

# Verstehen-Wollen und Handeln-Müssen

**Jörg Metelmann**

Die Provokation der These, die aktuellen Probleme westlicher Gesellschaften mit »Transparenz und Geheimnis« seien besser mit vormodernen als mit modernen Kategorien beschrieben, liegt in ihren Implikationen für die gesellschaftliche Praxis. Nach der Verabschiedung eines »transparenzbestimmten, argumentierfähigen und zukunfts-offenen Chronotops« mitsamt der dazugehörigen Subjekt-Vorstellung ist Handeln, wie Beyes und Pias konstatieren, ein Problem, und das auch und gerade angesichts von »Szenarien, die sich ihres eigenen Konstruktivismus selbst sehr wohl bewusst sind.« Die vorgeschlagene Wieder-Holung einer Semantik jenseits der Sattelzeit hieße letztlich, dass man auf die Frage von Edward Snowden, wie wir leben wollen, seriöserweise nur schulterzuckend ›machtlos angesichts des Arcanum‹ antworten könnte. Und hier rührt sich Widerstand, empört sich die Öffentlichkeit – technisch naiv womöglich, aber politisch alternativlos.

Diese Frage nach der Praxis möchte ich in Verbindung mit Überlegungen zur gefühlsethischen Kommunikation diskutieren, denn zwischen medienhistorischem Verstehen-Wollen und politischem Handeln-Müssen steht der Affekt, die Betroffenheit von »matters of concern« (Bruno Latour, den auch die Autoren zitieren). Auf diesem Argumentationsweg lässt sich auch das Geschichtsmodell der Autoren befragen, das in der vorgelegten Skizze nicht wirklich plausibel machen kann, warum man gänzlich ›zurückgehen‹ muss: näher liegend scheint eine Spielart regressiver Progression, die Altes mit Gegenwärtigem zu etwas Neuem verbindet. Am Ende des Beitrags sollen dem Arcanum der Datenverarbeitung zwei weitere Arcana hinzugefügt wer-

den, das ›Moralisch-Okkulte‹ und das der Handlung selbst.

Ich beginne mit der Anverwandlung einer der zentralen Thesen des Beitrags. Das diagnostizierte Unbehagen – »Albtraum« – hängt meines Erachtens nicht damit zusammen, dass wir den »Grad der Vernetzung, der Rechenleistung und der Softwareentwicklung« in einem komplexen, vernetzten Technik-System nicht verstehen. Niemanden stört die »Intransparenz« der Algorithmengeschichte von Supercomputern wie im Falle der Klimaforschung wirklich, so wie sich (im Funktionsfalle) niemand an der Komplexität moderner Automobiltechnologie stört, die ja letztlich entmündigend dazu geführt hat, dass man nichts mehr alleine auf der Hebebühne richten kann. Man versteht diese (neue) technische Komplexität nicht, hat aber doch eine Idee von der Möglichkeit, wie man davon betroffen sein kann: die Sommer werden noch heißer, mein Cockpit-Display zeigt ein Problem mit der Bremsflüssigkeit an.

Was hingegen an den ebenfalls genannten Ausgangsphänomenen Snowden/NSA und Anonymous wirklich zu stören scheint, ist die Offenlegung der Reichweite, wie sehr ich von Geheimhaltung betroffen bin und im modernen Subjekt-Paradigma ›sein muss‹ (wie weitgehend auch immer man davon eine Idee hatte bzw. einen Verdacht, dass es so sei: Groys 2000). Die Reaktion der Öffentlichkeit zeigt ihre Empörung, dass durch die Geheimhaltung »matters of fact« (z. B. der Apache-Angriff auf unschuldige Zivilisten und Journalisten, Bradley/Chelsea Mannings viel diskutierter ›Verrat‹ auf der Plattform WikiLeaks) nicht zu »matters of concern« werden können. Nicht die Algorithmengeschichte ist hier

das Problem (Daniel Ellsberg, der Mann hinter den »Pentagon Papers«, hätte 18 Jahre gebraucht, um die Datenmenge Mannings auf dem Xerox-Kopierer zu vervielfältigen), sondern die Frage, inwiefern diese »affective facts« (Massumi 2005) der Tötung Unschuldiger das (politische) Handeln betreffen.

Das Affekt-Paradigma verweist dabei konzeptuell schon auf die historische Dimension, lässt es sich doch als Ansatz interpretieren, der emotionstheoretisch die »evolutive Moderne« (Kittsteiner 2006: 39ff.) aussparen und Spinoza direkt mit der Postmoderne verbinden will: Es gehe nicht um narrativ-kulturell codierte Emotionen, sondern um noch nicht festgelegtes Bewegtwerden, wie etwa Brian Massumi immer wieder betont hat (Massumi 2010). Eine ähnliche »Brückenkonstruktion« stellt auch das »Moralisch-Okkulte« dar, mit dem Peter Brooks die gefühlsethische Aufladung der zur Sattelzeit um 1800 entzaubert wirkenden Welt – nach der Aufklärung ohne Gott, nach der Französischen Revolution ohne König, mit der Industrialisierung ohne Natur – treffend gerahmt hat. Zwar wüssten wir rational, dass alle diese Beobachtungen richtig seien, doch fühlten wir, dass das nicht die ganze Wahrheit sein könne: Es müsse eine moralisch tiefere Schicht geben, auf der das alles noch einen höheren Sinn habe (Taylor 1996, Teil II). Diese Schicht ist bei Brooks das »Moralisch-Okkulte« als »Sammelplatz fragmentarischer und profanierter Überbleibsel sakraler Mythen« (Brooks 1994: 39).

Interessant ist das Theorem für diese Diskussion aus zweierlei Gründen: Erstens reformuliert es im Hinblick auf die Geschichte der Gefühle die für die Moderne charakteristische Kopplung von Geheimnis und Transparenz als Dual von struktureller Opazität und notwendiger Visualisierung. Die Notwendigkeit resultiert aus der Pflicht, eine Welt, die sich in funktionale Ausdifferenzierung gleichsam »zurückzieht«, moralisch lesbar zu machen (»moral legibility«), »um mit Gewissheit handeln zu kön-

nen«. Zweitens verbindet das »Moralisch-Okkulte« Epochen mehr, als dass es sie künstlich trennt. Es ist ja gerade die Pointe von Brooks und das Schicksal des Melodramatikers, dass mit der Entzauberung der Welt das mythische Bedürfnis nach Sinn keinesfalls schrumpft (zum Affektmangel der Moderne und seinem »Resultat« Kreativität: Reckwitz 2012). Insofern lebt die Vormoderne immer weiter durch die Moderne bis in die Postmoderne und unsere Tage, hat doch die Verflachung der Welt ins »breite Präsens« (Hans Ulrich Gumbrecht) extrem zugenommen: »Jede« Information ist nur einen Klick entfernt. Dennoch ist das Bedürfnis nach Sinn nicht verschwunden, wie das Dan-Brown-Syndrom nahe legt: Die globalen Erfolge fiktionaler Welten, in denen nichts und niemand ohne ganz dicke abendländische Semantik ist, verweist wie der Boom der Kriminalerzählungen auf den unstillbaren Hunger nach einem Residuum der Werte und Bedeutungen unter den Touch-Screen-Oberflächen.

Man kommt im Hinblick auf die Probleme mit »Transparenz und Geheimnis« also vielleicht weiter, wenn man zum einen eher konjunktiv als disjunktiv (also Epochenschwellen denkt, Vormoderne und Moderne nicht strikt trennt) vorgeht und zum anderen weniger nach Kosmologien für Superrechner als medienkulturwissenschaftlich nach dem Moralisch-Okkulten der Gegenwart fragt. Ein schlagendes Beispiel dafür ist der »Markt« (vgl. die Replik von Vinzenz Hediger), jenes jedweder Falsifizierbarkeit entzogen scheinende Säkularisat einer verdeckten Hand Gottes, die auf wundersame Weise dafür sorgt, dass die kontrainuitive Regel gilt: Wenn jeder an sich denkt, ist an alle gedacht (Foucault 2004: 384ff.; Sedláček 2012: 247f.). Will man sich nicht weiter diesem Geheimnis und seiner ideologischen Kraft ergeben, sondern angesichts von Krisen die metaphysischen Reste eines solchen Glaubens transparent machen (Vogl 2010: 176),<sup>1</sup> dann bleibt kein anderer Weg als die Anti-Simmel-

Wende: Kindlich jedes Mal darauf hinweisen, dass hier etwas eskamotiert wird, das für die ›öffentliche Sache‹ (›res publica‹) kein Geheimnis, sondern offen-sichtlich sein sollte.

Das Moralisch-Okkulte kann so als Grundfigur eines temporalen Dazwischen figurieren, die sehr deutlich ein ›Nicht-Mehr‹ (von Transparenz, Öffentlichkeit, Partizipation etc.) mit einem ›Trotzdem-Noch‹ verbindet. Ja, es gibt den »Absolutismus der Gegenwart«, aber dafür muss man nicht den Geschichtsraum als »Chronik der Gefühle« (Alexander Kluge) verloren geben. Vielmehr scheint gerade die Empörung der Öffentlichkeit (Iser 2008) – hilflos vielleicht, aber alternativlos gleichermaßen – mit der Haltung des Melodramatikers bei Brooks gut beschrieben, so wie auch das Arcanum des »Moralisch-Okkulten« ein interessantes Pendant zum Arcanum der Datenverarbeitung darstellen könnte.

In dieser Perspektive wird dann schließlich nicht nur das ›Wie?‹ des Handelns, sondern das Handeln selbst zum unergründlichen Geheimnis. Die moralische Gewissheit eines »affective fact« trägt auch nicht immer zur sachadäquaten, geschweige denn politisch ›richtigen‹ Lösung bei. Sie verbleibt in einer komplexen Umwelt immer häufiger im Gefühl selbst. Der nigerianisch-amerikanische Autor Teju Cole hat im Hinblick auf *Kony 2012* – das viral am schnellsten verbreitete Video der Welt, das den im

Verborgenen tötenden Joseph Kony sichtbar, ihn berühmt machen will – dabei vom »White-Saviour Industrial Complex« gesprochen: »The world is nothing but a problem to be solved by enthusiasm.«<sup>2</sup> Je deutlicher sich das Technikapriori generell und kulturell (›Die Amerikaner haben die Welten des Internet geschaffen, wir anderen dürfen nur darin leben‹) bemerkbar macht (Arcanum 1 der Datenverarbeitung) und je ostentativer der Ruf nach Offenlegung und demokratischem Empowerment erschallt (Arcanum 2 des Moralisch-Okkulten), desto klarer scheint auch zu werden, dass uns Handeln selbst durch eine »metaphysische Erkenntnisgrenze« entzogen ist, die weder rational noch gefühlsethisch überschreitbar ist. Und vielleicht stört uns diese mangelnde Souveränität am meisten.

- .....
- 1 Es gehe, so Vogl, einer »Säkularisierung ökonomischen Wissens darum, Ökonomien ohne Gott, Märkte ohne Vorsehung und Wirtschaftssysteme ohne prästabilisierte Harmonien in Rechnung zu stellen.«
  - 2 Zitiert nach: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/>; abgerufen am 20.06.2014.

## Literatur

BROOKS, Peter (1994): »Die melodramatische Imagination« [1972]. In: *Und immer wieder geht die Sonne auf. Texte zum melodramatischen Film*, hg. v. Christian Cargnelli/Michael Palm, Wien: PS Verleger, 36–63.

FOUCAULT, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978/79*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

GROYS, Boris (2000): *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, München: Hanser.

ISER, Mattias (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus.

JORDAN, Silvia/Munro, Iain (2013): »Critical Performativity and Institutional Critique: a Case Study of WikiLeaks«, Vortrag bei der EGOS Konferenz 2013 (under review).

- KITTSTEINER, Heinz Dieter (2006): *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg: Philo.
- MASSUMI, Brian (2005): »The Future Birth of the Affective Fact«. In: *Conference Proceedings – Genealogies of Biopolitics*, online: <http://browse.reticular.info/text/collected/massumi.pdf>.
- MASSUMI, Brian (2010): *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin: Merve.
- RECKWITZ, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SEDLÁČEK, Tomáš (2012): *Die Ökonomie von Gut und Böse*, München: Hanser.
- TAYLOR, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- VOGL, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich: diaphanes.

## Zur Rehabilitation von Halbwissen: Subjektformation und sozialer Prozess

### Michi Knecht

Als die irisch-australischen Brüder Michael (Mick), James und Patrick Leahy sich 1934 zu Fuß auf den Weg in noch unerschlossene Regionen des Hochlandes von Papua Neu Guinea machten, um Gold zu suchen, führten sie in ihrer von Trägern transportierten Expeditionsausrüstung auch ein Trichtergrammophon und eine Filmkamera mit. Als erste Weiße trafen sie im Hochland auf mehr als eine Million Menschen, von deren Existenz an den bereits besiedelten Küsten Neuguineas zuvor nichts bekannt gewesen war. Der Dokumentarfilm *First Contact* (Australien 1983) von Bob Connolly und Robin Anderson präsentiert restaurierte Filmaufnahmen von diesem ersten Zusammentreffen und so können wir auch heute noch sehen, welche Verwunderung und wohl auch welchen Horror die Stimmen und Töne auslösten, die aus dem Grammophon erklangen (vgl. Connolly/Anderson 1988). Gebannt und erstarrt lauschen aber nicht nur die Hochlandbewohner im Film der sprechenden Maschine, auch

die filmenden Leahy-Brüder scheinen von der Technik, ihrem Geheimnis und ihrer Magie wie besessen zu sein. Immer wieder führen sie das Gerät vor, immer wieder fährt die Kamera über Gesichter, immer wieder zeichnen die drei Brüder die Erstbegegnung von Hochlandbewohnern und Grammophon auf Zelluloid auf. Als Zuschauerin bekommt man den Eindruck, dass erst die Konfrontation der ›vormodernen‹ Hochlandbewohner mit dem singenden und sprechenden Apparat die Faszination und das magische Bewusstsein enthüllt haben, mit dem auch die Goldsucher das Grammophon betrachten, eine geheimnisvolle Dimension von Technikumgang, die im Selbstverständnis der Westler als ›fortschrittlicher Zivilisation‹ jedoch keinen Platz hatte und sich deshalb nur als koloniale Zuschreibung an die ›Anderen‹ offenbaren konnte.

Die kluge Intervention von Timon Beyes und Claus Pias, die vernetzten digitalen Kulturen der Gegenwart nicht länger einseitig unter den Vorzeichen

von Partizipation, Transparenz und Öffentlichkeit zu durchdenken, sondern probeweise und experimentell unter dem Signum vormoderner Konzepte von Geheimnis, hat mich an die Kontakt-Situation der Hochlandbewohner, der filmenden Goldsucher und des Grammophons in den frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in Papua Neuguinea denken lassen. Hier wie dort geht es darum, den Alltags-Common-Sense von Technik-Umgang in der Begegnung mit den Theorien und Erfahrungen anderer (»vormoderner«, alternativer) Gesellschaften aufzubrechen, um neue Fragen zu ermöglichen und Ausgeblendetes zu erhellen. Das Argument, dass wir es mit neuen Formen der Intransparenz und des Nicht-Verstehen-Könnens zu tun haben, die analytische wie empirische Aufmerksamkeit erfordern, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt so berechtigt wie nötig. Allerdings scheinen mir die in Anschlag gebrachten »vormodernen« Konzepte von Geheimnis (Sacrum, Mysterium und Arcanum) zu kompakt und abgeschlossen, zu eindeutig und unbeweglich, um den gegenwärtig zu beobachtenden Formen der Intransparenz, der Nicht-Sichtbarkeit und der Nicht-Repräsentierbarkeit von Algorithmen und vernetzten Daten angemessene neue Strategien und Taktiken des Wissens entgegenzusetzen zu können. Der kulturelle Imperativ der Transparenz, der sich mit den digitalen Netzen und den Feedback-Loops ihrer Wissensformation in den letzten Jahren ausgebreitet hat, ist ja selbst ganz irreführend in seiner sehr klaren Entgegensetzung von Transparenz und Intransparenz, von Wissen und Nichtwissen, von Geheimnis und Geheimnisverrat oder Offenlegung. Erst die überzüchtete Erwartung an »totale Transparenz« und »vollkommenes Wissen« ist es, die den Boden bereitet für die unerwartete, interessante aber doch auch sehr merkwürdige Wiederkehr von Mysterium und Sacrum in den Infrastrukturen und Daten der digitalisierten Gegenwart.

Lässt man diese Dichotomie als strikte Entgegensetzung in Takt, gerät man leicht in die Gefahr einer ungewollten Re-Mystifizierung. Die Beschreibungen von Geheimnis als sozialer Form und von Praktiken des Verheimlichens, des Geheimhaltens und des Geheimnisverrates, die im disziplinären Gepäck der Ethnologie zu entdecken sind, präsentieren demgegenüber das Geheimnis weniger kategorisch denn als graduelle Erscheinungsform auf einem Kontinuum, deutlich prozessual und im besten Sinne als fragwürdig. Sie greifen das Plädoyer von Timon Beyes und Claus Pias, das Geheimnis als Kategorie der Gesellschaftsanalyse endlich wieder ernst zu nehmen, aus praxistheoretischer wie sozialanthropologischer Perspektive auf und stellen dabei Fragen nach seiner Verlaufsform und seiner spezifischen Zeitlichkeit ins Zentrum ethnographisch-empirischer Untersuchungen sowie Fragen nach der Produktivität von Geheimnis (verstanden als Teil-Wissen, partielles Wissen, nicht als reine Form) für die Subjektkonstitution und die unablässige Generierung sozialer Beziehungen und Formen. Die Ethnographien von Monica Konrad (2005) und Maren Klotz (2014) zu anonymen Eizell- und Samenspenden beispielsweise machen Geheimnisse als Prozess und Praxis in ihrer Temporalität, Partialität und Situiertheit im Rahmen Generationen überspannenden Wissensmanagements und in immer nur partiell »aufdeckenden« Suchpraktiken sichtbar. Michael Taussigs (1999) Überlegungen zu öffentlichen Geheimnissen als das, was generell gewusst, aber nicht artikuliert werden kann, betonen die Produktivität intransparenter Wissensformen nicht nur für Macht, sondern auch für die Hervorbringung von Subjekten, die wissen, dass sie nicht wissen können und dementsprechende ethische und politische Haltungen entwickeln, die sie selbst aktiv auf diese Formen von Nicht-Wissen ausrichten und dabei spezifische Muster von *agency* ausbilden. Überträgt man solche Überlegungen auf Fragen der

Intransparenz, der Nicht-Nachvollziehbarkeit und der Komplexität im Rahmen digitaler Netze, so ergibt sich daraus der Gedanke einer Rehabilitation von unabgeschlossenen, widersprüchlich vermittelten Formen ›zwischen‹ Geheimnissen und ihrer Offenbarung, von Formen der Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen sowie ein Plädoyer für die Anerkennung von Halbwissen in unterschiedlichen Verlaufsformen oder Brikolagen. Mit diesen partiellen, transitorischen und relationalen Formen von Intransparenz/Wissen/Geheimnis verbunden sind die reflexiven und interventionistischen Praktiken einer Vielzahl von Akteuren, die Geheimnisse lüften und zugleich bewahren, Wissen und Nichtwissen produzieren, weitergeben und offenlegen, ohne

je zu einem ›reinen‹ Endpunkt des Geheimnisses oder des Wissens zu kommen. Die Aufgabe sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung wird es sein, solche prozessualen Entfaltungen und sozialen Verteilungsformen von Halbwissen im Umgang mit der Digitalisierung von Lebenswelten und an den Schnittstellen von Technologie/Infrastruktur, Regulation und sozialer Praxis akribisch mit empirischer Forschung zu begleiten, die Subjektformationen und sozialen Formen zu erschließen, die mit diesen Wissens- und Umgangsformen verbunden sind und damit sukzessive zur reflexiven Selbstaufklärung digitalisierter Gesellschaften, zur allmählichen Re-Alphabetisierung über Geheimnis wie Transparenz in Zeiten der Digitalisierung beizutragen.

## Literatur

CONNOLLY, Bob/Anderson, Robin (1988): *First Contact. New Guinea Highlanders Encounter the Outside World*, New York: Penguin Books.

KLOTZ, Maren (2014): *(K)information. Gamete Donation and Kinship Knowledge in Germany and Britain*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

KONRAD, Monica (2015): *Nameless Relations. Anonymity, Melanesia and Reproductive Gift Exchange between British Ova Donors and Recipients*, New York/Oxford: Berghahn Books.

TAUSSIG, Michael (1999): *Defacement. Public Secrecy and the Labour of the Negative*, Stanford: Stanford University Press.

## Mysterium? Mysteria!

### **Götz Bachmann**

Was für ein wunderbar geheimnisvoller Text! Elektronischer Materialismus und dialektische Volten führen mich auf eine modernisierungstheoretische Anhöhe, von der aus sich ein Panoramablick auf Digitale Kulturen »im Zeichen des Geheimen, der fundamentalen Intransparenz und des Arcanums« eröffnet. Drei Diagnosen führen die Autoren an: Zum ersten den »Grad der Vernetzung, der Rechenleis-

tung und der Softwareentwicklung«, der ein »Maß an Komplexität« erreicht hat, an dem »kein Verstehen und kein Nachvollzug mehr möglich ist«. Zum zweiten die »Unsichtbarkeit, Unrepräsentierbarkeit und Inkommensurabilität von Algorithmen«, die zu einem Niedergang des »transparenzbestimmten, argumentierfähigen und zukunftsffenen Chronotops« der Moderne führen. Und zum drit-

ten schließlich – und nur scheinbar paradox – ein »Transparenzbegehren«, welches dazu führt, dass die Daten so offen zu Tage liegen, dass sie nicht mehr »verraten und damit auch nicht diskutiert werden« können, ganz so wie einstmal die »hohen« Dinge« der Vormoderne. Im Digitalen verbinden sich also erstens Komplexität, zweitens Unsichtbarkeit und drittens vollste Sichtbarkeit zu einem Neuen, das mit dem Repertoire vormoderner Geheimnistheorien besser zu greifen ist, als mit modernen Formen des »Verstehens«, welche darauf bestehen, dass alles stets »argumentierfähig« zu sein habe und »diskutiert« werden können müsse.

Nun allerdings bin ich dazu aufgefordert, just diesen Text, der all dieses diagnostiziert, kritisch zu diskutieren. Muss ich also das »mysterium« des Textes mit brutalistischem »Demaskierungsinteresse« auf ein »secretum« reduzieren, um letzteres dann auch noch zu »verraten« versuchen? »I would prefer not to«, flüstert mir Bartleby ein (Melville 1997). Stattdessen will ich mich zu drei kleinen Expeditionen in den Text aufmachen. Und schon jetzt sei vorweggenommen, dass mit dieser Methode »iterativer und tentativer Expeditionen« mein eigener, wenig glamouröser Zugang zum Geheimen bereits benannt ist. Dieser lautet: Solange wir auf der Ebene des Geheimnisses »an sich« argumentieren, bleibt mir mit meinem eher praxis- und sozialtheoretisch eingepolten Analysewerkzeug zunächst nichts anderes übrig, als zu sagen, dass sich das Geheimnis zwar manchmal durchaus zur Alternative von Wissen und Nicht-Wissen dichotom zuspitzen kann, dies meist aber nicht tut. Viel öfter und zu weit häufigeren Momenten der dem Geheimnis inhärenten, vielschichtigen Zeitlichkeit präsentiert es sich uns als partiell Gegebenes, immer wieder neu Verhandltes, sich stets neu Ausgestaltendes und in sich Widersprüchliches – und wird so Nährboden für Vieles. Betrete ich also den sozialanthropologischen Nachbarhügel der Anhöhe, den die beiden Auto-

ren erklommen haben, kann ich von diesem aus zunächst nur einen generalisierten Anspruch auf Nicht-Generalisierung formulieren, und letzterer mündet, solange er nicht unmittelbar zum Abstieg in die Niederungen der ethnographischen Feldforschung führt, nur in den Satz: Es ist komplex! Dieser Satz aber ist für sich genommen nichts als ein Allgemeinplatz. In dieser Situation scheinen mir die besagten iterativen und tentativen Expeditionen in Form unterschiedlicher Lesarten des Textes ein Ausweg. Und damit also soll die Reise losgehen.

Eine erste Lesart des Textes nimmt seine Diagnose wörtlich. Was wenn der Computer »wirklich« ein »mysterium« wäre? So trägt das Erlernen von Computersprachen zwar sicher dazu bei, interessantere Bilder dessen zu entwickeln, was sich in den Geräten tut, doch das Geheimnis des Digitalen wird uns auch in diesen Sprachen nicht verraten werden, schon allein weil Software ja immer bereits eine Sprache der Menschen ist. Maschinen »als Maschinen« hingegen sind uns fremd, denn sie funktionieren im Medium verschalteter »Voltage Differences« (Kittler 1997: 150). Und auch wenn wir nun alle löten lernen, Hilberts zweites Problem begreifen und in boolescher Algebra denken, bleibt es dennoch bei diesem einmaligen kittlerschen Moment der Wiederentdeckung der Materialität des Digitalen in ihrer wechselseitigen Durchdringung mit Mathematik, die in gewissem Sinne zwar tatsächlich das Geheimnis des Digitalen entborgen, aber durch die totale Entbergung auch erneut geschaffen hat. Medientheoretische Argumente zielen eben auf Bedingungen der Möglichkeiten. Als solche werden sie uns nie kausal erklären, was in diesen Bedingungen geschieht und sie wollen dies auch nicht. Jenseits des Digitalen war das auch nicht notwendig, denn dort schwamm die deutsche Medientheorie lange Zeit komfortabel im Medium der medienverگessenen Spielarten der Literaturwissenschaft und konnte sich gerade dadurch konturieren. Die vielen



Unterhaltungen im Mensch-Maschinen-Pidgeon der Software und der Interfaces und die dreckigen Mischungen aus Technik, Mathematik, Praxis, Sozialität und Kapitalismus im Netz erzeugen hingegen andere Geheimnisse, die zwar nicht ohne die Medientheorie, aber auch nicht allein mit ihr verstanden werden können. Der Computer als ›mysterium‹ weist mich mithin in die Komplexität, die sich dann eröffnet, wenn wir sowohl den Einspruch der klassischen Medientheorie gegen Reduktionen des Digitalen auf Software, Netz oder Digitale Ökonomie ernst nehmen, als auch im Gegenzug die Einsprüche der Software-Studies, der Netzkritik und der Forschung zum digitalen Kapitalismus gegen zu apologetische Lesarten des Kittlerschen Werks.

Damit kommen wir zur zweiten Lesart des Textes. Wenn das ›mysterium‹ ein Bestandteil vor-moderner Herrschaft ist, und das Digitale nun zu einem neuen ›mysterium‹ wird, dann handelt es sich beim ›mysterium‹ des Digitalen mit einiger Wahrscheinlichkeit ebenfalls um Herrschaftstechnik. Der modernistische Fingerzeig auf die nicht vorhandenen Kleider des Kaisers gewinnt in dieser Lesart des Textes neues Potential. Wollen uns also die Autoren Aufklärung unterjubeln? Die Demaskierung des Fetischcharakters digitaler Objekte ist jedenfalls allemal eine ehrenwerte Aufgabe. Die Autoren, als Aufklärer gelesen, verkomplizieren dabei die Sache auf ähnlich interessante Weisen, wie anderthalb Jahrhunderte vor ihnen bereits Karl Marx: Im Fetischcharakter »erscheinen« die Dinge »als das [...], was sie sind« (Marx 1962: 87). Das Geheimnis des Fetischs verschwindet also nicht einfach nachdem es entdeckt ist, denn die Maske ist wirkmächtig und bleibt es auch nach der Demaskierung. Aufklärung heißt in diesem Fall also auch die Einsicht in Aufklärungs-Resistenz, in unser Verbleiben in der selbstverschuldeten Tatenlosigkeit, zumindest solange wir nichts anderes tun als aufzuklären. Diese Denkfigur könnte in der Tat ein gutes Mittel sein ge-

gen den großen Trick des Digitalen: die ihm eingeschriebene Behauptung, dass es selbst geheimnislos sei. Die von den Autoren beschriebene Überwältigung durch quantitative Komplexität – zunächst ja durchaus nichts dem Digitalen spezifisch Eigenes, denn alles, ob eine Raucherpause oder ein Blick, ist von unendlicher Komplexität – erzeugt erst in Kombination mit der Behauptung der prinzipiellen, absoluten Verstehbarkeit die frustrierende Ohnmacht, die uns dann in den Stupor des Nicht-Verstehens verfallen lässt.

Damit wäre ich bei der dritten Lesart des Textes. Ihr Ausgangspunkt ist die von den Autoren herangezogene Kybernetik, die ja bereits bei Norbert Wiener eine Wissenschaft des Geheimnisses war. Seine mathematischen Studien zur Wahrscheinlichkeitstheorie in den 1910er und 1920er Jahren hatten Norbert Wiener davon überzeugt, dass es Kausalität zwar gibt, aber eben immer nur ein bisschen. So richtig genau wissen wir nie wie viel. Dieses ›mysterium‹ baute Wiener dreißig Jahre später nicht zuletzt durch Geldmangel motiviert in die Erzählung der Kybernetik aus (Wiener 1956: 322ff.). Entsprechend geht auch diese davon aus, dass Elemente sich auf *mysteriöse* Weisen mal mehr und mal weniger stark miteinander verkoppeln. Von diesem Punkt aus nimmt die Kybernetik dann eine flexiblere Form der Stabilität mit dem Versprechen in den Blick, diese steuerbar zu machen. Vier Jahrzehnte später liest Gilles Deleuze diese bewusst desinteressierte Einschließung des ›mysteriums‹ der partiellen Kausalität in übergreifende Effekte der Steuerung als Kontrollgesellschaft neu: Dort bildet das ›mysterium‹ dann das Schmieröl, das die totale Schließung der Kontrolle ermöglicht. Vielleicht findet sich also im Desinteresse der Kybernetik am ›mysterium‹ der Kausalität in der Tat eine Wurzel eines neuen Chronotops. Nicht zuletzt Googles Desinteresse an 99.999% dessen, was Einzelne tun, was also nicht abstrakte Verbindung, Pattern, Wahrscheinlichkeit



oder kybernetisch gebrochene Vorhersagbarkeit ist, scheint Deleuzes Dystopie eins-zu-eins zu demonstrieren. Allerdings sollten wir an dieser Stelle die anderen beiden Lesarten nicht ganz vergessen: Die Einschließung des Geheimnisses in der Kybernetik (dritte Lesart) ist eben selbst nur eine Geschichte, zuerst erzählt vom großen Storyteller Norbert Wiener. Wir sollten ihr nicht auf den Leim gehen, ihre Wirkmächtigkeit aber auch nicht unterschätzen (zweite Lesart). Gelingen kann uns das, wenn wir sie multiperspektivisch in der Hard- wie in der

Software, in der digitalen Sozialität wie im kybernetischen Kapitalismus aufsuchen (erste Lesart). Aus dem ›mysterium‹ werden ›mysteria‹. Ich plädiere also dafür, den Text als ein Plädoyer dafür zu lesen, die ›mysteria‹ des Digitalen in immer neuen Expeditionen zu erkunden. Schließlich tun wir damit nur, was digitale Technologien mit uns sowieso tun. Sie erkunden uns experimentell, partiell und liegen dabei gerne mal daneben, haben aber dennoch beachtliche Erfolge zu verzeichnen. Wir können auch in dieser Hinsicht von ihnen lernen.

## Literatur

KITTLER, Friedrich (1997): *Literature, Media, Information Systems* (Essays, hg. v. John Johnston), London/ New York: Routledge.

MARX, Karl (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin (Ost): Dietz.

MELVILLE, Herman (1997): *Billy Budd, Sailor and Selected Tails*, Oxford: Oxford University Press.

WIENER, Norbert (1956): *I'm a Mathematician. The Later Life of a Prodigy*, New York: Doubleday.

## Technik, Trieb, Markt, Leben. Vom Nachleben des Arkanums in der Moderne

### Vinzenz Hediger

Brauchen wir ein neues Arkanum? Ja, lautet die These der Autoren, und zwar, weil wir aus unserer Zeit gefallen sind, aus der Zeit der Moderne, die vom Gedanken der Transparenz, der Verantwortlichkeit, der Rechenschaftspflicht von allem und jedem vor dem Gericht der Öffentlichkeit geprägt war. Aus der Zeit fallen lassen haben uns, so die Voraussetzung der These, die Informationstechnologien, die unsere Lage bestimmen. Diese Informationstechnologien haben, so der geschichtsphilosophisch-diagnostische Einsatz dieser Vorannahme, spätestens nach 1945 eine Dynamik entfaltet, die sich dem Transpa-

renzideal in doppelter Weise entzieht. Erstens handelt die (Medien-)Technik als Akteur an den Subjekten vorbei, womit so etwas wie Rechenschaftspflicht vor dem Gericht der Öffentlichkeit ausfällt. Zweitens ist diese Technik im Zeichen der Heraufkunft dessen, was die Autoren mit einem emphatischen großen ›D‹ Digitale Kulturen nennen, so komplex geworden, dass ihre Funktionslogik sich dem Imperativ der Darstellbarkeit entzieht, der sich aus dem modernen Transparenzgedanken ergibt. Weil das so ist, weil die Technik – genauer: die digitale Informationstechnologie – gleichsam von selbst zu einem

unverratbaren Geheimnis vormodernen Zuschnitts geworden ist, gebührt ihr der Name eines neuen Arkanums. »It's not rocket science«, lautet ein umgangssprachlicher Ausdruck im Amerikanischen, der seinerseits schon ein Arkanum beschwört, die Leittechnologie der Mitte des 20. Jahrhunderts, und der als Beschreibung von wissbaren Sachverhalten dient, die leicht zu verstehen sind. Wäre die mit der These verknüpfte Forderung erfolgreich, müsste es bald heißen »It's not computer science«.

In Zeiten, in denen eher das Recht auf Geheimhaltung und Geheimnisbewahrung des Einzelnen des Schutzes zu bedürfen scheint, wirkt eine solche These und die mit ihr verknüpfte Forderung nach einer Mystifikation jener Technik, die gerade so etwas wie eine globale Krise der Privatheit in ihrem modernen Sinne möglich gemacht hat, natürlich kontraintuitiv. Allerdings zielt die These auf nicht weniger als einen Umsturz der modernen Wissensordnung, die dem Gedanken der Transparenz eine so zentrale Bedeutung einräumt, die aber die Informationstechnologie hat veralten lassen. Die Geheimnisse, die wir haben, reichen nicht aus, so könnte man die These paraphrasieren, aber gerade jene Geheimnisse, die wir gerade noch oder vielleicht auch schon nicht mehr haben, brauchen wir nicht zu konservieren oder zu rekonstruieren: Wir brauchen andere, neue, tiefere Geheimnisse. Von diesen wiederum hängt nicht weniger als das Überleben der menschlichen Zivilisation ab. Der Konflikt um die Validität der Klimaforschung ist im Wesentlichen ein politischer Konflikt um die normgenerierende Kraft naturwissenschaftlicher Untersuchungsergebnisse; diesen Konflikt soll das neue Arkanum mit der Autorität des Mysteriums entscheiden helfen, immerhin im Sinne der Klimaforscher.

Auf die These möchte ich mit zwei Fragen antworten: Ob das Arkanum der Informationstechnologie, so wie es von den Autoren skizziert ist,

tatsächlich geeignet ist, uns den Weg aus der modernen Wissensordnung zu weisen, und ob es in der Moderne nicht vielleicht noch weitere, diese Wissensordnung immer wieder aufs Neue herausfordernde Arkana gibt, die der Technik hinsichtlich ihrer Mystifikationskraft mindestens ebenbürtig und doch zugleich auch Elemente dieser Wissensordnung sind.

Zur ersten Frage:

Der moderne Begriff der Öffentlichkeit verdankt seine Wirkmacht und sein Beharrungsvermögen ja nicht zuletzt der Tatsache, dass in ihm – um es, der Kürze der Form geschuldet, großzügig zu formulieren – die beiden leitenden Modelle des Denkens in der europäischen Tradition zusammenschießen: Das der Rechtsförmigkeit des Denkens, das Denken an die Funktion des Urteilens knüpft, und das der Theatralität des Denkens, das Denken als »theoria«, als Schau auffasst, als In-Blicknahme eines Raums der Darstellung, in dem die Gegenstände des Denkens zu Tage treten. Montesquieu und Rousseau misstrauten noch dem barocken Pomp inszenierter Politik; die französische Revolution war schon ganz Spektakel und fügte dem Zusammenspiel von Urteil und Schau das historische Ereignis als Gegenstand hinzu. Schon bei Burke und Kant, die sich nicht in ihrem Urteil über die französische Revolution, wohl aber in den geteilten Voraussetzungen dieses Urteils einig waren, ist das, was schließlich »Öffentlichkeit« heißt, denn auch eine Bühne, auf der das Spektakel der Geschichte sich zuträgt, vor den Augen eines Betrachters, der über das, was sich da zuträgt, ein Urteil fällt. Das Geheimnis löst sich im Zeichen der Verfestigung des Theatermodells der Öffentlichkeit und des (politischen) Denkens keineswegs auf. Vielmehr gewinnt es seinen neuen Ort gleichsam hinter oder unter der Bühne. Mit dem Bühnenraum bleibt das Geheimnis über die »Rücksicht auf Darstellbarkeit« verknüpft, um die Formulierung zu verwenden, mit der Sigmund Freud, der Schöpfer des

wohl erfolgreichsten Arkanums der Moderne, des Unbewussten, dieses hermeneutisch aufschließt: Der Trieb bleibt unwissbar, aber er symbolisiert sich, bringt sich in den Symptomen, im Traum, in der Fehlleistung zur Darstellung und wird damit immerhin lesbar. Nicht von ungefähr setzen Deleuze und Guattari mit ihrem Angriff auf Freud (bzw. ihrer Verteidigung von Freud gegen Freud) bei Ödipus an: Mit dem Plot der Antiken Tragödie, so ihr Argument, domestiziert Freud den Trieb, was man auch beschreiben könnte als: zwingt er den Trieb zum Auftritt im modernen Etablisement von Urteil, Schau und Ereignis. Worauf ich hinaus will, ist dies: Die These, dass die Technik aufgrund ihrer schiereren Komplexität zu einem unverratbaren Geheimnis geworden ist, bewegt sich im Horizont desselben modernen Etablisements. Den Namen des Arkanums verdient die Technik, weil sie sich der »Rücksicht auf Darstellbarkeit« entzieht. Sollte der Plan eines Umsturzes der modernen Wissensordnung weiter vorangetrieben werden, könnte an die These zunächst so etwas wie ein Freud-Test angelegt werden: Er würde in dem Nachweis bestehen, dass die Technik tatsächlich fundamental unwissbarer und rücksichtsloser ist, was die Frage der Darstellung angeht, als Freuds große Erfindung, der unbewusste Trieb (wobei festzuhalten ist, dass der Trieb ja der Sprössling des schopenhauerschen Willens ist, in dem Schopenhauer wiederum Kants Ding an sich erkannte).

Damit ist eine erste Antwort auf meine zweite Frage – ob es in der modernen Wissensordnung, deren Totengeläut die digitale Technik erklingen lässt, nicht noch andere Gegenstände des Nichtwissens gibt, die mit dem Strukturbegriff des Arkanums belegt werden könnten – schon gegeben: Das Unbewusste und sein Einwohner, der Trieb, bieten sich an.

Die Autoren bestreiten keineswegs die Möglichkeit der Umlagerung des Arkanums innerhalb der

Wissensordnung, die sie proaktiv veralten wollen. Sie zitieren in ihrem Text Koselleck und seine These, der zufolge die »Zukunft« eine Folgeform des vormodernen Arkanums sei, eine in die Zeit umgelagerte Form des Geheimnisses. Ganz prosaisch könnte man auch das Recht auf Privatheit, das ein Recht auf Nicht-Preisgabe von Geheimnissen meint und namentlich in den USA in der Rechtsprechung eine zentrale Rolle spielt<sup>1</sup> als eine unter den Bedingungen moderner demokratischer Gesellschaften in die Breite der allgemeinen Bürgerrechte gestreute Folgeform des Arkanums verstehen. In seiner Substanz ist das Recht auf Privatheit ja keineswegs banal. Es bildet eine aus der Macht des modernen Staates entlassene und von diesem nicht mehr einholbare Gegenmacht: durchaus ein »tremendum«, wenn auch modernen Zuschnitts.

Um die Frage nach der digitalen Informationstechnologie als Arkanum auf weitere mögliche Untersuchungsgegenstände hin zu eröffnen, deren vergleichende Untersuchung geeignet sein könnte, die Ausgangsthese weiter zu konturieren, möchte ich aber noch zwei weitere Kandidaten ins Spiel bringen: den Markt und das Leben.

Die »unsichtbare Hand«, diese Metapher, die Adam Smith in einer Fußnote zum *Wealth of Nations* einführt und die zum Schlüssel zu diesem Werk geworden ist, meint ja in etwa, dass die Summe der Partikularinteressen von wirtschaftlichen Akteuren einem Allgemeininteresse dient, das keiner der einzelnen Akteure für sich in den Blick bekommt. In der Metapher von der »unsichtbaren Hand« lagert ein erkenntniskritisches Argument, dass Friedrich Hayek, eine der Leitfiguren des Neoliberalismus, in seiner Kritik an Planwirtschaft und Staatsdirigismus ausdrücklich macht. Die Planwirtschaft, so Hayek, setzt voraus, dass eine vollständige Kenntnis aller entscheidungsrelevanten Informationen möglich ist, über die eine zentrale Instanz der wirtschaftlichen Planung verfügen müsste. Das aber,

so Hayek, ist nicht möglich. So viel kann niemand wissen, und schon gar nicht in der kurzen Frist, in der die fälligen Entscheidungen gefällt werden müssen. Dass es trotzdem Wohlstand und Wachstum gibt, und ohne Planung sogar noch mehr als mit, verdankt sich Hayek zufolge dem, was er den »Marktmechanismus« nennt: einem Mechanismus, der spontan jene Ordnung herstellt, der sich Prosperität verdankt. Worin der Marktmechanismus besteht, bleibt aber eben: ein Geheimnis. Auch dieses Ding an sich ist nicht erkennbar. Das Arkanum des Marktes hat im 20. Jahrhundert bekanntlich eine noch viel eindrucksvollere Karriere gemacht als das Unbewusste. Aus ihm speist sich der Generalverdacht, mit dem die dominante Wirtschaftspolitik der letzten vierzig Jahre staatliches Wirtschaftshandeln belegt hat. »Deregulierung« lässt sich ja durchaus auch beschreiben als die Überantwortung wirtschaftlichen Handelns an das neue Mysterium der spontanen Ordnung, den »Marktmechanismus«, und man kann durchaus behaupten, dass die Finanzdienstleistungsindustrie sich mit ihren neuen Instrumenten, die sich dem Verständnis der Kunden ebenso entziehen wie der Kontrolle der Politik, in genau dem Raum des Geheimnisses eingerichtet hat, den das Arkanum des Marktes eröffnete. Dass viele dieser Instrumente überhaupt erst auf der Grundlage der neuen Informationstechnologien möglich geworden sind, versteht sich dabei von selbst.

Der zweite Kandidat für die Rolle eines genuin modernen Arkanums wäre das Leben: Das Leben nicht in dem Sinne, in dem der Begriff seit der Antike verwendet wird, sondern in dem Sinne, in dem es – wiederum an der Schwelle zur Moderne und vollends im Zuge des 19. Jahrhunderts – zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis wird: das Leben als selbstorganisierender Prozess, dessen grundlegende Einheit die Zelle ist, und das Leben als historischer Prozess und Einheit aller Lebensfor-

men (um die Gegenstandsbestimmung der Biologie von Wolfgang Lefèvre zu zitieren). Man kann bei der Frage nach dem Leben als Arkanum natürlich bei Michel Foucault ansetzen und seiner These, dass der klassische Souverän über den Tod verfügte und der moderne – mit den Mitteln des Sozialstaates, des Gesundheitswesens und der Bevölkerungspflege überhaupt – über das Leben. Ich würde stattdessen zunächst bei der Medizin und ihren Fortschritten in den letzten zweihundert Jahren ansetzen. Diese haben der Profession des Mediziners einen Statuszuwachs ungekannten Ausmaßes eingetragen. Die Rede von den Göttern in Weiß ist ein Klischee und dennoch eine Wendung, die unsere ganze Aufmerksamkeit verdient. Bemerkenswert an der Figur des Mediziners, den man sich als Träger eines privilegierten Wissens vorstellt, ist ja nicht, wie viel, sondern wie wenig die Medizin eigentlich über ihren Gegenstand weiß. Der Begriff der »Nebenwirkungen« allein schon zeugt von dem hohen Maß an Ahnungslosigkeit, mit der die moderne Medizin noch immer verfährt. Das Arkanum des Lebens ist demnach weniger das standesmäßig bewahrte Geheimwissen der Zunft der Mediziner als eben das Leben selbst, genauer: die – wissbare, aber kaum je thematische – Tatsache der anhaltenden Ahnungslosigkeit der Lebenswissenschaften im Angesicht ihres Gegenstandes.

Die Frage nach dem neuen Arkanum müsste man also mit der nach den vielfältigen Nachleben des Arkanums in der Moderne verknüpfen. Die Plausibilität der Annahme eines solchen Nachlebens stützt nicht zuletzt die beobachtbare und auf Anhieb überaus erstaunliche Tatsache, dass sich über die Enthüllungen von Edward Snowden so wenige Leute wirklich schockiert zeigen. Alle modernen Begriffe der Politik, sagt Carl Schmitt, sind säkularisierte theologische Begriffe. Im Anschluss daran könnte man sagen: Die Feststellung, dass der Staat allmächtig und allwissend, wenn auch nicht in zuverlässiger

Weise allgütig ist, deckt sich mit der Erwartung der Existenz einer Entität mit diesen Eigenschaften, die zum Erbe der christlichen Theologie gehört.

- 
- 1 So bildet das verfassungsmäßig garantierte »right to privacy« etwa die Grundlage für die Aufhebung des Abtreibungsverbots in dem berühmten Roe vs. Wade-Urteil des obersten Gerichtshofs von 1973, und es hat auch bei »Lawrence vs. Texas« eine zentrale Rolle gespielt, dem Urteil, mit dem 2003 staatliche Verbote von homosexuellem Geschlechtsverkehr aufgehoben wurden und das nun als Grundlage für die Aufhebung der Verbote der gleichgeschlechtlichen Ehe dient.