Zeitschrift: Geschichte und Informatik = Histoire et informatique
Herausgeber: Verein Geschichte und Informatik
Band: 12 (2001)

Artikel: Das Ende der Geschichte im Internet
Autor: Jochum, Uwe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-9784

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Ende der Geschichte im Internet

Uwe Jochum

Vorbemerkung

Wir alle kennen die Elogen, die man in den vergangenen Jahren auf das Internet verfasst hat: von der ökonomischen Wohlfahrt bis hin zu mehr Demokratie wurde uns alles versprochen, was man nur versprechen kann; und wer es ganz extravagant mochte, der konnte sich von der heissesten Medientheorie sogar sagen lassen, dass die Menschen demnächst als «wetware» abgeschafft werden, um einem elektronischen Cyberspace zu weichen, in dem sich endlich der Traum eines ewigen Lebens und eines unendlichen Wissens erfüllen würde.

Angesichts solch grandioser Aussichten hat man nur gelegentlich etwas über die negativen Effekte der neuen Medien gehört; und wenn man einmal etwas hörte, hiess es gleich: das sei kulturkonservative Romantik, die sich am Buch aus Papier oder dem Menschen aus Fleisch und Blut festhalte und von den faszinierenden Möglichkeiten der neuen Medien einfach keine Ahnung habe. Solche Äusserungen sind etwas rarer geworden, seitdem Microsoft sich in einen Prozess mit der US-Regierung verstrickt hat, seitdem man auch in Provinzzeitungen lesen kann, dass der Buchhändler Amazon.com jedes Jahr über eine Milliarde Dollar Verlust macht und seitdem die Börsenkurse der Internetfirmen sich in einem Jahr mehr als halbiert haben.

Das ist vielleicht ein gutes Umfeld, um den Versuch zu wagen, wenigstens *ein* kritisches Moment des Internet herauszuarbeiten. Das kritische Moment, um das es mir geht, ist die Auflösung des historischen Gedächtnisses im Internet und das damit verbundene Ende der Geschichte. Ich will Ihnen zeigen, dass es sich dabei nicht um ein Problem handelt, das durch noch bessere Datentechnik aus der Welt zu schaffen wäre, sondern um ein Problem, das im Zentrum von Internet und Cyberspace sitzt und die dunkle Kehrseite dieses technisch so glänzenden Mediums ist.

Meine Überlegungen werden dabei einem guten dialektischen Dreischritt folgen. Ich werde zunächst erläutern, was ich unter «historischem Gedächtnis» verstehe. Dann werde ich vor diesem Hintergrund eine kleine phänomenologische Beschreibung des Internet versuchen. Und diese beiden Gedankenstränge werden die Basis sein, auf der ich Ihnen zeigen werde, dass das Internet das historische Gedächtnis zerstört.

Zur Konstitution des historischen Gedächtnisses

Um zu verstehen, was das «historische Gedächtnis» ist, will ich Ihnen zunächst in Erinnerung rufen, wie sich die verschiedenen Formen von «Gedächtnis» zueinander verhalten. Da ist zunächst unser individuelles Gedächtnis, also das, was jeder von uns zu erinnern vermag, was seine Biographie ausmacht und was mit seinem Tod vergeht.

Nun leben wir aber nicht als einsame Individuen, sondern in Gesellschaft, und da erfahren wir täglich, dass ein Teil unserer Erinnerungen sich nicht aus eigenem Erleben speist, sondern aus dem, was andere, mit denen wir zusammenleben, erlebt und mitgeteilt haben. Dieser Raum des von einer Gemeinschaft gemeinsam Erinnerten ist das kollektive Gedächtnis. Maurice Halbwachs hat es als eine «kontinuierliche Denkströmung» bezeichnet,[1] weil sie von der Vergangenheit immer nur das im Gedächtnis behält, was von der Gemeinschaft für erinnernswert erachtet wird, und das ändert sich von Tag zu Tag und Epoche zu Epoche.

Das Problem des kollektiven Gedächtnisses ist freilich genau seine Flüssigkeit, denn spätestens dann, wenn aus der Generation der Grossmütter und Grossväter niemand mehr lebt, kann auch nichts mehr jenseits dieser Generationenschranke erinnert werden. Wenn demnach das kollektive Gedächtnis kaum weiter als 70 Jahre in die Vergangenheit zurückreicht und mit dieser eher bescheidenen Zeittiefe gleichsam auf dem Zeitstrahl entlanggleitet, muss man natürlich fragen, wie dann Gesellschaften und Staaten, die doch erheblich länger als 70 Jahre existieren, sich überhaupt als ein kollektives Handlungssubjekt erfahren können.

Die Lösung dieses Problems ist die Ausbildung eines kulturellen Gedächtnisses,[2] das das zu Erinnernde vom Gedächtnis des Menschen löst und auf Speichermedien überträgt. Da Speichermedien prinzipiell mehr speichern können als ein Mensch oder eine Gesellschaft aktuell erinnern kann, stellt sich seither das Problem, wie sich das medial Gespeicherte zu dem verhält, was die Gesellschaft aktuell erinnern möchte – oder vielmehr: es stellt sich das Problem, wie sich die Gesellschaft zu der Menge des Gespeicherten verhalten soll, ob sie es allen oder nur bestimmten Gruppen zugänglich macht oder ob sie den Zugang zum Gespeicherten gar gänzlich sperrt. Wie das auch immer geregelt sein mag, seither leben wir jedenfalls mit der «Last der Erinnerung», und während die einen davon träumen,

1 Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis.* Frankfurt am Main 1991, S. 68.

2 Siehe dazu und zum Folgenden Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München 1992 und Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999, bes. Kap. VI.

diese Last einfach wieder los zu werden, um in die vergessliche Wärme einer Dorfgemeinschaft zurückzukriechen, träumen die anderen davon, mittels geeigneter Medien aus der Last eine Lust zu machen. Hier ist sie nun endlich: die Frage, wie sich Speichermedien und Gedächtnis zueinander verhalten.

Diese Frage wird noch dringlicher, wenn wir uns vor Augen führen, dass sich mit dem Problem der Medien eine ganz neue Gedächtnis-Dimension eröffnet. Sobald das zu Erinnernde nämlich Speichermedien anvertraut wird, löst es sich von der Gemeinschaft und gewinnt eine Eigenständigkeit, die niemals wieder auf den Umfang des kollektiven Gedächtnisses zurückgestutzt werden kann, es sei denn, man wollte sich in einem Autodafé von den in den Medien objektivierten Erinnerungen trennen. Die Eigenständigkeit des medial Gespeicherten hat nun aber zwei interessante Weiterungen. Erstens wird nämlich das, was geschrieben oder gemalt oder in Stein gemeisselt wurde, mit der Zeit uns immer fremder, so dass wir immer grössere hermeneutische Anstrengungen machen müssen, das, was da fremd wird, uns wieder vertraut zu machen. Zweitens aber geht durch den Prozess des Fremdwerdens das medial Gespeicherte in die Welt der Dinge über, aus der unsere Welt ja überhaupt besteht. Im Gegensatz zu dem jedoch, was wir Natur nennen, wissen wir bei diesen Erinnerungs-Dingen immer, dass sie, so fremd sie uns auch scheinen mögen, doch einmal zu unserer Geschichte gehört haben und wieder zu uns gehören können, sofern wir uns auf das Geschäft ihrer Aneignung einlassen.

Diese vertraute Fremdheit der Erinnerungs-Dinge sprengt nun aber den Rahmen des kulturellen Gedächtnisses, das von *einem* kollektiven Handlungssubjekt getragen wird. Denn mit jedem Ding, das wir finden, stellt sich die Frage, ob es zu unserer Geschichte gehört oder nicht, und das heisst: es stellt sich die Frage, wo die Grenze des kulturellen Gedächtnisses in Raum und Zeit verläuft, d. h. in welcher räumlichen und zeitlichen Tiefe eine Gesellschaft sich als mit sich identisch begreift. Ist die Frage nach der Grenze des kulturellen Gedächtnisses aber einmal gestellt, reisst gleichsam der ganze Horizont auf und wir sehen, dass das eine kulturelle Gedächtnis, das wir bislang im Blick hatten, nur ein Element im umgreifenden Ganzen *aller* kulturellen Gedächtnisse war. Dieses umgreifende Ganze aller kollektiven Gedächtnisse ist das historische Gedächtnis.

Sie werden nun vielleicht einwenden – und könnten sich dabei auf Maurice Halbwachs berufen[3] –, dass ein solches historisches Gedächtnis als eine Art Universalgedächtnis ein Ding der Unmöglichkeit sei, weil doch jedes Gedächtnis, von dem wir bislang gesprochen haben, eine räumlich und zeitlich begrenzte Gruppe zum Träger hatte. Das universale historische Gedächtnis hingegen hat keine solche Gruppe als Träger, es sei denn, man wollte ihm so etwas wie «die Menschheit an sich» unterschieben; ohne einen solchen Träger aber hängt das historische Gedächtnis als eine gedankliche Abstraktion in der Luft.

Tatsächlich hat das historische Gedächtnis kein kollektives Handlungssubjekt als Träger, aber das heisst beileibe nicht, dass es eine funktionslose Abstraktion ist. Sein Wert liegt vielmehr genau darin, dass es als *Regulativ* der vielen verschiedenen kulturellen Gedächtnisse fungiert. In dem Moment nämlich, da mit der Frage nach der Grenze des kulturellen Gedächtnisses sich die Frage nach der Identität einer Gesellschaft stellt, überschreitet das kulturelle Gedächtnis den kollektiven Rahmen, der/den es konstituiert und erfährt sich in diesem Überschreiten als Element im Ganzen *aller* kulturellen Gedächtnisse, und das heisst: im Ganzen des *einen* historischen Gedächtnisses, auf welches Ganze hin es angelegt ist, auch wenn es davon immer unendlich weit entfernt bleibt.

Ist dann aber «historisches Gedächtnis» nicht einfach der etwas umständliche Name für das, was sonst einfach «Geschichte» heisst? In der Tat liegt diese Gleichsetzung nahe, da «Geschichte» oft im Sinne von «Universalgeschichte» verstanden wird. Und nahe liegt dann auch der Vorwurf, dass eine Universalgeschichte unmöglich sei, weil man immer nur aus dem Blickwinkel einer bestimmten Kultur Geschichte schreiben könne. Nun lässt sich Geschichte aber gar nicht anders schreiben: sie ist immer Geschichte aus dem Blickwinkel einer bestimmten Kultur, aber sie ist darin zugleich mehr als nur die Geschichte derjenigen Kultur, die Geschichte als Universalgeschichte zu schreiben unternimmt. Anders gesagt: «Geschichte» ist dasjenige, was entsteht, wenn sich ein kulturelles Gedächtnis zum historischen Gedächtnis öffnet; dann stehen plötzlich alle Ereignisse und Taten in einem Eigentümlichen «Zwischen», insofern sie vom einen kulturellen Gedächtnis auf das umgreifende Ganze des historischen Gedächtnisses verweisen und *vice versa*. In einem emphatischen Sinne ist «Geschichte» also dieses Zwischen von kulturellen Gedächtnissen und historischem Gedächtnis.

3 Halbwachs (wie Anm. 1), S. 73.

Nun ist es aber keineswegs so, dass es in allen Kulturen, die über Speichermedien verfügten und verfügen, zur Ausbildung des historischen Gedächtnisses kam und also «Geschichte» möglich wurde. Ägypten oder Babylon haben zwar eine Reichsgeschichte, aber keine «Geschichte» im Sinne einer Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis. Geschichte im Sinne einer Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis entstand vielmehr nur in Israel, Griechenland und China.[4] Denken Sie nur etwa an Herodot, der sein Geschichtswerk ja mit dem ganz erstaunlichen Satz beginnt, dass seine Nachforschungen die grossen und wunderbaren Taten bewahren wollten, «die die Hellenen und die Barbaren getan haben».[5] In diesem «Und», in dem die Hellenen *und* die Barbaren in *einen* Aufmerksamkeitsraum zusammengebracht werden, liegt die ganze Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis.

Diese Öffnung hängt nun aber offenbar damit zusammen, dass vor oder während der Verarbeitung des Zusammenstosses von Kulturen die religiöse und philosophische Erfahrung gemacht wurde, dass es jenseits der Vielheit der zeitlichen Dinge dieser Welt ein ewiges Sein gibt, von dem her überhaupt erst verständlich wird, warum die Dinge so sind, wie sie sind. Was auch immer wir daher in der Welt erfahren mögen, es ist orientiert auf ein Ewiges, das es trägt und umgreift. Und das gilt zumal für die Erfahrung der Philosophie selbst, die seit Platon weiss, dass die vielfältigen Meinungen über die Welt immer schon auf ein Gemeinsames verweisen, das sichtbar wird, sobald wir beginnen, unser Meinen in Rede und Gegenrede zu prüfen: dann treten wir nämlich in einen gemeinsamen Prozess jenseits des puren Meinens ein und zielen auf das, was hinter allem Meinen dieser Welt verborgen ist – und das nennt Platon den *logos*.[6]

Damit haben wir nun aber endlich die beiden Momente, welche die Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis bewirken, beisammen. Erstens ist da die Übertragung des zu Erinnernden auf Speichermedien, so

---

4 Voegelin, Eric: «Ewiges Sein in der Zeit». In: Kuhn, Helmut/Wiedmann, Franz (Hgg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München 1964, S. 267-291.

5 Herodot: *Historien*. 4. Auflage. Stuttgart 1971.

6 Der *locus classicus* ist natürlich Platon: *Theaitetos*. Eric Voegelin ist dieser Spur nicht nur in seinem Aufsatz über «Ewiges Sein in der Zeit» nachgegangen, sondern im Grunde in seinem gesamten Lebenswerk. Siehe vor allem Voegelin, Eric: *Order and histor*y. 5 Bde. Baton Rouge, La. 1956 ff. Dass Platon dieses «ewige Sein» im Sinne eines jenseits der Welt lokalisierten obersten Seienden verstanden habe, ist ein leider nicht auszumerzendes Vorurteil. Tatsächlich aber geht es um die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit: Wahrheit kann nicht dadurch zustande kommen, dass man sich auf empirische Bedingungen ihrer Geltung einigt, denn Wahrheit wird bei der Wahrheitssuche immer bereits vorausgesetzt. Auf diese Voraussetzungsstruktur zielen die Argumente Platons wie die Voegelins.

dass das zu Erinnernde eine objekthafte Eigenständigkeit gewinnen kann, allmählich fremd wird und schliesslich die Frage nach der Grenze des kulturellen Gedächtnisses virulent werden lässt. Diese Übertragung des zu Erinnernden auf Speichermedien alleine hätte freilich niemals die Öffnung zum historischen Gedächtnis bewirkt, wenn zweitens nicht zugleich die Erfahrung eines ewigen Seins gemacht worden wäre, eines ewigen Seins, das das Seiende in all seiner Verschiedenheit umgreift. «Geschichte» ist damit das Resultat der Erfahrung einer doppelten Spannung: zum einen der innerweltlichen Spannung, die sich zwischen den vielen kulturellen Gedächtnissen und dem einen historischen Gedächtnis öffnet, zum andern aber der Spannung zwischen all dem, was die Welt ausmacht, und dem, was die Welt insgesamt trägt und ihr jenseitiger Grund ist.

Die Bibliothek und das historische Gedächtnis

Wenn wir nun der Veränderung auf der Spur bleiben wollen, die das Internet als Medium bewirkt, dann müssen wir den Veränderungen im Hinblick auf die doppelte Spannung auf der Spur bleiben, aus der Geschichte bislang entsprungen ist. Und das heisst, dass wir selbst etwas Geschichte schreiben müssen. Ich will das tun, indem ich zunächst zeige, wie in der klassischen Bibliothek, in der physische Medien gesammelt werden, die doppelte Spannung zum Ausdruck kommt.

Mit «klassischer Bibliothek» meine ich jene Form von Bibliothek, die um 300 v. Chr. mit der grossen alexandrinischen Bibliothek entstand und bis zu den grossen Universitätsbibliotheken um 1900 n. Chr. fortdauerte. Diese klassische Bibliothek ist nicht allein dadurch gekennzeichnet, dass sie physische Speichermedien, also Bücher aus Papyrus, Pergament und Papier, in einem physisch greifbaren Gebäude aufbewahrt; vielmehr ist das Proprium der klassischen Bibliothek, dass sie die Bücher systematisch geordnet aufstellt. Die Bibliothek wird dadurch zu einem geordneten Raum, der es erlaubt, bestimmte Themen in der Bibliothek zu *lokalisieren.*

Aus dieser lokalistischen Struktur der klassischen Bibliothek resultieren nun zwei sehr interessante Effekte. Erstens kann sich der Standort der Texte in der Bibliothek mit dem kulturellen Gedächtnis so verschränken, dass die Relevanz dessen, was erinnert werden soll, in der Bibliothek räumlich abgebildet wird. Jahrhundertelang nahm so die Theologie nicht nur den wichtigsten Raum im kulturellen Gedächtnis ein, sondern natürlich auch in der Bibliothek. Zweitens aber erlaubt die lokalistische Struktur der Bibliothek eine Ortung des Vergessenen: das sind jene verstaubten Zonen,

in denen schon lange niemand mehr war, die aber als Raum des Vergessenen zugänglich bleiben.

Das heisst nun aber nichts anderes, als dass in der klassischen Bibliothek schon auf der Ebene des Bestandes jene Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis möglich wird, die sich dadurch ergibt, dass die physischen Bücher eine objekthafte Eigenständigkeit entwickeln und zwischen «bekannt» und «unbekannt», «erinnert» und «vergessen» oszillieren. Diese Oszillationsbewegung macht aber nicht an der Grenze des Bestandes *einer* Bibliothek halt, sondern erstreckt sich auf den gesamten Kulturraum, der sein kulturelles Gedächtnis physischen Speichermedien anvertraut.

Das wird uns deutlich, wenn wir etwa an eine mittelalterliche Klosterbibliothek denken, die mit 400 bis 500 Bänden bereits als eine grosse Bibliothek galt. Da fand sich neben den einschlägigen christlichen Autoren auch ein Grundbestand antiker Schriftsteller, die in den christlichen Kanon integriert worden waren, etwa Vergil oder Cicero, in jedem Fall aber auch einiges von Aristoteles und ein weniges von Platon (beide Autoren in lateinischer Übersetzung). In diesen Büchern gab es nun eine Fülle von Verweisungen auf andere Bücher, die bisweilen weder in einem anderen Kloster noch überhaupt im lateinischen Westen vorhanden waren. Und dennoch waren diese Bücher «da», nämlich als *fehlende* Bücher. Und weil sie als fehlende Bücher da waren, konnte man nach ihnen suchen; oder man konnte sie vielleicht auch vor den Neugierigen verstecken, wie es Umberto Eco im *Namen der Rose* so spannend erzählt hat. In jedem Fall zeigt das, dass in den physisch vorhandenen Büchern, die auf andere physisch vorhandene oder nicht vorhandene Bücher verweisen, der Raum *eines* kulturellen Gedächtnisses sich öffnet zum historischen Gedächtnis.

Zu dieser Spannung zwischen dem in der Bibliothek lokalisierten kulturellen Gedächtnis und dem historischen Gedächtnis kommt in der klassischen Bibliothek nun noch die Spannung zwischen Welt und transzendentem Sein hinzu. Diese zweite Spannung resultiert daraus, dass die lokalistische Struktur der Bibliothek lange Jahrhunderte theologisch-philosophischen Systematiken des Wissens folgt, an deren Stelle in der Neuzeit dann Wissenschaftsklassifikationen treten, die Theologie und Philosophie vom obersten Platz des zu Wissenden verdrängen. Aber wie auch immer der oberste Platz der Systematiken des Wissens besetzt gewesen sein mag, schon alleine durch die Tatsache, dass es einen solchen obersten Platz überhaupt gab, wurde die Fülle des systematisch organisierten Wissens auf eine Einheit hin orientiert, deren Ursprung jenseits der Fülle des Wissens liegt. Denn wer das Buch der Welt lesen wollte, musste in die Welt der

Bücher eintauchen und darauf setzen, dass das, was er in den Büchern fand, sich auch in der Welt finden liess – und das konnte nur so sein, wenn es einen gemeinsamen Ursprung und Einheitspunkt von Weltbuch und Buchwelt gab. Kein Wunder, dass die Bibliotheken zu Zeiten, als sie noch selbstbewusst waren, als Paläste und Tempel gebaut wurden, denn wer sich in einen solchen Büchertempel begab, konnte darauf hoffen, zu jenem Licht eines transzendenten *logos* aufzusteigen, von dem Platon im Höhlengleichnis so wirkmächtig gesprochen hatte.[7]

Die Frage ist freilich, was geschieht, wenn sich die Speichermedien ändern und wir den Schritt von den materiellen Büchern und Bibliotheken ins Internet und in einen immateriellen Cyberspace machen. Kann dann die Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis überhaupt noch gelingen? Mit anderen Worten: Kann es dann noch die innerweltliche und die transzendente Spannung geben, die das ausmacht, was wir «Geschichte» nennen?

Das Ende der Geschichte

Zunächst einmal löscht das Internet, indem es die Physis der Bücher durch elektronische Datenfiles ersetzt, die lokalistische Struktur der Bibliothek, die aus der Physis von Texten und Gebäuden resultiert. Die neue Struktur, die statt dessen im Internet aufgebaut wird, ist eine hypertextuelle, bei der prinzipiell alle Daten miteinander verlinkt werden können und dabei schliesslich *ein* totaler Hypertext entsteht, der alles enthält, was sich datentechnisch speichern lässt.[8]

Indem der totale Hypertext die lokalistische Struktur der klassischen Bibliothek hinter sich lässt, kann er sich natürlich nicht mehr mit dem kulturellen Gedächtnis verbinden, für das wesentlich ist, die Fülle des Gewussten nach Relevanzkriterien räumlich zu ordnen. An die Stelle einer solchen von Relevanzkriterien gesteuerten Ordnung tritt vielmehr die Schnelligkeit des Datenretrievals, die zusammen mit der unterstellten Totalität des Hypertextes suggeriert, es sei nicht nur alles gespeichert, was speicherbar sei, sondern es sei auch alles Gespeicherte jederzeit schnell abrufbar.

Indessen ist gerade der Abruf von Daten mit einem gravierenden Problem belastet. Trotz aller Versuche, die Recherche von Inhalten von der

7 Platon: *Politeia* 514a ff.

8 Zum Folgenden siehe auch Jochum, Uwe/Wagner, Gerhard: «Religionsersatz. Oder die Vollendung der Gnosis im Internet.» In: dies. (Hgg.): *Am Ende – das Buch. Semiotische und soziale Aspekte des Internet*. Konstanz 1998, S. 139-159.

engen Bindung an Sprache zu lösen, ist der Suchmodus im Internet wie auch in Datenbanken im wesentlichen ein verbaler, indem man im Online-Medium nach Stich- oder Schlagworten sucht. Bei einer solchen verbalen Suche werden verschiedene Semantiken miteinander abgeglichen, nämlich auf der einen Seite die Semantik des Suchenden und auf der anderen Seite die Semantik der Datenbank, der ein mehr oder minder gut kontrollierter Thesaurus zugrunde liegen mag. Bei diesem Abgleich von Semantiken tritt nun aber ein statistischer Effekt auf, den auch allerbestes Programmieren nicht aus der Welt schaffen kann.

Nehmen wir einmal an, wir suchten einen Begriff in einer Datenbank oder im Internet. Dabei wollen wir davon ausgehen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass wir den in der Datenbank für unser Thema vergebenen Begriff auch wirklich benutzen, bei 50 Prozent liege; weiterhin wollen wir davon ausgehen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass in der Datenbank der gesuchte Begriff mit den relevanten Dokumenten verknüpft wurde, ebenfalls bei 50 Prozent liege – beides sehr wohlwollende Annahmen, wie die Literatur zum Datenbankretrieval zeigt. Dann liegt jedenfalls die Wahrscheinlichkeit, dass wir die für unsere Suche relevanten Dokumente auch wirklich finden, bei 25 Prozent, anders gesagt: von einhundert relevanten Dokumenten können wir nur 25 finden. Und das bei der Suche nach nur *einem* Begriff! Sucht man gar mit *zwei* Begriffen in einer Datenbank oder im Internet, sinkt die Wahrscheinlichkeit, relevante Dokumente zu finden, auf 6,25 Prozent, d. h. von einhundert relevanten Dokumenten finden wir nur noch etwa sechs.[9]

Das bedeutet, dass im Online-Medium zwar die instantane Verfügbarkeit von Daten zunimmt, zugleich aber diese Daten ihre «Tiefe» verlieren. Denn die Relevanz des Materials bemisst sich nun nicht mehr nach seinem Ort in einem kulturellen Gedächtnis, der im Lokal der Bibliothek abgebildet wird und gleichermassen Erinnertes wie Vergessenes zu orten und als «Traditionsbestand» zu benennen erlaubt. Vielmehr werden wir nunmehr mit singulären Daten konfrontiert, deren physischer Herkunftsort uns verborgen bleibt und die sich nicht mehr in lokalisierbare bekannte und ebenso lokalisierbare unbekannte Daten differenzieren lassen: was auch immer wir auf dem Bildschirm sehen, das eine ist wie das andere ein elektronisches Datum, dessen reines Gegebensein auf kein Davor und Dahinter mehr transparent ist.

9 Blair, David C.: *Language and representation in information retrieval*. Amsterdam 1990, S. 105 f.

Damit macht die hypertextuelle Struktur natürlich die Öffnung des kulturellen zum historischen Gedächtnis unmöglich. Wo wir immerzu nur Daten, niemals aber einen «Bestand» finden, weil das, was wir als Datum finden, stets nur das gerade Angezeigte ist, von dem wir nicht wissen können, was sich dahinter an Unbekanntem noch verbirgt – da stellt sich die Frage nach der Grenze des kulturellen Gedächtnisses nicht mehr: es gibt keine Erinnerungs-Dinge mehr, die uns als fremd-vertraute Gegenstände auffallen könnten und eine Welt aufspannen, die grösser und anders ist als das, was unseren Alltag ausmacht.

Das Internet hebt nun aber nicht nur die Spannung zwischen kulturellem und historischem Gedächtnis auf, es hebt zugleich die Spannung zwischen Welt und transzendentem Sein auf. Denn indem wir im Internet der Notwendigkeit enthoben sind, einer vorgegebenen Bestandsordnung zu folgen, und statt dessen durch's Netz «surfen» können, wie es uns gerade einfällt, stellt sich uns weder die Frage nach der Einheit des Wissens noch nach dem gemeinsamen Ursprung und Einheitspunkt von Wissen und Welt.

Nach Ansicht kühner Visionäre soll das Netz diesen Mangel freilich dadurch kompensieren, dass es sich zum vollständigen elektronischen Ersatz von Welt weiterentwickelt, indem es die nächste Stufe der Evolution übernimmt, so dass wir hinfort als elektronische Wesen weiterexistieren könnten.[10] Dabei geht es letztlich darum, die äusserste Grenze zu überwinden, die es für uns Wesen aus Fleisch und Blut überhaupt gibt, die Grenze unserer Physis nämlich, um nach dem «Sturz der Materie»[11] auf elektronischem Wege ein himmlisches Friedensreich zu errichten, in dem wir nicht mehr zu Füssen Gottes sitzen müssten, um zu seinem Lob einen ewigen Choral zu singen, sondern selbst auf dem Thron Gottes sitzen könnten, hätten wir doch diese finale Transformation der Schöpfung ganz aus eigener Kraft bewerkstelligt.

Es ist klar, dass an diesem Ende der Geschichte, wenn die Spannung zwischen den kulturellen Gedächtnissen und dem historischen Gedächtnis – zusammen mit der Spannung zwischen Welt und Transzendenz – aufgehoben ist, es auch keine «Geschichte» mehr gibt. Wollen wir aber «in der Geschichte» existieren, dann bleibt uns nichts anderes übrig, als den impliziten heilsgeschichtlichen Hoffnungen des Internet zu entsagen und also weiterhin in der uns bekannten doppelten Spannung zu leben. Wir vermei-

10 Siehe z. B. Moravec, Hans: *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*. Hamburg 1990 und Minsky, Marvin: *Mentopolis.* Stuttgart 1990.

11 Dieser Sturz ist fulminant inszeniert in Tofler, Alvin/Keyworth, George A./Gilder, George: «Cyberspace und der amerikanische Traum». In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 26. August 1995, Nr. 198, S. 30.

den dann zumindest die intellektuelle Groteske eines Machbarkeitswahns,[12] dessen Fundament darin liegt, dass er Begriffe, mit denen wir unsere Existenz beschreiben, verdinglicht und alles Verdinglichte für technisch und heute eben datentechnisch herstellbar hält. In *Bouvard und Pécuchet* hat Flaubert unter anderem diesem Machbarkeitswahn ein Denkmal gesetzt.

12 Zu dieser Groteske mehr in Voegelin, Eric: *Anamnesi*s. Translated and edited by Gerhart Niemeyer. 2. Aufl. Columbia, London 1995, S. 161 f.

Leere Seite
Blank page
Page vide