlung, um Beziehung zwischen etwas herzustellen. Menschen vernetzen sich mit anderen– mit und über Apparate – um Möglichkeiten zu realisieren, um neue Informationen zu synthetisieren und zu projizieren. Die Wirklichkeit wird zu einer virtuellen, die im konkreten Ereignis des *Zwischen* Menschen erfahrbar wird. V.a. der Computer und mit ihm das Internet ermöglichen, dass diese virtuellen alternativen Welten in einem weltumspannenden, telematisch verknoteten Netz dialogisch entworfen werden (vgl. Guldin 2009, 158).

Die Vernetzungsstruktur gelangt durch den mit ihr einhergehenden Strukturwandel der Öffentlichkeit zu einer neuen Intersubjektivität, indem die neuen Medien omnipräsent sind. Es kann keine Trennung mehr zwischen öffentlichem und privatem Raum erreicht werden, denn alle Informationen werden direkt zum Empfänger geliefert. Die Räume verschmelzen zu einem alles überspannendem Netz von Medien: „ihre Kanäle durchlöchern die Dächer, ihre Kabel überdecken die öffentlichen Räume und lassen sie verschwinden.“ (Flusser 1991 zit. nach Hanke 2013, 118). So lösen sich auch die Identitäten der Menschen, die sich als Subjekte erkannten, zu Knoten in diesem Netz aus intersubjektiven Beziehungen. Raum und Zeit fallen zusammen in einen „von Beziehungen dicht gefüllte[n] Kontext“ (Flusser XXXXa, 20). D.h., alle Menschen könnten augenblicklich bei mir sein und ich kann zugleich überall und bei jedem sein. Durch die Netzstruktur kann jeder zu jedem *Du* sagen: Man kann sowohl von jedem angesprochen werden, sowie man auch antworten kann – das heißt Verantwortung übernehmen. Dies bedeutet eine neue Form der Nächstenliebe, denn jeder kann der Nächste sein: „die Verwirklichung konkreter intersubjektiver Beziehungen über Raum und Zeit hinweg.“ (Flusser 1996a, 351) Das telematische Netz entwirft einen Möglichkeitsraum, der sich nur in der konkreten Beziehung realisiert und gegenwärtig wird. So ist „mein Universum [...]

ein raum- zeitloser, konkreter Punkt des schöpferischen Mitseins mit allen anderen.“ (Flusser 1999, 140)

Was zwischen den Fäden des Netzes liegt, sind Potentialitäten, welche wiederum realisiert werden können, wenn sie in neu gespannten Knotenpunkten konkretisiert werden. So dient die „Schaffung eines aus intersubjektiven Beziehungen, aus Begegnungen und Dialogen bestehenden Netzes“ (Baio 2013, 248) zur Mediation über das Nichts, über die Bodenlosigkeit und den Abgrund zwischen den Menschen und realisiert sich eben gerade in diesem Zwischen, indem es dies durch feine Fäden von Relationen überspannt. So wäre die telematische Gesellschaft „ein kybernetisch gesteuertes Netz, in welchem nicht mehr die Knoten (die Einzelmenschen), sondern die Fäden (die zwischenmenschlichen Beziehungen) das konkrete bilden.“ (Flusser 1999, 184f.)

Ich-Du-Relation

Durch die beschriebene Entwicklung der Kommunikationsstrukturen kommt es zur „Intersubjektivierung der identitäts- und wirklichkeitskonstruierenden Prozesse einer zu Vernetzung tendierenden Medienkultur.“ (Bröckling 2013, 1) Ich, du und Welt werden aufgelöst und erst konkret in zwischenmenschlichen Projektionen. Dieser neu komponierte Wirklichkeitsraum artikuliert sich in der Relation und zerbricht „die ideologische Ich-Nuss“ (Flusser 2008, 34). Das Ich als konvergierende Beziehung, als Verknotungspunkt löst sich von seiner Subjektivität, denn „das Subjekt wird im Projekt interaktiver kommunikativer Ich-Du-Beziehung aufgelöst.“ (Bröckling 2013, 18). Durch den Dialog hebt sich schließlich das Selbst im Anderen auf, das Subjekt wird im Wir überwunden. Weil es im Dialog keinen Autor gibt, befreien wir uns im dialogischen *Miteinander-sein* vom Autor, befreien uns von uns selbst und entwerfen uns. Der Mensch kommt zu dem Bewusstsein, „daß nur dieses ‚wir‘ konkret ist und daß ‚ich und du‘ nur flüchtige Abstraktionen daraus sind.“ (Flusser 1998, 126). Er verkennt sich nicht mehr als herrliches Subjekt. Diese Hybris löst sich in der Erfahrung der Bodenlosigkeit. Die Behauptung eines Individuums als absolute Identität mit einem autonomen Ich-Kern kann nicht mehr gehalten werden, da es ein Subjekt, als ein „Subjekt-von-Nichts“ (Flusser 1997, 2) nicht gibt.

Flusser führt die Unterscheidung zwischen dem Subjekt der Welt (von Objekten) und der Auflösung des Subjekts, dass sich erst im Du erkennt, auf den griechischen und jüdischen Glauben zurück (vgl. Flusser 1996a, 294 ff.). Anklingend an diese Differenzierung bezieht er sich auf Bubers dialogisches Prinzip, wobei Buber das Ich in die Grundworte *Ich-Es* und *Ich-Du* eingliedert (vgl. Buber 1923, 16). Im antiken Glauben (ver)kennt sich der Mensch jedoch nach

Flusser als Subjekt, indem er sich als ein *Ich der Welt* als ein *Es* entgegenstellt (vgl. Flusser 1996a, 94). Bei Buber erfährt das Ich die Welt nur und zwar immer als etwas schon Vergangenes (vgl. Buber 1923, 18). Es macht die Welt zwar beschreibbar, spaltet sich aber von Welt und hebt sich von der Natur ab. Dieses abgelöste Ich, das „aus der substantiellen Fülle zur funktionalen Punkthaftigkeit eines erfahrenden und gebrauchenden Subjekts verschrumpft“ (ebd., 41), lässt an Flussers zu Punkten abstrahierte Welt und damit einhergehend zum zu Punkten zerfallenden Subjekt, erinnern, welches den Boden unter den Füßen – also die Welt und sich selbst verliert. Der Mensch ordnet die Dinge, abstrahiert sie, misst sie, stellt sich als Subjekt vor ihnen auf und setzt sie geschichtlich in einen räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhang der Linearität (vgl. ebd., 41). Die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt nennt Buber *Urdistanz* (Buber 1947, 9). Diese stellt die Voraussetzung für die Beziehung dar. Denn erst der einsam gewordene Mensch, würde sich die Frage nach dem Sinn stellen (vgl. Buber 1947, 449). In der Erkenntnis des „Abgefallenseins, auf das entwirklichte und auf das wirkliche ich“ (Buber 1923, 71), erst in der Verzweiflung und eben der Selbstvernichtung, wird das Ich zur Beziehung, zum anderen frei. Es kann sich hinwenden zum anderen.

Bubers zweites Grundwort, das Ich-Du (vgl. Buber 1923, 16), erkennt Flusser im jüdischen Glauben, wobei der Mensch das Ebenbild Gottes ist (vgl. Flusser 1996a, 294). Der Mensch erkennt sich erst als ein Ich in der Beziehung, indem er durch Gott als Du angesprochen wird und auf diesen Ruf antwortet. So gibt es auch Gott in diesem Sinne nur, wenn man an ihn glaubt, das heißt auf ihn antwortet. Ansprechen und Antworten bedingen sich. Existieren kann man nur, wenn man in Beziehung zu etwas steht. Auch Buber sieht den Menschen als den anderen Gottes und Gott als den anderen des Menschen. So erkennt Flusser in diesem Glauben keine Theologie, sondern eine Anthropologie: Nämlich eine „Anthropologie, laut welcher der Mensch erst im Dialog mit anderen Menschen wird.“ (ebd., 295) Denn es geht hierbei nicht um die Suche nach Theologie, sondern um die Suche nach zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. ebd., 295). So wäre jeder Mensch als *mein anderer* für mich ein Aspekt Gottes und nur dadurch, dass ein anderer Du zu mir sagt, kann ich mich als ein Ich annehmen (vgl. ebd., 295). Auch für Buber stellt die Beziehung zwischen Menschen das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott dar, indem darin Anrufung und Antwort dem Menschen wirklich zuteilwerden (vgl. Buber 1923, 111). Erst im Werden, im ständigen dialogischen Mitsein, kann der Mensch zu einem Menschen werden. Im jüdischen Glauben, im Gegensatz zum antiken Streben nach der Weisheit und Idee, ist das Ziel eine Menschwerdung. Dieses Ziel ist *auditiv*, denn es ist ein Antworten auf die Stimme des anderen. Der Akt des Dialogs und schließlich auch der Menschwerdung ist *Verantwortung*. Der Mensch ist nur in der Beziehung gegenwärtig: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.“ (Buber 1923, 23) Es gibt kein Ich an sich, kein Sein an sich. Das Sein kann nur im Mitsein

bestehen. Denn „der Mensch wird am Du zum Ich“ (ebd., 40). Im Gegensatz zum Grundwort Ich-Es, welches das ständige Sterben in sich trägt, indem es die Welt und sich selbst zur Vergangenheit, zum schon Erfahrenen macht, trägt das Ich-Du in der Beziehung ein ewiges Leben in sich. „Dieses Ich lebt in der Beziehung zum Menschen, die sich im Gespräch verkörpert“ (ebd., 76). Wenn es aus dem Dialog heraustritt, wird es nach Buber immer wieder zum Es. Es vollendet sich nicht, ist nie abgeschlossen. „Jede wirkliche Beziehung in der Welt vollzieht sich im Wechsel von Aktualität und Latenz, jedes geeinzelte Du muß sich zum Es verpuppen, um wieder neu sich zu beflügeln“ (ebd., 108). Die Sphäre der Beziehung, des Zwischen zwei Menschen konstituiert sich immer wieder neu. So wird das Du ein ewiges, indem es ein ewiges Streben beinhaltet: Ein Streben, dass ständig den Dialog zum anderen sucht. „Also das können wir wollen: im Dialog mit anderen unsterblich werden“ (Flusser XXXXa, 25)

Das Ich gewinnt also erst in der Beziehung Aktualität und Bedeutung. Denn „das menschliche Leben rührt an die Absolutheit durch seinen dialogischen Charakter, denn trotz seiner Einzigkeit kann der Mensch, wenn er auf seinen Grund taucht, nie das Sein finden, das in sich ganz ist und als solches schon an das absolute rührt; nicht durch ein Verhältnis zu seinem Selbst, sondern nur durch ein Verhältnis zu einem anderen Selbst kann der Mensch ganz werden“ (Buber 1947, 399)

Das Selbst wird somit als bodenlos und als „abstrakter Haken [...], auf welchem konkrete Verhältnisse hängen und daß, wenn man diese Relationen entfernt, sich das »Ich« als ein Nichts herausstellt“ (Flusser 1999, 102) erkannt. Selbstgewissheit wird zu Selbstvergessenheit und Selbstbefriedigung zum sich Aufheben im anderen (vgl. Joisten 2003, 306). Die Konturen des Selbst werden in den Beziehungen variabel. So wird auch das Bewusstsein intersubjektiv: „ein Bewußtsein des konkreten Anerkennens des Anderen“ (Flusser 1996b, 4). Ein Ich existiert nicht mehr als solches, sondern wird erst konkret „in der kommunikativen und sozialen Praxis des Verstehens, die bedingt ist von anderen Subjekten und Dingen“ (Bröckling 2013, 4). Als Knotenpunkt der Relationen projiziert es sich auf andere und in anderen, weil es diese (an)erkennt. „Als ein sich ständig verschiebender Knoten eines intersubjektiven Gewebes“ (Flusser 1998, 17) ist das Ich immer relativ: „Das „Ich“ (das „Selbst“, das menschliche Subjekt) als Bewusstsein sitzt wie die Spitze eines Eisbergs auf einem Gewebe aus kollektiven mentalen Prozessen. Und man kann sich als „Ich“ nur in Beziehung auf einen „Du“-Sagenden anderen identifizieren.“ (Flusser 1997, 1)

Zum einen bedeutet das, sich aus der Sicht eines anderen sehen zu können, also verschiedene Standpunkte im Verhältnis zu sich selbst einnehmen zu können und aus der Antwort des anderen zu erfahren, wer man selbst sein kann. Zum anderen lässt der Dialog aber auch etwas gänzlich Neues entstehen. Im Zwischen, in der Relation entsteht dieses erst und ist auch nur für

den Moment der Beziehung gegenwärtig. Das dialogische Beziehungsfeld schafft eine neue Art der Menschwerdung, und zwar im Gespräch, das wir selbst sind und in welchem Ich und Du die Pole darstellen. Es ist eine Menschwerdung, die nie abgeschlossen sein kann, da der Mensch immer nur in der Beziehung gegenwärtig und konkret ist. Als schöpferischer Prozess geschieht eine „unabschließbare Annäherung in Distanz an den Anderen, die Anderen, Anderes, wie an sich selbst.“ (Kurbacher 2005, 15). Dies eröffnet den Spielraum zwischen alternativen Existenzen, wobei das Ich so oft lebt, wie es durch die Vernetzung an Verknotungen teilnehmen kann (vgl. Flusser 1996b, 5). So metaphorisiert Flusser diesen Menschen als eine „aus überlagerten Schalen von Relationen bestehende Zwiebel.“ (Flusser 1997, 2). Das Ich konkretisiert sich in der Relation zum anderen, denn „ein einzelnes Subjekt ist nie isoliert da, sondern mit ihm ist immer auch das mögliche Andere da.“ (Bröckling 2013, 17) Dasein heißt Mitsein im Dialog. Das bedeutet, dass ich nur für andere da bin, ebenso wie die anderen nur für mich da sind (vgl. Flusser 2008, 82). Entwerfen geschieht eben nicht von einem autonomen Subjekt, sondern in der *Projektbeziehung*. Ich und Du haben im Projekt keine festen Grenzen mehr, denn beide Kategorien verflüssigen sich im Prozess des kommunikativen Entwerfens selbst (vgl. Kurbacher 2005, 5). Darin bilden Ich und Du das Wir als zentrales Moment der Konkretisierung im Dialog (vgl. Bröckling 2013, 17).

Flussers Utopie ist eine Anthropologie, in der er einen neuen Menschen entwirft, „der in einer Gesellschaft, in der sich Dialoge und Diskurse die Waage halten, Verantwortung übernimmt und sich im Dialog mit ihm *selbst* entwirft – im Vollzug seiner aus der Absurdität der Bodenlosigkeit gewonnen Freiheit heraus.“ (Ströhl 2013, 55)

Freiheit in der (Ver)antwortung

Dadurch, dass Ich etwas ist, wozu Du gesagt wird (vgl. Flusser 1989, 3), bildet es sich erst im angesprochen werden und wird zugleich zu einem Antworten im Dialog aufgefordert. Entgegen der Verantwortungslosigkeit des reinen Diskurses, in dem der Mensch nur passiv empfängt, liegt im dialogischen Antworten unsere Verantwortung. Denn „wenn die Kommunikation so gestaltet ist, dass ich antworten kann, dann schwingt sie in der Schwingung der Verantwortung“ (Flusser 2008, 85). In der gegenseitigen Anerkennung können wir konkret werden und schließlich eine *responsive* Verantwortung übernehmen, indem wir mit anderen und für andere da sind. Dass das Ich für jemanden anderen da ist und jeder andere für mich da ist, das macht die Ethik der Verantwortung aus.

Dabei geht es Flusser nicht um eine allgemeine Verantwortung, sondern um eine persönliche intersubjektive (vgl. auch Flusser 1996b, 5). Er bezeichnet diese als Nächstenliebe und meint damit die wörtliche Bedeutung: nämlich das Kriterium der Nähe. Als *tele*-matische Gesellschaft sind wir auf ein Näherbringen des Entfernten aus. Telematik meint für Flusser die Technik der Nächstenliebe (vgl. auch Flusser 2008, 251). Das bedeutet ein Näherbringen von jemandem, damit dieser mich angeht. Somit geht uns eben der Mensch etwas an, der uns nähergebracht wurde, der unser Nächster ist. Mensch-sein ist zu verstehen als „telematisches Verknüpft-sein mit anderen, ein gegenseitiges Anerkennen“ (Flusser 2008, 251). Für Flusser ersetzt diese *Proxemie* den verwässerten Humanismus der Moderne (vgl. Flusser 1996b, 6). Dabei bezieht er sich auf Buber, der echte Verantwortung nur dort sieht, wo es auch echtes Antworten gibt und zwar auf das, was man zu sehen, zu hören und zu spüren bekommt (vgl. Buber 1930, 153). Mit seinem dialogischen Leben möchte Buber eben nicht darauf hinaus, mit möglichst vielen Menschen zu tun zu haben, sondern mit Menschen *wirklich* zu tun zu haben. In der (Ver)antwortung auf den Nächsten, auf das, was in meiner Kompetenz liegt, besteht unsere Freiheit. Es geht darum die Verantwortung in einer freiwillig eingegangenen Beziehung, in einem Dialog zu konkretisieren – im Dialog zu unserem Nächsten, der uns über die telematische Netzstruktur der Gesellschaft nähergebracht wurde und uns somit etwas angeht. Wir konkretisieren uns selbst in der Antwort, indem wir darin aufgehen. Das heißt: sich zunächst in Selbstvergessenheit im Spiel mit dem anderen hingeben – sich hingeben im „schöpferischen Spiel der gegenseitigen Anerkennung des anderen“ (Flusser 1999, 11). Da die Antwort auf eine gestellte Frage gleichzeitig wieder eine Aufforderung darstellt, geht der Dialog im verantwortungsvollen Wechselspiel auf und „das Spielerische ist etwas Selbstvergessenes.“ (Flusser 2008, 202)

Wir antworten absichtlich. Darin liegt unsere Freiheit: eine responsive Freiheit. Diese entsteht immer erst als freier Raum, als Zwischenraum, welcher Begegnungen möglich macht, welche den freien Raum zugleich auch generieren. Im Dialog entscheiden wir uns zu antworten, treffen Entscheidungen und verantworten diese wiederum. Wir entscheiden uns durch die Kommunikation gegen den Zufall anzugehen, diesen zu beschleunigen. So liegt die Freiheit im Verneinen der objektiven Welt, der Welt der Bedingungen und der Welt des Zufalls, der Entropie (vgl. Flusser 1999, 152). Im Verwerfen des gegenwärtigen Menschseins, kommen wir zu einem Entwerfen in die Menschwerdung (vgl. Flusser 1998, 178) als ein absichtliches Werden. Dies ist ein Entwerfen zu anderen hin, ist ein Antworten auf andere. So ist „das Dasein im Entwurf [...] das Auf-sich-nehmen von Verantwortung.“ (Flusser 2008, 84) Das schafft der Mensch durch ein „Aus-sich-Hinausgehen in die zu erzeugende Information, ins Abenteuer, welche die Freiheit ausmacht.“ (Flusser 1999, 106) Dadurch, dass wir aus uns hinausgehen und informieren, machen wir aus dem Möglichen, welches im Zwischen liegt, das Unwahrscheinliche (vgl. ebd., 43).

Mit all diesen unwahrscheinlichen Möglichkeiten können wir spielen, um das Unwahrscheinliche im Dialog konkret werden zu lassen. „Im Entscheiden rafften wir die Wirklichkeit aus einer Streuung von Möglichkeiten für uns zusammen. So wird unsere projizierte Welt zur Konstruktion der Absicht gegen den Zufall.“ (Bröckling 2013, 14) In diesem Sinne sind wir für Flusser negativ entropisch. Das bedeutet im Dialog stellen wir künstlich immer neue Informationen her und speichern diese wiederum. Unvorhergesehene und unwahrscheinliche Situationen zwischen Menschen künstlich zu schaffen stellt „den Versuch [dar], gemeinsam mit anderen den Tod zu überwinden“ (Flusser 1996a, 13), die Entropie zu überwinden und die eigene, einsame Natur zu leugnen. Entgegen dem natürlichen Informationszerfall, der Desinformation, setzt der Mensch den Dialog. Im Engagement „gegen die Natur, gegen das Zerfallen der Informationen, gegen den Tod, gegen das Vergessenwerden“ (Flusser 1999, 117) spielt er absichtlich mit Informationen und mit anderen Menschen und synthetisiert so neue Informationen. Während die Natur entropisch nach dem Zu- und damit auch dem Zerfall würfelt, würfelt der Mensch negentropisch nach der Methode des Dialogs als gelenktes Würfelspiel (vgl. Flusser 1999, 98). Die Freiheit liegt in der „Absicht zum Unwahrscheinlichen“ (Flusser 1996a, 254), in der Absicht der Welt einen Sinn zu geben und mit anderen unsterblich zu werden. Denn würde man die Tendenz zum Zerfall akzeptieren, so würde man eine sinnlose Welt und ein sinnloses Leben akzeptieren. Damit ist der Dialog die *Strategie der Freiheit*, in der der redundante Zufall in Unvorhersagbares, in neue Information verwandelt wird. So wird der Mensch im Netzdialog frei für ein Spiel mit allen Menschen, in welchen immer neue Informationen hergestellt werden und immer neue Abenteuer erlebt werden können (vgl. Flusser 1999, 93). In diesem Wechselspiel werden Zug für Zug immer neue Relationen hergestellt. Die Entstehung einer Beziehung stellt einen unter vielen möglichen Zufallswürfen dar, für die sich der Mensch absichtsvoll – also frei – entscheidet. Um nicht vergessen zu werden, um nicht zu sterben, stellen wir Informationen her und die Freiheit liegt dabei darin, gegen den Tod anzugehen (vgl. Flusser 1999, 117). In der Beziehung zu anderen verwirklichen wir die Absicht, uns unsterblich zu machen. So müssen wir „die Unsterblichkeit im anderen suchen, sollen wir das Wissen vom eigenen Tod ertragen“ (Flusser 1996a, 230).

Projektion – Ausblick

Flussers Utopie einer telematischen Gesellschaft, fragt danach, was wir als Menschen wollen können. Es ist eine Anthropologie, die „eine neue Art Mensch sein zu wollen“ (Flusser XXXXa, 22) entwirft und gegen den verbrauchenden diskursiven Konsum einer

Massenmediengesellschaft angeht. In einem solchen Entwurf besteht der Reichtum des Lebens nicht im Konsum von Waren und darin im bewusstlosen Taumel des Konsums und der Masse scheinbar glücklich zu werden, sondern im wirklichen „Beisammensein mit anderen“ (ebd., 23). Gemeinsam mit anderen dem Leben einen Sinn zu geben, das können wir wollen! Es geht um einen reflexiven verantwortungsvollen Gebrauch der Medien und ist deshalb „als Alternative, um sich gegenüber den zunehmend komplexen Automatismen einer aufstrebenden Gesellschaft zu positionieren“ (Baio 2013, 241) zu lesen. So positioniert sich der Mensch nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern in ihr (inkludiert), aber gegen die Tendenzen zur verantwortungslosen Vermassung. Denn wenn man nicht mitspielt, wird man *ver-rückt*. D.h. man *rückt heraus*. Man fällt aus der Gesellschaft heraus. Eine Alternative gegen die Vermassung auf der einen Seite und gegen das Herausfallen aus der Gesellschaft auf der anderen Seite, bildet aber die Nutzung der Kommunikationsstrukturen zum Dialog und gegen den vermassenden Diskurs.

So stellt sich abschließend trotzdem die Frage, ob es in unsrer heutigen Gesellschaft möglich ist, in den direkten Dialog mit anderen zu treten. Und ob nicht gerade die von Flusser aufgezeigte Netzstruktur diesen verhindert. Schließlich scheint es doch so, dass es in unsrer vernetzten Lebenswelt nur noch auf die *Quantität* der scheinbaren Beziehungen, statt auf die *Qualität* einer echten Beziehung zum anderen ankommt. So bildet für viele Menschen die Zahl ihrer virtuellen Facebook-Freunde oder die Zahl der aktuell bestehenden Whatsapp-Kontakte, ihre Wirklichkeit ab und dadurch meinen sie, sich selbst zu konstituieren. Kommunikation, so scheint es, verläuft heute eben nicht mehr im echten Dialog, sondern in einem Aneinander-vorbei-Reden. In dialogisch verkleideten Monologen spricht der selbstbewusste Mensch doch nur noch mit sich selbst und über sich selbst, ohne sich dabei die Person mit der man kommuniziert gegenwärtig zu machen, ohne zu antworten. In Internetportalen stellt man sich selbst und seine scheinbare Identität durch das Hochladen von zahlreichen Fotos, die das angebliche Leben repräsentieren sollen, dar. Man kommuniziert, indem man sich selbst zur Schau stellt. Diese scheinbaren Dialoge dienen dazu, sich das eigene Selbst(wert)gefühl durch das Ablesen des gemachten Eindrucks zu bestätigen. Sie dienen dazu, das ins Wanken gebrachte Selbst(wert)gefühl wieder gefestigt zu bekommen. Denn auch wenn wir es durch bewusstlose Vermassung oder pathologische Identifizierung verdrängen wollen, so bekommen wir doch immer mehr das Gefühl der Bodenlosigkeit zu spüren. Wir werden gewahr, dass wir keine autonomen Subjekte einer objektiven Welt mehr sein können und benutzen die neuen Kommunikationsstrukturen und Medien schließlich, um uns über dieses Bewusstsein hinweg zu täuschen. Aber vielleicht können wir gerade durch den Verlust des Bodens dazu kommen, uns einzugestehen, dass *Erkennen* eigentlich *Verkennen* ist: „Vielleicht kommen wir darauf, dass Anerkennen das Gegenteil von Erkennen ist.“ (Flusser 2008, 85) Und versuchen uns und unseren Gegenüber

nicht mehr zwanghaft zu erkennen, sondern diese anzuerkennen. Denn gerade darin scheint doch die Aufgabe des Menschen zu liegen: Dem Leben und der Welt gemeinsam wieder einen Sinn zu geben und die Kommunikationsstrukturen der zweiten Moderne dazu zu nutzen. Sich aber nicht mit ihnen über die Haltlosigkeit hinwegzutäuschen, sondern eine verantwortungsvolle Verwendung anzustreben. Schließlich ersetzen die neuen Apparate nicht „das konkrete Gegenüber des Dialogs, aber sie ermöglichen uns im *echten* Netz-Dialog eine zweite Menschwerdung.“ (Flusser 2008, 15) Diese zweite Menschwerdung bedeutet von unserem Selbst als abstrahiertes Subjekt lassen zu können und Verantwortung im echten Dialog, im Antworten auf andere zu finden. Es geht im Sinne der Proxemik eben nicht darum mit möglichst vielen Menschen oberflächlich zu tun zu haben, sondern mit den Menschen *wirklich* zu tun zu haben – den Gegenüber anzuerkennen. Schließlich kann dazu eine weltweite Vernetzung der Kommunikationsstrukturen dienen und verantwortungsvoll gebraucht werden. Die Telematik kann mir meinen Nächsten näher bringen und somit bewirken, dass dieser mich etwas *angeht*. Nur liegt es dann schließlich in unserer Hand diese *Tele*-Technik zu nutzen, die Möglichkeiten zu ergreifen, die sie uns bietet und indem wir eine Beziehung zu dem uns Nähergebrachten eingehen, diese zu konkretisieren. Es geht um Beziehungen, die von gegenseitigem Respekt geprägt sind und um eine Gesellschaft die den Mut dazu fasst, endlich wieder Verantwortung zu übernehmen.

Literaturverzeichnis

- Baio, C. (2013): Vilém Flussers Spiel. In: Hanke, M./ Winkler, S. (Hrsg.): Vom Begriff zu Bild. Medienkultur nach Vilém Flusser. Marburg: Tectum. S. 241-260.
- Beck, U. (1997): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt/M.
- Bröckling, G (2013): Das handlungsfähige Projekt? oder: Die Frage nach der Subjekthaftigkeit des Projekts in der Menschwerdung. Zwischen Geste, Projektion und Verantwortung. In: Flusserstudies 16. Empfangen am 07.08.2014 unter <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/brocklingdas-handlungsfahige-projekt.pdf>
- Buber, M. (1923): Ich und Du. In: Buber, M. (1947): Dialogisches Leben. Zürich: Georg Müller Verlag, S. 13-128.
- Buber, M (1930): Zwiesprache. In: Buber, M. (1947): Dialogisches Leben. Zürich: Georg Müller Verlag, S. 129-186.
- Buber, M. (1933): Die Frage an den Einzelnen. In: Buber, M. (1947): Dialogisches Leben. Zürich: Georg Müller Verlag, S. 187-256
- Buber, M. (1947): Das Problem des Menschen. In: Buber, M. (1947): Dialogisches Leben. Zürich: Georg Müller Verlag, S. 315-459.
- Ernst, C. (2006): Verwurzelung vs. Bodenlosigkeit. Zur Frage nach „Struktureller Fremdheit“ bei Flusser. In: Flusserstudies 02. Empfangen am 02.08.2014 unter http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/strukturell_e-fremdheit02.pdf
- Flusser, V. (1987): Fahrender Skolast. In: Flusser Archiv (Hrsg.): Symposium über Studienbörsen. Neapel.
- Flusser, V. (1989): Von der Selbstlosigkeit. Flusserstudies 16. Empfangen am 07.08.2014 unter <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/vilemflusser->

[von-der-selbstlosigkeit.pdf](#)

- Flusser, V. (1991): Zeichen der Freiheit. In: Lischka, G. J. (Hrsg.): Zeichen der Freiheit. Bern: Benteli. S. 44-53.
- Flusser, V. (1992a): Bodenlos: Eine philosophische Autobiografie. Düsseldorf/Bensheim: Bollmann.
- Flusser, V. (1992b): Paradigmenwechsel. Steffens, A. (Hrsg.): Nach der Postmoderne. Düsseldorf und Bensheim: Bollmann.
- Flusser, V. (1993): Für eine Phänomenologie des Fernsehens. In: Ebd.: Das Lobe der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien. Bensheim/Düsseldorf: Bollmann. S. 180-200.
- Flusser, V. (1994): Brasilien oder die Suche nach einem neuen Menschen. Mannheim: Bollmann.
- Flusser, V. (1996a): Kommunikologie. In: Bollmann, S./ Flusser, E. (Hrsg.): Schriften. Band 4. Mannheim: Bollmann.
- Flusser, V. (1996b): Nächstenliebe im elektronischen Zeitalter. In: Telepolis. Empfangen am 08.08.2014 unter <http://www.heise.de/tp/artikel/2/2030/1.html>
- Flusser, V. (1997): Einiges über unnütz baumelnde Arme und das zwischenmenschliche Beziehungsfeld. In: Telepolis 19.04.1997. Empfangen am 06.08.2014 unter <http://www.heise.de/tp/artikel/2/2124/1.html>
- Flusser, V. (1998): Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Frankfurt am Main: Fischer. Flusser, V. (1999): Ins Universum der technischen Bilder. Göttingen: European Photography.
- Flusser, V. (2008): Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesung. In: Wagnermaier, S./ Zielinski, S. (Hrsg.): Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesung. Frankfurt am Main: Fischer.
- Flusser, V. (XXXXa): Was man wollen kann. In: Flusser Archiv.
- Guldin, R. (2005): Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flussers Werk. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Guldin, R. (2009): Bilder von Texten: Zur terminologischen Genealogie von Vilém Flussers Technobild. In: Hanke, M./ Fahle, O./ Ziemann, A. (Hrsg.): Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers. Berlin: Parerga. S. 141-160.
- Hanke, M. (2013): Nachgeschichte, Postmoderne und Telematik. In: Hanke, M./ Winkler, S. (Hrsg.): Vom Begriff zu Bild. Medienkultur nach Vilém Flusser. Marburg: Tectum. S. 103- 133.
- Joisten, K. (2003): Philosophie der Heimat - Heimat der Philosophie. Berlin: Akademie Verlag.
- Kurbacher, F. A. (2005): Die Freiheit des Fremden. Reflexionen zur Halt- und Bodenlosigkeit. Eine Skizze. In: Flusserstudies 16. Empfangen am 06.08.2014 unter <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/kurbacherdie-freiheit-des-fremden.pdf>
- Ströhl, A. (2013): Zur dialogischen Entwicklungsmöglichkeit von Kultur. In: Hanke, M./ Winkler, S. (Hrsg.): Vom Begriff zu Bild. Medienkultur nach Vilém Flusser. Marburg: Tectum. S. 43-58.
- Žižek, S. (1999): Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.