

Benjamin Sprick

## Zorn und Heiterkeit –

Figuren des Abschieds in der aktuellen Philosophie

*Interdisziplinäre Ringvorlesung »Farewell – A Million Ways to Say Goodbye«, HfMT Hamburg, 03.06.2021*

»Es stimmt«, so der französische Philosoph Gilles Deleuze im Vorwort zu seinem 1990 veröffentlichten Buch *Pourparlers* (zu dt. *Unterhandlungen*):

dass sich die Philosophie nicht von einem Zorn gegen ihr Zeitalter trennen läßt [*colère contre l'époque*], aber auch nicht von der Heiterkeit [*sérénité*], die sie uns verleiht. Die Philosophie ist keine Macht. Religion, Staat, Kapitalismus, Wissenschaft, Recht, öffentliche Meinung und Fernsehen sind Mächte, aber nicht die Philosophie. Die Philosophie kennt große innere Schlachten [*batailles intérieures*] (Idealismus gegen Realismus etc.), doch das sind Schlachten, um zu lachen. Da die Philosophie keine Macht ist, kann sie auch nicht in eine Schlacht [*guerre sans bataille*] mit den Mächten eintreten, sie führt stattdessen einen Krieg ohne Schlacht gegen sie, eine Guerilla. Und sie kann nicht mit den Mächten sprechen, sie hat ihnen nichts zu sagen, nichts mitzuteilen, sie führt nur Unterhandlungen. Da die Mächte sich jedoch nicht damit begnügen, äußerlich zu bleiben, sondern in jeden von uns hineinreichen, findet sich jeder von uns ständig in Unterhandlungen und einer Guerilla mit sich selbst [*guérilla avec lui-même*], dank der Philosophie.<sup>1</sup>

In Deleuzes Ausführungen, in denen sowohl die französische Tradition der *Résistance* als auch der Geist des Pariser *Mai 68* nachhallen, lassen sich gleich mehrere Figuren des philosophischen Abschieds ausmachen, wie sie für den von Deleuze vertretenen Poststrukturalismus charakteristisch sind. Zum einen das Postulat einer machtlosen Philosophie, die den von Karl Marx formulierten Anspruch, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern auch zu verändern, offensichtlich aufgekündigt hat.<sup>2</sup> Zum anderen die deutliche Absage an Paradigmen »kommunikativer Rationalität«, wie sie beispielsweise Jürgen Habermas in den philosophischen Diskurs der 1980er Jahre einführte.<sup>3</sup> Und schließlich die Auflösung einer Unterscheidung von philosophischem Subjekt und seinem Gegenstand – in diesem Fall ist es die Macht – die mit einer zornig-heiteren Form der philosophischen Selbsttherapie verbunden ist, einer »Guerilla mit uns selbst«. Das »mit« ist hier sehr wichtig. Deleuze sagt nicht »gegen uns selbst«, es handelt sich nicht um einen Krieg, sondern um einen Kampf, um ein *Ringem* mit der Macht.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972–1990*, Paris: L'Éditions de Minuit 1990, S. 7 [Übersetzung B. Sprick].

<sup>2</sup> Vgl. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke* (MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956ff.: Dietz, Band 3, S. 535.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Auch wenn Deleuzes kämpferische Rhetorik heute, in Zeiten von ›Achtsamkeit‹ und ›Care-Ethik‹ zunächst anachronistisch anmuten mag – in ihrem Kern, ihrer zentralen Aussage hat sie nichts an Aktualität eingebüßt. Selbstverständlich gilt das nicht ohne weiteres, nicht ohne Einschub jedenfalls oder ohne Umwege, denen nachzugehen als lohnenswert erscheint. Gerade während der Corona-Pandemie ließ sich der Eindruck kaum vermeiden, dass es zwischen ›Philosophie‹ und ›Politik‹ – zumindest in Deutschland – zu einer einvernehmlichen Trennung gekommen war, und man sich nicht mehr wirklich viel zu sagen hatte. Erkennbare Impulse, die Stimme der philosophischen Reflexion in die abendfüllenden Debatten im Berliner Kanzler\*innenamt mitaufzunehmen blieben aus. Und auch wenn sich auf der Ebene verschiedener *Blogs*, *Podcasts* und sonstiger *Online*-Formate eine bunte Vielfalt philosophischer Ausdeutungen der Krise artikuliert – ganz im Sinne von Deleuzes ›Unterhandlungen‹ – waren repräsentative Veröffentlichungen zum Thema eher die Seltenheit.

Ausnahmen bestätigen hier wie immer die Regel. Die *Theorie praktischer Vernunft* des ehemaligen Kulturstatsministers Julian Nida-Rümelin etwa, lässt sich durchaus, über Umwege, mit moralischen Entscheidungsproblemen der Pandemiepolitik kurzschließen.<sup>4</sup> Auch Richard David Precht gelang es immer wieder, mit prägnanten Analysen durch die Oberfläche von Talkshow-Formaten wie ›Markus Lanz‹ durchzustoßen, wohinter sein Buch *Von der Pflicht. Eine Betrachtung* allerdings weit zurückfällt.<sup>5</sup> Markus Gabriel denkt – wie immer allumfassend – über *Moralischen Fortschritt in dunklen Zeiten* und *universale Werte im 21. Jahrhundert* nach.<sup>6</sup> Und Alexander Garcia Düttmann stimmt ein sehr lesenswertes *Lob der Jugend* an, die während der Corona-Pandemie so sträflich vernachlässigt wurde.<sup>7</sup> Auch Eva von Redeckers Buch *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen* versucht, auf die von Deleuze adressierten politischen Herausforderungen der Zukunft zu antworten, ohne dabei allerdings – weil wahrscheinlich bereits vor ihrem Einsetzen konzipiert – auf die Pandemie und ihre Folgen genauer einzugehen.<sup>8</sup> Das einzige Buch, das ebenso tiefgreifend, wie schnell auf die Krise reagierte und vor allem ihre ökonomischen Konsequenzen analysierte kam bezeichnender Weise nicht von einer Philosoph\*in, sondern von einem Literaturwissenschaftler: Joseph Vogls Studie *Kapital und*

---

<sup>4</sup> Julian Nida-Rümelin, *Eine Theorie praktischer Vernunft*, Berlin: De Gruyter 2020.

<sup>5</sup> Richard David Precht, *Von der Pflicht. Eine Betrachtung*, München: Goldmann 2021.

<sup>6</sup> Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Ullstein 2020.

<sup>7</sup> Alexander Garcia Düttmann, *Lob der Jugend*, Berlin: Diaphanes 2021.

<sup>8</sup> Eva von Redecker, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt am Main: Fischer 2021.

*Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart.*<sup>9</sup> Ich werde später etwas ausführlicher auf dieses Buch eingehen.

Auch wenn diese Auflistung von Buchtiteln eine gewisse Themenvielfalt suggeriert, ist die publizistische Ausbeute bei einer derart breit aufgestellten akademischen Disziplin wie der Philosophie eher überschaubar. Ihre meisten Vertreter\*innen hüllten und hüllen sich auch in dieser politischen Debatte – wie so häufig – in bedeutungsvolles Schweigen, um weiter ihren regulären Forschungen nachzugehen. Folgen sie darin Deleuzes Postulat, dass die Philosophie den Mächten nichts (mehr) zu sagen hat? Oder macht sich hierin die von ihm bezeichnete, spezifische Form der Machtlosigkeit der Philosophie bemerkbar? Ist es inzwischen zu riskant, auf die um sich greifenden Meinungsmärkten mit einer klaren Position vorzupreschen, die missverstanden und zum Gegenstand eines unangenehmen *shit storm* gemacht werden könnte? Derartige Fragen bildeten für mich den Ausgangspunkt, um über »Figuren des Abschieds in der aktuellen Philosophie« nachzudenken. Ich werde dabei in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich die Figur des Abschieds zeitphilosophisch kontextualisieren (1). In einem zweiten Schritt werde ich sie auf die aktuelle Situation beziehen, insbesondere auf die Digitalisierung und ihre Folgen für die künstlerische Praxis (2). In einem dritten Schritt wird es mir schließlich darum gehen, von der Figur des Abschieds ausgehend gewisse Zukunftsperspektiven zu skizzieren, die mehr oder weniger spekulativ gehalten sind (3).

### *I. Abschied als zeitphilosophische Figur*

Einer These Henri Bergsons zufolge, die er in seinem 1896 erschienenen Buch *Materie und Gedächtnis* ausgeführt hat, handelt es sich bei der Vorstellung einer Gegenwart, die im Sinne eines »Hier und jetzt« sich selbst präsent ist, um eine ebenso verbreitete, wie in die Irre führende Illusion. »Man definiert willkürlich«, so Bergson in *Materie und Gedächtnis*,

die Gegenwart als *das, was ist*, während sie einfach nur *das* ist, *was geschieht*. Nichts *ist* so wenig wie der gegenwärtige Augenblick, wenn man darunter jene unteilbare Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft versteht. Wenn wir uns diese Gegenwart als *sein werdend* denken, ist sie noch nicht; und wenn wir sie als *seiend* denken ist sie schon vergangen [...]. Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfassbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.<sup>10</sup>

Das Gegenwärtige war also Bergson zufolge in jedem Augenblick immer schon, indem es unfassbar schnell voranschreitet. Von der Vergangenheit hingegen kann man nicht sagen, dass sie

---

<sup>9</sup> Joseph Vogl, *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München: Beck 2021.

<sup>10</sup> Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Ein Versuch über die Beziehung von Körper und Geist*, Hamburg 1991: Meiner, S. 145.

war. Sie insistiert vielmehr, »sie besteht, sie ist«, weil sie zusammen mit jeder aktuellen oder neuen Gegenwart koexistiert.<sup>11</sup> Auf Antrieb kündigt sich hier eine Verwirrung verschiedener Zeitebenen an, die bereits in der alltäglichsten Erfahrung eine Ansammlung von Abschieden installiert. Eine Trennung und Loslösung gegebener ›Augenblicke‹, die sich mit ihrer ›Gebung‹ auch schon wieder entzogen haben.

Die Gegenwart, so der französische Philosoph Jean-Luc Nancy in seinem neuesten Buch *Die fragile Haut der Welt*, »entfernt« sich permanent »von sich«, indem sie sich selbst verabschiedet:

›Jetzt‹, französisch *maintenant*, das ist das In-der-Hand-halten, die Zeit, zu halten und in Gang zu setzen. Das ist keine Aneignung, es ist eine bloße Haltung, ein Halten: ein Anhalten, Standhalten und Zucken. Die Gegenwart ist die Statthalterin einer Präsenz, die (als Haltbares, Substantielles) nie stattfand; was sie in Gang setzt, ist der Gang selbst, das Unhaltbare; es hat weder Ort noch Zeit, es zittert, zieht sich zusammen, verwirrt sich, springt auf.<sup>12</sup>

In dieser, für Nancys philosophischen Stil typischen, weil dekonstruktiven ›Vertonung‹ des von Bergson eingeführten Zeitproblems, klingt an, dass die Figur des Abschieds – auch in zeitphilosophischer Hinsicht – mit der Aufgabe einer gewissen Handlungsmacht verbunden ist, mit dem Verlust von Kontrolle. Die Zeit entgleitet uns, sie rutscht uns als Gegenwart durch die Finger, um sich in immer neuen und nicht vorhersehbaren Konstellationen zu re-formieren. Bezeichnender Weise kennt der Abschied, wie Ina Schmidt in ihrer *Philosophie des Abschieds* unterstreicht, nur ein einziges transitives Verb und zwar das des ›Nehmens‹. Wir *nehmen* Abschied, wie geben ihn nicht, wir tun ihn nicht, wir verlieren ihn auch nicht und wir gehen ihn nicht, wie wir etwa ›nach Hause‹ gehen. »Und diese Fügung«, so Schmidt »zeigt, dass wir darunter einen Akt, eine Handlung verstehen, die nicht dasselbe meint, wie einen Verlust zu erleiden oder eine Trennung zu ertragen.«<sup>13</sup> Indem wir Abschied *nehmen*, ergreifen wir also die Zeit, um sie zugleich in paradoxer Weise aus der Hand *zu geben*. Jeder Abschied ist dementsprechend immer auch mit der paradoxen Öffnung auf Neues und Unbekanntes verbunden, die jeder Nostalgie eines »Weiter so!« die Gefolgschaft verweigern muss.

Aktuell hat eine solche Bestimmung des Abschieds als nehmendes Loslassen der Zeit, eine neue Form der Relevanz angenommen. Angesichts zur Regel gewordener Ausnahmezustände und aneinandergereihter Krisen besteht die spürbare Neigung, die Gegenwart als von einer sicheren Ver-

---

<sup>11</sup> Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen übersetzt von Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 114.

<sup>12</sup> Jean-Luc Nancy, »Hier und Jetzt«, in: Ders., *Die fragile Haut der Welt*, aus dem Französischen übersetzt von Esther von der Osten, Berlin: Diaphanes 2021, S. 91–102, hier: S. 92.

<sup>13</sup> Ina Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg: Edition Körber 2019, S. 29.

gangenheit und einer eröffnenden Zukunft abgekoppelt zu betrachten. Gerade diese Wahrnehmung der Gegenwart als einer abgekoppelten, die sich von Vergangenheit und Zukunft verabschiedet hat führt in paradoxer Weise in eine reine Gegenwärtigkeit, die ihre Spannungen nicht mehr in anderen Zeitdimensionen dilatieren kann. Ein Gefühl des aufgeregten Stillstands macht sich breit, das zu einer Flucht in dasjenige führen kann, was manche einen »Präsentismus«<sup>14</sup> nennen, d.h. die ausschließliche Fixierung auf das Geschehen der Gegenwart, ein trotziges Genießen der Jetztzeit.<sup>15</sup>

Die italienische Philosophin Donatella Di Cesare fasst diesen Zustand wie folgt zusammen:

Der Anbruch des dritten Jahrtausends ist von einer gewaltigen Schwierigkeit gekennzeichnet, sich die Zukunft vorzustellen. Man befürchtet das Schlimmste. Es gibt keine Erwartungen im Hinblick auf das Zukünftige, keine Öffnung auf es hin. Die Zukunft erscheint verschlossen und bestenfalls dazu bestimmt, die Vergangenheit zu reproduzieren und sie in einer Gegenwart zu wiederholen, die die Züge einer vorzeitigen Zukunft trägt.<sup>16</sup>

In ihrem neuesten Buch *Von der politischen Berufung der Philosophie* wird Di Cesare, die eine in Italien gängige, in ihrer Stilistik spürbar von der Philosophie Martin Heideggers beeinflusste Position radikaler Kapitalismuskritik vertritt, noch etwas deutlicher. Sie umschreibt dort die Grundzüge einer vollständig globalisierten, kapitalistischen Welt in düster-dystopischen Worten:

Die Flüsse des globalen Netzwerkes beschreiben die immer gleichen Umlaufbahnen und folgen einer Wiederholungsbewegung, die in sich identisch bleibt. Nicht, dass es an chaotischen Spiralen und aufwühlenden Strudeln fehlen würde – aber sie stören den konstanten Rhythmus jener absoluten Flüsse nicht, die unerschütterlich geschlossen und insgeheim beweglich bleiben. Schnelligkeit wird zum Stillstand, Beschleunigung endet in Trägheit, wie auf einem Laufband, auf dem man stets weiter vorwärts rennt, um nicht zurückzubleiben. Alles ändert sich – aber im Grunde ändert sich nichts wirklich. Trägverharrende Veränderung ist das Signum des synchronisierten Globus.<sup>17</sup>

Bei Di Cesare scheint sich ein berechtigter Zorn über den Zustand einer aus den Fugen geratenen und globalisierten Weltzeit Bahn zu brechen. Für die von Deleuze angemahnte »Heiterkeit« bleibt

---

<sup>14</sup> »Dieser Begriff hat eine theoretische Bedeutung (dass ausschließlich Gegenwärtiges existiert) und eine praktische (>beschäftigen wir uns nur mit der Gegenwart, alles andere liegt nicht in unserer Macht<). Jean-Luc Nancy, »Ein Kommen ohne Vergangenheit oder Zukunft«, in: *Die fragile Haut der Welt*, S. 17–35, hier: S. 17.

<sup>15</sup> Hans-Ulrich Gumbrecht etwa, schreibt in seinem Buch *Unsere breite Gegenwart*: »Wir leben in dieser breiten Gegenwart der Simultaneitäten – und sind dort wohl eine jener Vergangenheiten, die von der breiten Gegenwart gar nicht mehr abgestoßen zu werden brauchen.« Hans-Ulrich Gumbrecht, *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

<sup>16</sup> Donatella Di Cesare, *Souveränes Virus? Die Atemnot des Kapitalismus*, Konstanz: Konstanz University Press 2020, S. 17.

<sup>17</sup> Donatella Di Cesare, *Von der politischen Berufung der Philosophie*, aus dem Italienischen übersetzt von Daniel Creutz, Berlin: Matthes und Seitz 2020, S. 7f.

dabei wenig Spielraum übrig. Denn »jedwede kritische Instanz«, erneut Di Cesare, erweist sich inzwischen, Zitat, »als überflüssig. Man stellt Analysen über die globale Situation an. Mehr aber auch nicht. Zum ersten Mal scheint die Philosophie vom Axiom der Aktualität überrollt zu werden.«<sup>18</sup>

Bei Positionen wie derjenigen di Cesares handelt es sich um Formen, um die Geschichte als einen, mehr oder minder kontinuierlichen Prozess zu trauern und sich von der Utopie zu verabschieden, dass es mit der Menschheit ein gutes Ende nehmen wird.<sup>19</sup> So verständlich diese Trauer ist, so notwendig der Abschied genommen werden muss, Abschiedsfiguren eines »Nie wieder« oder »immer schon« laufen stets Gefahr, sich in die gleichen Zirkularitäten zu verstricken, gegen die sie anargumentieren wollen. Wenn nichts mehr gut werden kann und alles verloren ist, dann wird die gegenwärtige Erfahrung zum Maß einer Zukunft gemacht, die nicht eintreten kann.<sup>20</sup> Die Zukunft selbst wird dann zu einer Gegenwart, die (aufgrund von Erwartungen, Ängsten, Berechnungen) als gewiss oder möglich vergegenwärtigt wird. Letztlich wird also nicht die Gegenwart verabschiedet, sondern die Zukunft als das Zukommende und unmöglich-Undenkbare.

»Das Neue, das Interessante«, so ließe sich mit einer Passage aus Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Buch *Was ist Philosophie?* dem Präsentismus entgegen, bleibt – selbst in Zeiten eines globalisierten Kapitalismus – »das Aktuelle«.<sup>21</sup>

Nicht das, was wir sind, vielmehr das, was wir werden, was wir dabei sind zu werden, das heißt das Andere, unser Anders-Werden ist das Aktuelle. Das Gegenwärtige dagegen ist das, was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind.<sup>22</sup>

Deleuze und Guattari zufolge müssen wir also nicht nur die Vergangenheit vom Gegenwärtigen unterscheiden, sondern vor allem auch das Gegenwärtige vom Aktuellen. Das heißt ausdrücklich nicht, dass das Aktuelle die – womöglich – utopische Vorahnung einer historischen Zukunft

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 8.

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy, »Ein Kommen ohne Vergangenheit und Zukunft«, in: Ders., *Die fragile Haut der Welt*, Berlin: Diaphanes, S. 17.

<sup>20</sup> »Es geht nicht darum, sich in der Gegenwart einzunisten. Ihre Gabe ist keine feste, keine feststehende Gabe. Vielleicht entzieht sie sich mit ihrer Gebung, so wie das Präsent seinem Wesen nach sich entzieht im Kommen seiner eigenen Sukzession. Indem sie sich folgt, geht sie vorbei, und im Vorübergehen eröffnet sie sich, um wieder zu folgen. Sie kommt, indem sie sich verliert, empfängt sich als das, was nicht antizipiert werden kann, weil es kommt. Mit einem Wort, es ist keine Zukunft. [...] Das Kommende [*l'à-venir*] wäre hingegen die Präsenz der Präsenz, das, was noch nicht stattgefunden hat und deshalb nicht ist [...] Es entspricht also nicht dem Möglichen – oder Unmöglichen: es ist nicht, und nicht seiend setzt es uns einer Abwesenheit aus, deren flüchtige Gegenwart uns nur die Annäherung und das Geschehen vermitteln.« Nancy, »Ein Kommen ohne Vergangenheit und Zukunft«, S. 18f.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen übersetzt von Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 130.

<sup>22</sup> Ebd.

unserer Geschichte sei. Es ist vielmehr, noch einmal Deleuze-Guattari: »das Jetzt unseres Werdens.«<sup>23</sup>

Die Figur des Abschieds zeigt sich in zeitphilosophischer Hinsicht als aktives Loslassen der Gegenwart, das sowohl auf die Vergangenheit, als auch auf die Zukunft hin geöffnet ist. Ein derartiges Verständnis könnte als eine Art von Therapie gegen »präsentistische«, das heißt in einer als perspektivlos begriffenen Gegenwart verharrende Kulturpessimismen eingesetzt werden.

## *II. Aktualität des Abschieds: Digitalisierung, Plattformkapitalismus*

Ich komme zu meinem zweiten Punkt. Wirft man zusammen mit Deleuze und Guattari die Frage nach dem Neuen und Aktuellen auf, das zugleich mit einer Figur des Abschieds von präsentistischen, das heißt gegenwartsfixierten Phantasmen verbunden ist, dann drängen sich heute, in der aktuellen Situation zuallererst Phänomene auf, die sich unter dem Namen der »Digitalisierung« versammeln. Kein anderer Begriff ist so eindeutig mit der Assoziation eines ebenso notwendigen, wie unumgänglichen Fortschritts verbunden, der mit einer Verabschiedung von unzeitgemäßen und veralteten Gewohnheiten einhergehen soll. Gerade in »Zeiten von Corona« wurde das besonders deutlich: Digitalisierung wurde hier ebenso zum neoliberalen Kampfbegriff geschärft, wie er als Zusammenfassung techno-ökonomischer Verschiebungen dienen sollte. Vor allem aber betraf er vor allem auch eine bestimmte Form betriebserhaltender »Notlösung«, die nun in verschiedensten Bereichen – auch in Bildungseinrichtungen – zur Regel gemacht werden soll.

Der Begriff der »Digitalisierung« ist in seinem Bedeutungsspektrum schillernd und nebulös zugleich. Er bevölkert die TV-Debatten ebenso, wie er im Zentrum von Wahlprogrammen steht und als Gegenstand politischer »ThinkTanks« fungiert. Manchmal wird er aber auch einfach nur für all das verwendet, was als »neu« und erstrebenswert erscheint. Wie die Germanistin Simone Loleit in einer sehr lesenswerten etymologischen Studie zum Begriff des Digitalen unterstreicht, führt eine:

euphorisch-inflationäre Verwendung von »digital« [...] zur Bedeutungsverunklarung des Begriffs; das technische Denotat »zählend, ziffernmäßig« wird verdrängt durch das ideologische Konnotat »neu« mit beliebiger Interpretationsmöglichkeit.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> »Zu regelrechten Katachresen führt«, so Loleit, »wörtlich gelesen, die Kombination von digital mit Schlüsselworten des abendländischen Diskurses: »digital revolution«, »digital light«, »digital determinism«, »the digital metamorphosis of the arts and letters«. Der Begriff digital wird hierbei zu einer Worthülse, die, obwohl grammatikalisch selbst attributiv, die Eigenschaften der angehängten ausdrucksstarken Substantive förmlich aufsaugt.« Ebd.

Im Sinne seiner ideologischen Verkürzung ist der Begriff des Digitalen wie kein anderer mit der Forderung verbunden, sich von Veraltetem zu verabschieden und sich auf die Realität einer digitalisierten Zukunft hin zu öffnen. In anderen Worten: Wer nicht digitalisieren will, ist ›out‹ und hat – nicht zuletzt im politischen Diskurs – angeblich den Anschluss an die Realität verloren. Er gilt als ewig Gestriger, der nicht bereit ist, mit der Zeit zu gehen.

Eine Lektüre der neuesten Veröffentlichung des Literaturwissenschaftlers Joseph Vogl – *Kapital und Ressentiment*, ich erwähnte sie bereits –, könnte dieser allgemeinen Euphorie allerdings einen Dämpfer verleihen. Denn, ohne die Stimmung hier unnötig vermiesen zu wollen – die techno-ökonomischen Veränderungen, die mit dem Prozess der Digitalisierung verbunden sind, gleichen eher einem Horrorfilm, als dass sie die Perspektive einer besseren und gerechteren Weltgesellschaft eröffnen würden. Wie Vogl in einer von ihm selbst als »Artistik des Schwarzmalens« bezeichneten, spürbar von der literarischen Prosa Franz Kafkas oder Robert Musils geprägten Methodik deutlich macht, hinterlässt die sich auf dem Wege der Digitalisierung ausbreitende Netzwerkökonomie in der politischen Wirklichkeit eine Spur der Verwüstung, die ihresgleichen sucht.<sup>25</sup> Sie reicht von einer immer ausgreifenderen Herrschaft der Finanzmärkte, über die hegemonale Macht von ›Plattformunternehmen‹ bis hin zu volatilen, das heißt flüchtigen Meinungsmärkten, die einen strukturellen Populismus begünstigen. Die Digitalisierung geht zudem mit dem Entstehen einer wirtschaftlichen Handlungsmacht einher, die, Vogl zufolge, »über nationale Grenzen hinweg in die Entscheidungsprozesse von Regierungen, Gesellschaften und Volkswirtschaften interveniert«.<sup>26</sup> Der *Brexit* beispielsweise wurde durch eine geschickt durchgeführte Kampagne auf *Facebook* überhaupt erst möglich gemacht. »Im Zusammenhang von Netzwerkarchitekturen, Plattformindustrie und Digitalfirmen« sei, so Vogl, »die Steuerung von Gesellschaften und die Beherrschung öffentlicher Sphären selbst zu einem unternehmerischen Projekt« geworden.<sup>27</sup> Die Internetkonzerne und Plattformunternehmen greifen also nicht nur nach dem ökonomischen Erfolg allein. Sie greifen auch nach der politischen Macht, um dadurch weitere gewinnträchtige Märkte zu erschließen.

Mit Vogl lässt sich konstatieren, dass sich das, was man heute ›Digitalisierung‹ nennt, nicht allein, wie gewöhnlich, durch die Umwandlung analoger Werte in digitale Formate und durch die Ausbreitung solcher Technologien in alle möglichen politischen, ökonomischen und sozialen Bereiche charakterisieren lässt. Die Digitalisierung ist vielmehr Medium einer »effektive[n] Fusion von Finanz- und Informationsökonomie, die die Hegemonie des Finanzmarktkapitalismus«, seine

---

<sup>25</sup> Joseph Vogl, »Ich versuche mich in der Artistik des Schwarzmalens«, Interview mit Dieter Schnaas in der *Wirtschaftswoche*, 17.03.2021.

<sup>26</sup> Vogl, *Kapital und Ressentiment*, S. 7.

<sup>27</sup> Ebd.

Alleinherrschaft möglich macht.<sup>28</sup> Anders gesagt: Die Digital- und die Finanzwirtschaft sind aus dem gleichen Holz geschnitzt, sie gehen fließend ineinander über.<sup>29</sup> Durch den Gebrauch digitaler Medien werden wir daher – in den meisten Fällen – an ein gigantisches Netzwerk kapitalistischer Wertschöpfung angeschlossen, um es dadurch in seiner Wirkungsmacht zu verstärken.

Dementsprechend gewaltig ist der Einfluss digitaler Technologien auf die ästhetische Alltagswelt. Digitale Medien umgeben uns und dringen bis tief in die Mikrologie unserer Wahrnehmung ein, um dort eine ihnen spezifische *aisthesis* einzurichten. Zudem arbeiten wir alle auf dem digitalen Markt als ›User\*innen‹ – mehr oder weniger freiwillig und größtenteils unentgeltlich – daran mit, die in Umlauf gebrachten Formate besser, wirksamer und ökonomisch tragfähiger zu machen. Eine digitalisierte Weltgesellschaft zeichnet sich ab, in der das Leben der Menschen an eine, den Globus umgreifende Netzwerkökonomie angeschlossen ist, die ihre Wirksamkeit, auch dank rasanter Entwicklungen im Bereich der Informationstechnologie, immer engmaschiger ausrichten kann.

Digitale Medien und digitale Technologien sind dementsprechend durchaus mit einer gewissen Vorsicht zu genießen. In Bezug auf Fragen der allgemeinen Reichtumsverteilung und Aspekte sozialer Ungerechtigkeit sind sie toxisch kontaminiert. Diskurse von ›Nachhaltigkeit‹ und Klimawandel müssten daher auf die Sphäre digitaler Bild- und Zeichenregime ausgeweitet werden, um auf semiotische Flurschäden und zeichenpolitische Durchseuchungen im *WorldWideWeb* zu antworten. Einer derartigen ›Ökologie des Digitalen‹ werden jedoch erhebliche juristische Hürden in den Weg gestellt. Denn während insbesondere die ›sozialen‹ Netzwerke für die durch sie in Umlauf gebrachten Inhalte nicht oder nur bedingt haftbar gemacht werden können, unterliegen die digitalen Formate einem strengen rechtlichen Reglement. Es ist beispielsweise nicht möglich, die bildästhetische Anordnung einer ZOOM-Konferenz abzuändern, während die durch sie ventilierten Inhalte beliebig variiert werden können.

Nun möchte ich die Rolle des warnenden Kulturkritikers möglichst schnell wieder loswerden – zumindest zeitweilig – und darauf hinweisen, dass es auch positive Aspekte der Digitalisierung zu registrieren gibt, insbesondere auch im musikalisch-künstlerischen Bereich. Eine »Kultur der Digitalität«<sup>30</sup> zeigt sich hier an vielen Stellen als innovative Kraft, die neue Gruppenkonstellationen und Möglichkeiten ästhetischer Teilhabe schafft, zum Beispiel durch das umfassende ›Teilen‹ instrumentaltechnischen Wissens auf *Instagram*. Auch auf dem Gebiet der Audiotechnik ist die technologische Entwicklung atemberaubend. Es gibt immer leistungsfähigere und vor allem auch

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. Philipp Staab, *Digitaler Kapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2020, S. 97ff.

<sup>30</sup> Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.

immer erschwinglichere und gut zu bedienende ›Tools und Devices‹, die insbesondere während der Corona-Pandemie die Arbeit im musikalischen Home-Studio produktiver machten. Darüber hinaus lässt die Möglichkeit globaler Vernetzung eine neue Form interkultureller Verständigung entstehen, die im Bereich der Musikpädagogik weiterführend ist. Durch digitale Medien wird zudem die Archivierung von musikalischem Wissen in einer Weise möglich gemacht, die eine ungeheure Bibliothek musikalischer Daten, mit der neue Forschungszusammenhänge entstehen könnten, greifbar werden lässt. Und *last but not least* zeigen sich insbesondere in den Multi-Media Künsten ebenso innovative wie subversive Tendenzen, die mit Versuchen einhergehen, das globale Datenkonzert durch die Einführung von ›glitches‹ und umformatierten Mediengefügen zu unterbrechen und zu stören.

In dieser Spannung aus Zerstörung und Produktivität kündigt sich etwas an, das Walter Benjamin im Zusammenhang seines Aufsatzes *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* als »dialektisches Bild« bezeichnet hat.<sup>31</sup> Auf der einen Seite verfällt die »Aura« einer real-gesättigten individuellen Erfahrung der Welt, die die Züge eines digitalen Verwertungszusammenhangs annimmt. Auf der anderen Seite entstehen neue Möglichkeiten der Partizipation und Teilhabe an künstlerischen Wissenszusammenhängen, die in politischer Hinsicht zukunftsweisend sind, weil sie sich breiteren Gesellschaftsschichten öffnen.<sup>32</sup> Diese Spannung auszuhalten und sie – auch künstlerisch-musikalisch – produktiv zu machen, stellt eine große Herausforderung dar. Die Voraussetzung hierfür bestünde allerdings darin, sich von kohärenten und zielstrebig zu realisierenden Zukunftsvisionen zu verabschieden.

Was heißt das konkret, auch mit Blick auf die Arbeit an Musikhochschulen? Die Situation ist aktuell ebenso unübersichtlich, wie deutungs offen. Der klassische Musikbetrieb befindet sich in einer angespannten Situation, die die Studierenden der HfMT verunsichert. Das Ausbleiben von Live-Konzerten und die Schwierigkeit, eine musikpädagogische Praxis aufrechtzuerhalten, stellt den Beruf der Berufsmusiker\*in in Frage. Eine digitale Interpretationspraxis erweist sich aktuell oftmals als einzige Möglichkeit, überhaupt noch an einem sich zunehmend virtualisierenden Konzertbetrieb zu partizipieren. Auch wenn eine erfolgreiche ›Impfkampagne‹ ein mehr oder weniger geregeltes Musikleben zeitnah wieder möglich machen sollte. Die Frage nach dessen grundlegender Umstrukturierung steht dennoch im Raum. Sie wird durch eine Fülle digitaler Alternativkonzepte aufgeworfen und forciert, die mit den bisher gewohnten Formen musikalischer und musikpädagogischer Praxis in Konkurrenz treten. Es ist durchaus möglich, dass die

---

<sup>31</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 41.

<sup>32</sup> Ebd., S. 32.

Akteur\*innen der Kreativwirtschaft, zu denen auch Berufsmusiker\*innen und solche, die es werden wollen gehören, während der Krise an innovativen Formaten mitgearbeitet haben, die ihre eigene berufliche Existenz in Zukunft überflüssig machen könnten.

Wo Bildregime sich ausweiten, der schnelle Zugriff auf musikalischen Genuss und Kontext schaffende Information immer unkomplizierter wird, erscheinen raumzeitlich festgelegte Konzertformate als in die Defensive gedrängt. Andererseits entstehen viele neue Kontexte, in denen klassische Musik auch auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene in soziale Zusammenhänge einsickern kann. Momentan ist die Stimmung eher positiv, es macht sich Erleichterung über wiedererlangte Möglichkeiten und Handlungsspielräume breit. Wie lange die Euphorie halten wird und wie schnell sie in eine ökonomische Pragmatik »hybrider«, das heißt gemischter Formate transformiert werden wird, bleibt abzuwarten. In jedem Fall verlangt die aktuelle Situation im musikalisch-künstlerischen Bereich nach einer Strategie, was sich mit der von Deleuze angeführten »Guerilla mit uns selbst« in Beziehung setzen lässt.

Die Verführungskraft digitaler Medien liegt unter anderem darin begründet, dass sie Arbeitsabläufe einfacher, weniger zeitintensiv und direkter durchführbar macht. Bedauerlicher Weise betrifft das auch die Arbeit ästhetischer Wahrnehmung und Einbildungskraft, die bei zu hohem digitalen Konsum gewisse Symptome der Degeneration ausprägen kann. Wer kennt nicht das angenehm seichte Plätschern das mit einem entspannten *Surfen* im »Netz« verbunden ist, durch das man sich mit wenigen Klicks hier und da ein wenig unterhaltsame Information verschaffen kann. Die analoge Wahrnehmung jedoch, die sich in komplexeren, anstrengenderen und manchmal auch langwierigen Prozessen bewegt, muss immer auch wieder zurückerobert werden. Bestimmte Klangvorstellungen beispielsweise, leiden spürbar durch zu lange anhaltenden »Online-Unterricht«. Auch die für Probenarbeit wichtige soziale Interaktionsfähigkeit fällt nicht vom Himmel. Sie muss selbst immer wieder geübt und gemeinsam experimentell erschlossen werden. Diesen Umstand sowohl musikalisch-praktisch, wie medienphilosophisch zu reflektieren und in eine Art von philosophisch durchdrungener Selbstwahrnehmung einzusteigen, könnte eine ebenso wichtige, wie auch aufregende Form der musikalisch-ästhetischen »Guerilla gegen die digitale Macht« sein, die diese abhielte, allzu tief in die Mikrologie unserer ästhetisch-akustischen Wahrnehmung einzudringen.

Bei der Digitalisierung handelt es sich um einen ebenso vielschichtigen, wie ökonomisch bedrohlichen Prozess, der für die Künste allerdings mit gewissen Potentialen verbunden ist. Aktuell muss es darum gehen, in einer dialektischen Spannung aus kulturellem Verfall und neu gewonnenen Möglichkeiten auszuharren, sie als ästhetische Produktivkraft zu nutzen und sich auf diesem Wege von der Idee eines kontinuierlichen Fortschritts zu verabschieden.

### III. Abschied und Zukunft: Musikhochschule als ›Heterotopie‹

In seinem berühmten Radiovortrag von 1966 definiert der französische Philosoph Michel Foucault Heterotopien als »Gegenräume«, die von allen anderen Räumen unterschieden sind.<sup>33</sup> In aller Regel, so Foucault, »bringen Heterotopien an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen, die eigentlich unvereinbar sind. So bringt das Theater auf dem Rechteck der Bühne nacheinander eine ganze Reihe von Orten zur Darstellung, die sich gänzlich fremd sind. Und das Kino ist ein großer rechteckiger Saal, an dessen Ende man auf eine zweidimensionale Leinwand einen dreidimensionalen Raum projiziert.«<sup>34</sup> Gilt das nicht für die Musik in einem gesteigerten Maße? Heterotopische Räume entgehen Foucault zufolge festgelegten Maßeinheiten und ›Skalierungen‹, indem sie Differentes koexistieren lassen. Ein Friedhof beispielsweise ist eine solche Heterotopie, aber auch ein Garten, ein Schiff, ein Gefängnis.<sup>35</sup> Heterotopien entfalten gegenüber ›gewöhnlichen‹ Orten andere Zeiträumlichkeiten in denen alternative Empfindungsweisen, bloßes Verharren oder auch unerwartete Zeitsprünge möglich sind.

Inmitten der geschilderten Verwerfungen – Corona-Pandemie, Digitalisierung, Präsentismus der Krise – erschien die Hamburger Hochschule für Musik und Theater mir in den letzten Monaten gelegentlich als ein solcher *heterotopischer* Ort. Entgegen vieler anderer Institutionen wurde hier so etwas wie ein akademischer ›Notbetrieb‹ aufrechterhalten, der es den Studierenden ermöglichte, den Kontakt zu ihrer künstlerischen Praxis zu halten. Das Musizieren mit Maske, Gesang hinter Plexiglas, die Seminarteilnahme in den Fluren via Handy und schließlich die Luftreinigungsgeräte im *Mendelssohn-Saal*, die jedes *pianissimo* durch ihr kontinuierliches Brummen ebenso konterkarierten, wie sie es überhaupt erst möglich machten. All das konnte als Form zornig-heiterer Widerständigkeit gedeutet werden, die sich einer gegebenen Situation fügt, um ihr dennoch die ästhetische Stirn zu bieten.

Foucault zufolge stehen Heterotopien »oft in Verbindung mit besonderen zeitlichen Brüchen [...]. Sie sind, wenn man so will, mit den Heterochronien verwandt.«<sup>36</sup> Gerade in Zeiten des gesellschaftlichen Umbruchs platzen heterotopische Orte plötzlich auf, um ein vermeintlich überholtes Wissen mit einer neu angebrochenen Zeitordnung in Resonanz zu versetzen. »[I]n einer Gesellschaft wie der unsrigen«, so Foucault weiter, »gibt es Heterotopien, die man insofern als Hetero-

---

<sup>33</sup> Michel Foucault, *Die Heterotopien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 12.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., S. 13.

<sup>36</sup> Ebd., S. 16.

topien der Zeit bezeichnen kann, als sie Dinge bis ins Unendliche ansammeln, zum Beispiel Museen und Bibliotheken.«<sup>37</sup> Die Zeit, ihr Verstreichen, steht hier in gewisser Weise still, um sich doch mit aktuellen Bewegungen zu verbinden. Heterotopische Räume sind somit immer auch Räume des *Abschieds*, in denen das Phantasma einer kontinuierlichen Zeitentwicklung zu Grabe getragen wurde. Heterotopische Räume sind Räume der Recherche, des Umwegs und der Mischungen. Heterotopien sind ›Gegenräume‹. Eine heterotopische Musikhochschule wäre somit ein ebenso hybrider, wie nicht skalierbarer Wissensraum, in dem sich analoge und digitale Medien begegnen können, ohne sich dadurch gegenseitig zu ersetzen.

### *Schluss*

Eine Guerilla tritt ihren Feinden nicht direkt gegenüber, sondern bedient sich an deren Ressourcen, die sie umfunktioniert und für ihre eigenen Zwecke dienstbar macht.<sup>38</sup> Maschinen oder auch Waffen und Sprengsätze werden umgebaut, um neue und schwer zu kontrollierende technische Gefüge entstehen zu lassen. Im Bereich der Künste aber auch in der Philosophie hat eine derartige Praxis nichts mit Gewalt oder gar Militanz zu tun. Sie betrifft eher *die ästhetische und begriffliche Analyse von vorgegebenen medialen Formaten, die in Bezug auf die Möglichkeit ihrer Umcodierung experimentell evaluiert werden*. Eine von Deleuze inspirierte ›Guerilla mit uns selbst‹ im digitalen Zeitalter an Musikhochschulen bestünde womöglich darin, den zornig-heiteren Abschied immer wieder neu zu bewerkstelligen, der das Aktuelle im Gegenwärtigen bejaht und sich dadurch auf die Zukunft öffnet.

---

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Colin Gubbins, *The Art of Guerrilla Warfare*, South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform 2016, S. 7ff.

## Literatur

- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
- Bergson, Henri, *Materie und Gedächtnis. Ein Versuch über die Beziehung von Körper und Geist*, Hamburg 1991: Meiner, S. 145.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972–1990*, Paris: L'Éditions de Minuit 1990.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, *Was ist Philosophie?*, aus dem Französischen übersetzt von Joseph Vogl, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Di Cesare, Donatella, *Souveränes Virus? Die Atemnot des Kapitalismus*, Konstanz: Konstanz University Press 2020.
- Di Cesare, Donatella, *Von der politischen Berufung der Philosophie*, Berlin: Matthes und Seitz 2020.
- Düttmann, Alexander Garcia, *Lob der Jugend*, Berlin: Diaphanes 2021.
- Gabriel, Markus, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Ullstein 2020.
- Foucault, Michel, *Die Heterotopien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Guattari, Félix, *Die drei Ökologien*, Wien: Passagen 2012.
- Gubbins, Colin, *The Art of Guerrilla Warfare*, South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform 2016.
- Habermas, Jürgen, *Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Lenger, Hans-Joachim, *Vom Abschied. Ein Essay zur Differenz*, Bielefeld: transcript 2001.
- Loleit, Simone, »The Mere Digital Process of Turning over Leaves«. Zur Wort- und Begriffsgeschichte von »digital«, in: *Analog/Digital – Opposition oder Kontinuum*, herausgegeben von Jens Schröter und Alexander Böhnke, Bielefeld: transcript 2004, S. 193–214.
- Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956 ff.
- Nancy, Jean-Luc, »Hier und Jetzt«, in: Ders., *Die fragile Haut der Welt*, aus dem Französischen übersetzt von Esther von der Osten, Berlin: Diaphanes 2021, S. 91–102.
- Nida-Rümelin, Julian, *Eine Theorie praktischer Vernunft*, Berlin: De Gruyter 2020.
- Precht, Richard David, *Von der Pflicht. Eine Betrachtung*, München: Goldmann 2021.
- Redecker, Eva von, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt am Main: Fischer 2021.
- Schmidt, Ina, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg: Edition Körber 2019.
- Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.
- Staab, Philipp, *Digitaler Kapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2019.
- Vogl, Joseph, *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, Berlin: Beck 2021.