

Anarcho-Mystik.

Die Verklärung von Anonymität in digitalen Räumen

Felix Keller

Julien Assange, vor der drohenden Überführung nach Schweden in die ecuadorianische Botschaft geflüchtet, erklärte, dass er keineswegs zufällig in dieses Gebäude „hineinspaziert“ sei, er folge „einem größeren Plan“. Diese Aussage, ursprünglich in einem differenzierten Kontext geäußert, wurde sogleich aufgegriffen und stilisiert: *Assange nennt seine Flucht „Teil eines größeren Plans“*, titulierte die *Zeit* einen Artikel zur Sache (Pb. 2013).¹ Die *Süddeutsche Zeitung* zeigt eine Fotomontage, die ihn als Heiligen darstellt (Kreye 2019). Weshalb diese Denunziation? Welche Ideen, welche Praktiken sollen ausgerechnet über religiöse Symbole denunziert werden?

Die Plattform WikiLeaks, die Assange führte, war „wie aus dem Nichts“ aufgetaucht, katapultierte sich über die anonyme Publikation geheimer Regierungsdokumente flugs zu „schwindeleerregenden Höhen der internationalen Politik“ (Lovink 2012: 223). Assange steht gemeinsam mit Edward Snowden und Chelsea Manning für eine anarchistische Bewegung, die die staatliche Gewalt gezielt und auf revolutionäre Weise über digitale Netzwerktheorien herausforderte, indem sie ihr die Kontrolle über Information entriss, ihre Offenlegung einforderte, Zensur und Geheimhaltung enthüllte. Doch der



Abb. 1: Julian Assange als „Sankt Julian“ (Kreye 2019).

1 Siehe den gesamten Kontext: Lacroix/Assange (2013).

Grund für die Attacke lag tiefer. Es ging um die Verteidigung einer neuen virtuellen Gesellschaft, die zuvor John Perry Barlow in seiner berühmten Unabhängigkeitserklärung für den Cyberspace proklamiert hatte: „Regierungen der industriellen Welt, ihr müden Giganten aus Fleisch und Stahl, ich komme aus dem Cyberspace, der neuen Heimat des Geistes. Im Namen der Zukunft bitte ich Euch, Vertreter einer vergangenen Zeit: Lasst uns in Ruhe!“ (Barlow 1996). „Losgelöst von der alten Welt roher Atome, sehnte sich ein ätherisches Netz nach Unabhängigkeit“, so beschrieb Assange dieses Begehren (Assange 2013: 11). Die ersten Hacker, die mit dem Aufbau des Internet beschäftigt gewesen waren, seien einer „utopische Geisteshaltung“ gefolgt: „Wir dachten, es sei unsere Mission, ein Netzwerk zu entwickeln, das es der Menschheit ermöglichen würde, Wissen zu verbreiten und auszutauschen“, sagt Assange. Die „Mission“ lautete: „Das Internet soll ein riesiges Gebäude sein, in dem das gesamte Wissen der Menschheit aufbewahrt wird“ (Assange 2013: 11).

Allerdings ist die Entfaltung dieser universalen Sphäre von der staatlichen Gewalt bedroht, deshalb auch die Attacken auf den Staat und seine Geheimnisse. Denn Staaten bilden für Assange „Systeme“, die ausschließlich durch Zwang geregelt werden, demokratische Verhältnisse bilden bloß dienliche Oberflächen tiefer dunkler Kontrollmächte. Die ganze Ordnung der Gesellschaft, Eigentum, Strafen, Zensur aber auch immaterielle Güter wie kulturelle Werte, Marken werden nur durch staatliche Macht aufrechterhalten. Angesichts der neuen Sphäre, die sich in den digitalen Räumen abzuzeichnen begann, setzte der Staat alle seine Mittel ein, um das sich am Horizont abzeichnende leuchtende Reich der freien Kommunikation wieder zu unterwerfen. Der Staat sauge sich „wie ein Blutegel in die Venen und Arterien unserer neuen Gesellschaft“ (Assange 2013: 9-11). Er erscheint als riesiges monströses Verschwörungsnetzwerk, so in seinem programmatischen Text *Conspiracy as Governance* (Assange o.J.). Es sei jetzt an der Zeit, dass sich Widerstände gegen diese Mächte des Schlechten, der staatlichen Gewalt formieren. „Tun wir dies nicht, wird die Universalität des Internets die ganze Menschheit in ein einziges gigantisches Geflecht von Überwachung und massenhafter Kontrolle verstricken“. Der Kampf für eine neue Welt sei nun unausweichlich, der entsprechende Aufsatz trägt den martialischen Titel: *Aufruf zum Kryptokampf* (Assange 2013: 14).

Die Waffen für diesen Kampf wurden den Bedrohten gleich einem Wunder offenbart: Denn sie resultierten aus nichts weniger als aus einer eigentümlichen Eigenschaft des „physischen Universums“ schlechthin. Dieses universale Gesetz lautet: Es ist einfacher, Informationen zu verschlüsseln als wieder zu dekodieren. Das eine lässt sich mit einfacher, mittlerweile omnipräsenter Technik bewerkstelligen, die Entschlüsselung hingegen erfordert aufgrund mathematischer Gesetze einen Aufwand, der die größten Computersysteme über Generationen hinweg rechnen ließe. Dies sei die Chance, einen neuen

virtuellen Raum zu erschließen: Das Universum „glaube“ auch an Kryptographie, „aus irgendeinem Grund scheint die Kryptografie den heiteren Zusppruch des Universums zu gewinnen“ (Assange 2013: 12-13).

1 Trümmerwelt einer vergangenen Ordnung

Ein neuer Horizont der Menschheit schlechthin, imaginiert als eine universale Sphäre, die die Gesellschaft überspannt; bedrohliche Mächte, die mit Gewalt diese neue Welt verhindern; eine Mission, die von der verwerflichen Gegenwart zu ihr hinführt, das Universum, das die Zaubermittel für die Retter bereit hält: Angesichts all dieser Evidenzen erstaunt es nicht, dass Assange zuerst als Prophet und dann, von der staatlichen Macht gebeitelt, als Märtyrer erscheint (Friedersdorf 2019; Hedges 2019).

Augenscheinlich wird dabei die religiöse Symbolik polemisch verwendet. Diese Denunziation von Personen und Positionen über die Verwendung religiöser Zeichen ist in diesem Zusammenhang keineswegs etwas Besonderes, eine solche Praktik hatte bereits Carl Schmitt als Element eines politischen Diskurses der Moderne identifiziert, der sich säkular glaubt (Schmitt 2009: 45). Die oben dargestellte Fotomontage, die die *Süddeutsche Zeitung* veröffentlichte, bringt diesen Gestus auf den Punkt. Das Bild zitiert ausführlich die Ikonographie eines spätmittelalterlichen Gemäldetypus des „Salvator mundi“. Eine Hand ist zum Segen erhoben, ein Strahlenkranz umgibt sein Haupt, der Blick schweift in eine für den Betrachter unerreichbare Ferne. Ein Entschweifen und Entheben, das sich in realen Gesprächssituationen mit Assange tatsächlich zeigen soll, wie Kreye (2019) berichtet.

Julian Assange, der WikiLeaks-Begründer, sei nie sympathisch gewesen und hätte schon immer gewusst, wie seine „Aura“ zu pflegen sei; kein anderer hätte das „Spiel mit dem Charisma“ so perfekt beherrscht wie Assange, Assange wird als „Prophet“, „Ikone“, „Heiligenfigur“ zugleich bezeichnet, seine Verhaftung sicherten ihm nunmehr den „Status als Märtyrer der digitalen Kultur“ (Kreye 2019). Der frühere enge Mitarbeiter von Assange, Daniel Domscheit-Berg, schreibt – es scheint wie eine Ergänzung:

Looking back, I ask myself whether WikiLeaks itself has developed into a kind of religious cult (...) The guru was beyond question. (Domscheit-Berg 2011: 42)

Die Verwendung einer religiösen Ikonographie im Zusammenhang mit der Person von Julian Assange erweist sich als durchaus exemplarisch. Die ikonographische Koppelung an die Dynamik des religiösen Feldes, soziologisch verstanden als ein Markt, auf dem Heilsangebote konkurrieren, bindet Assanges Position und Vision polemisch in den sozialen Raum zurück, um ihm die bekannten Attribute des „Propheten“ oder Heilsbringers zu verleihen.

hen.² In der Gestalt eines sozialen Typus verliert die Figur Assange ihre Fremdheit. Seiner Vision ist über Erklärbarkeit die Andersheit und damit die subversive Kraft genommen. Die ikonischen Elemente bieten darüber hinaus die Möglichkeit, eine hochkomplexe, heterogene und oft noch weitgehend unbekannte technische Realität und neuartige technologisch indizierte Konfliktzonen mit bekannten symbolischen Formen zu verbinden, es ließe sich, auch sagen: so erzählbar zu machen. William Gibson, der Namensvater des „Cyberspace“ (Gibson 1994), überzeichnet die religiösen Insignien beispielsweise in der Folge so stark, dass die Polemik der Parallelisierung selbst obsolet erscheint. In der von Gibson (und anderen) entworfenen Zukunftswelt existieren religiöse Formen allenfalls noch als symbolische Trümmer einer längst vergangenen Ordnung, bar jeglichen Sinnes und Bedeutung, nach Belieben verwend- und einsetzbar.³

2 Mystischer Anarchismus

Doch die Polemik, die auf die Religion als überkommene Institution einer vergangenen Zeit zielt, überdeckt gleichzeitig auch etwas, das über sie hinausweist. Die Nennung eines Sphärischen, der körperlosen Atome, der in Anonymität aufgelösten Subjekte, die vom Universum bereit gestellten Waffen lassen bereits erahnen, dass hier ein Moment eines gesellschaftlich Imaginären mitschwingt, das sich im Modus der Rhetorik oder gar Ironie nicht hinreichend fassen lässt. Es geht einher mit einem Impetus der Zerstörung der staatlichen Herrschaft und Ordnung, der klar anarchistisch ist. Mit anderen Worten gesagt: Assanges Denken weist deutlich Elemente eines Anarcho-Mystizismus auf, wie im Folgenden zu zeigen ist.⁴

Die Spur zu dieser Idee oder Bewegung hat der stupend belesene Assange selbst gelegt. Sie findet sich direkt auf seinem früheren Blog, nämlich in Form eines Zitats, das von einer Personifikation des mystischen Anarchismus schlechthin, Gustav Landauer, stammt und das augenscheinlich die staatliche Macht deontologisieren soll: „Staat ist ein Verhältnis, ist eine Beziehung zwischen den Menschen, ist eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten; und man zerstört ihn, indem man andre Beziehungen eingeht, indem

2 Siehe dazu die auf Weber aufbauenden Ausführungen von Bourdieu (1971).

3 So etwa im Film, einer der wegweisenden Darstellung des Cyberspace, für den Gibson das Drehbuch verfasst hatte (Longo/Gibson 1995).

4 Gemeint ist hier eine Bewegung, die vom Mittelalter bis in die Gegenwart reicht. Siehe dazu Critchley (2012: 35-40) sowie Cohn (1988: Kap. 8). Entlang Newmans Wendung sprechen wir auch von Anarcho-Mystizismus (Newman 2020).

man sich anders zueinander verhält ... wir sind der Staat – und sind es so lange, als wir nichts anderes sind, als wir die Institutionen nicht geschaffen haben, die eine wirkliche Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen sind.“⁵ Wenn an einer solchen Stelle der Name und das Zitat eines der bedeutendsten Vertreter des Anarchismus steht, so hat dies eine umfassendere Bedeutung als lediglich einen Blog zu zieren. Diese anarchistische Parole seines Blogs aus der Zeit, als Wikileaks gegründet wurde, lässt sich als Indiz lesen, dass es Assange um mehr geht als bloß darum zu revoltieren, sondern dass sein Tun auch geprägt war von einer anarchistischen Programmatik zur Überwindung der bestehenden Ordnung, die über die neuen Technologien zugleich geweckt wie vermittelt wird.

Bei genauerem Hinsehen dokumentieren Assanges Aussagen denn auch ein in sich stimmiges Weltbild – dies anerkannte selbst die Zeitung, die ihn visuell als Heiligen denunzierte (Hofmann 2010). Es lässt sich die These formulieren, dass das Verständnis dieses Weltbilds tatsächlich auch in Gustav Landauers Denken liegt, den er so prominent zitiert, respektive in der Strömung des mystischen Anarchismus, die er vertritt.

3 Gustav Landauers Idee einer Befreiung der Gesellschaft

Der Staat als Antipode der freien Gesellschaft: diese Idee gehört zweifelsohne zum Basistheorem jeglicher anarchistischen Bewegung.⁶ Doch die These besagt, dass diese Art der Kritik an staatlicher Herrschaft, wie sie im Werk des zitierten Landauer zum Ausdruck kommt, eine weitere Komponente enthält, die sich auch bei Assange, mehr noch, in vielfacher Weise in der Bewegung, als deren Bestandteil er fungiert, beobachten lässt und auf der sehr langen Tradition anarchistischen Denkens eines mystischen Anderen der Herrschaft beruht (Cohn 1988; Critchley 2012).

Gustav Landauer (1870-1919) gilt als einer der bedeutenden Vertreter eines theoretisch versierten und begründeten Anarchismus.⁷ Selbst jüdischer Herkunft, war er mit Martin Buber befreundet, beeinflusste Gershom Scholem und dessen Arbeit über die jüdische Mystik maßgeblich, widmete sich aber auch der Herausgabe und Kommentierung von Eckharts Schriften. Über sein

5 Wir zitieren das deutsche Original: Landauer 1910. Der Blog wurde inzwischen gelöscht. Archivierte Kopien finden sich auf: <https://web.archive.org/web/20070120145419/http://iq.org> [Zugriff: 09.06.2021].

6 Exemplarisch seien hierfür einige Referenzen genannt: Sergent/Harmel 1949; Seyferth 2015; Stowasser 2007.

7 Seinem Erbe widmet sich das Webprojekt: gustav-landauer.org, dem die biografischen Angaben entnommen sind. Einen Überblick gibt Linse (1974b).

politisches und theoretisches Engagement für den Anarchismus hinaus betätigte er sich auch als Literaturkritiker und Dramaturg. Im Zuge der Niederschlagung der Münchner Räterepublik wurde er von Schergen des Regimes ermordet. In der jüngeren Zeit kommt ihm erneute Aufmerksamkeit zu (Newman 2020), sein Werk erscheint als Brücke von einem traditionellen zu einem postmodernen Anarchismus, so Wolf Siegbert (2015), der Herausgeber des Gesamtwerks.⁸

Landauer zeigt sich skeptisch gegenüber allen Institutionen nicht nur des Staates. Religionen bilden für ihn „Überwältigungsstrategien“ des Volkes (Landauer 1907: 38). Er wendet sich in seiner Schrift *Christentum und Anarchismus* gegen die „vermessenen Transzendenzisten“, die eine höhere Ordnung, einen höheren Sinn zu kennen glauben (Landauer 1986: 319). Er leugnet, dass „es solch ein Ding, das Hineinragen des Außerweltlichen in die Welt, jemals gibt und geben kann“. Deshalb erkläre er jede Religion für falsch, verneine die Existenz eines Gottes (Landauer 1986: 323). Religionen formen für ihn eine Institutionalisierung und damit Einschränkung und Beherrschung eines zugrundeliegenden Anderen, sie schränken „Chaos und Mythoskraft“ des Menschen ein (Landauer 1907: 67). Um auf ein Anderes, Neues, noch zu Verwirklichendes vorzustoßen, brauche es schlicht neue Begriffe für neue Vorstellungen (Landauer 1986: 323).

Diese Transzendenz der gegenwärtigen Vorstellungen wird auch durch rein politischen Aktivismus, etwa der anarchistischen Bewegung, nicht erreicht, sogar verhindert. Vielmehr führt er in seiner Zerstörungswut zu einem Blutbad, ohne dass damit ein noch verborgenes Anderes sich abzeichnete. Landauers Gedankenwelt lässt sich programmatisch in einem in der Zeitschrift *Zukunft* erschienen Aufsatz zu „Anarchische Gedanken zu Anarchismus“ nachzeichnen (Landauer 1901). Konkreter Anlass war die Ermordung des amerikanischen Präsidenten McKinley durch den Anarchisten Leon Czolgosz im Jahre 1901. Landauer thematisiert aber generell die Attentatspolitik der Anarchisten, die er als bloße Renommiersucht kleingeistiger Dogmatiker verurteilt, durchaus eben nicht anarchistisch. Sie unterlägen einem Irrtum, nämlich das Ideal der Gewaltlosigkeit über Gewalt erreichen zu können: die Herrschaftslosigkeit über eine Diktatur, die die Mittel dem Zweck unterwürfe, Menschenleben gegeneinander aufrechnete. Letztlich sei dies „Despotismus“ und kein Anarchismus, die Mittel müssten bereits durch den Zweck gekennzeichnet, das heißt absolut gewaltlos sein (Landauer 1901: 140). Anarchisten müssten sich von der sturen politischen Programmatik entfernen, Anarchisten seien zu oft Systematiker, dogmatisch in theoretische Begriffe eingeschnürt.

8 Dies signalisieren auch Crichtleys Ausführungen zu Landauer (Crichtley 2012: 69-72).

Dieser letztlich oberflächlichen Politik müsste abgeschworen werden. Der Zustand der Anarchie könne nur in einer „neuen Welt, in einem noch zu entdeckenden Lande“ erreicht werden:

Der Weg zum Himmel ist schmal, der Weg zu einer neuen, höheren Form der Menschengesellschaft führt durch das dunkle Thor unserer Instinkte und der terra abscondita unserer Seele, die unsere Welt ist. (Landauer 1901: 136)

Letztendlich müsse der Weg nicht über materielle Zerstörung, sondern über die Transformation der Identität erreicht werden. Mit anderen Worten: Landauer stellt die bürgerliche Subjektivität und Identität selbst zur Disposition. Sie zu überwinden, ist Ziel einer „Innenkolonisation“ der Erschließung neuer unbekannter innerer Territorien. Es gehe schlicht darum, „nicht Andere umzubringen, sondern sich selbst“. Dies werde das Kennzeichen des neuen Menschen sein, der „sein eigenes Chaos schafft“, indem er seine Persona aufgibt und sich so erst Verdrängtem und Neuem öffnen kann, mit unbekanntem Ausgang (Landauer 1901: 137).

Diese Zerstörung der Identität ist der Weg zu einem mystischen Eins mit der Welt, einem Zustand der versöhnten Anarchie. Er könne nur in einer „neuen Welt, in einem noch zu entdeckenden Lande“ erreicht werden (Landauer 1901: 136). Indem diese Negation einen Auflösungsprozess des Ichs darstellt, den nicht isolierte Einzelne vollziehen, sondern eine Vielheit, entsteht dadurch auch eine neue Form der Kollektivität, ein „Zusammengehöriges“. Und: „Da wird Anarchie sein“ (Landauer 1901: 138). Man wisse noch immer nichts oder nicht viel von diesem „überindividuellen Gebilde“, es sei pur geistiger Art. Doch wenn man die rechten Bausteine entdeckt habe, werden auch die Baumeister da sein. In dieser Selbstvernichtung der Identität zur Ermöglichung des Neuen stellt er sich wiederum in die Tradition des mystischen Anarchismus, wie ihn schon die Freigeist-Bewegungen des Mittelalters zelebrierten (Cohn 1988) und weist weiter zum Cyberspace als neue „geistige Heimat“ im Sinne Barlows (Barlow 1996).

Tatsächlich gibt es in Landauers Schrift zur *Revolution* Hinweise auf das Mittelalter, wo sich die Möglichkeiten finden, in welche Richtung eine neue Gesellschaft gedacht werden könnte. Sie liegen ausgerechnet in dem, was er „christliche Zeit“ nennt, das europäische Mittelalter *vor* dem Auftauchen des zentralistischen Staates. Denn Anarchie heißt auch bei Landauer nicht Abwesenheit von Ordnung, sondern Abwesenheit von Ordnung durch Zwang (Landauer 1986: 320). In seinem christlichen Mittelalter hatte aber keine Institution die absolute Macht, selbst Kirche und Klöster, Städte und Ritterbünde nicht. Die Gesellschaft des christlichen Mittelalters zeichnet sich hingegen durch eine „Gesamtheit von Selbständigkeiten“ aus, Institutionen, die sich durchdringen, vervollständigen, widersprechen, ohne dass daraus „eine Pyramide oder irgendwelche Gesamtgewalt geworden wäre“ (Landauer 1907: 43).

4 Die Religion des Staatsgeheimnisses

Weit davon entfernt, die Personen von Landauer und Assange gleichzusetzen, erscheinen sie doch beide als Träger eines umfassenderen Diskurses eines mystischen Anarchismus. Die These lautet, dass sich in Assanges und Landauers Theorien bemerkenswerte Parallelen erkennen lassen – bei beiden stellvertretend für eine größere Bewegung, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Die Ablehnung jeglicher staatlichen Herrschaft als (vermeintliche) Gesamtgewalt eint augenscheinlich die Bewegung der Wikileaks und damit die Protagonisten eines verschlüsselten Internets, die Krypto-Anarchisten mit allen anarchistischen Bewegungen. Doch bei genauerem Hinsehen durchziehen die Parallelen auch weitere Gebiete. Wie die Herrschaft über die Produktionsmittel in der sozialistischen Anarchiebewegung der Schlüssel für die anarchische Politik ist, bildet die freie Software, der Code als Gemeingut, die Basis für den Krypto-Anarchismus (Appelbaum et al. 2013: 68). Gemeinsam mit der spezifischen Form des Landauer'schen mystischen Anarchismus ist die radikale Forderung nach absoluter Gewaltlosigkeit (Landauer 1901). Auch die Bewegung um Assange, Massing und Snowden ist von dieser geprägt. „Wirksame Kryptografie“, so Assange, „ist die höchste Form des gewaltlosen Widerstands“ (Assange 2013: 13).

Assange betrachtet staatliche Gewalt als eine Art Verschwörung gegen das Volk, *Conspiracy as Governance* heißt der Titel einer seiner bekanntesten Arbeiten (Assange o.J.). Assange erneuert die Idee der Verschwörung fürs Informationszeitalter, begreift diese Verschwörung informationstheoretisch als ein Netzwerk abgekoppelter Kommunikationskanäle, die ganze Weltreiche stabilisieren können. Assange sagt, dass es eine eigentliche „Religion“ um das Geheime im amerikanischen Imperium gäbe, die ihren materialen Ausdruck im „holy seal“, den Stempel, den Dokumente als „classified“ markierte, fände. Wenn solche heiligen Objekte in der Öffentlichkeit zu zirkulieren beginnen, erleben sie eine Art Transsubstantiation zu verbotenen Objekten, die zu einem eigentlichen Gift in den Kommunikationskanälen führe und eine Hysterie auslösten (Assange 2016: 6).

Wie die Anarchisten gegen die Religion als Institution antreten, um ein anderes Mystisches zu befreien, so greift Assange den Staat als „Religion“ gewaltlos an, um eine andere Gesellschaft der umfassenden Transparenz zu ermöglichen, indem er die Logik der geheimnistragenden Netzwerke gleichsam gegen sich selbst und die Geheimnisse, die sie hüten, richtet: *Leaks* bringen das Netzwerk der Macht zum Stottern, sie verwirren die Kommunikationsströme (Assange o.J.: 4-5), und vor allem, *Leaks* vernichten über die anonyme Publikationsweise Vertrauen als notwendige Ressource der Geheimhaltung.

Es ist nicht die Abwesenheit von Ordnung, sondern die Negation eines durchgehenden (Kontroll-)Prinzips, das diese Formen des Anarchismus antreibt, die Aversion gegen den systematischen Ausschluss eines (höheren) kollektiven Wissens. Das Gegenmodell ist für Landauer das christliche Mittelalter vor dem Auftauchen der Nationalstaaten, in denen sich verschiedene Institutionen durchdringen, ohne zu einer Gesamtpyramide sich aufzubauen. Assange wendet sich gerade in diesem Sinne gegen die Verwirklichung *einer* Utopie, die von einzelnen Prinzipien aus denkt, was für ihn eine Dystopie wäre. Utopische Ideale müssen für ihn die „Verschiedenartigkeit von Systemen und Interaktionsmodellen einschließen“ (Appelbaum et al. 2013: 170), so wie das Landauer'sche Mittelalter keine zentralistische Institution zuließ.

Eine weitere Gemeinsamkeit ergibt sich über die Tatsache, dass das Wissen um die falschen Verhältnisse sowie die Kenntnis der richtigen Strategien des Kampfes für die neue Gesellschaft eigentlich in den Händen von „Sehenden“ liegt, sowohl bei Landauer wie bei Assange. Es handelt sich um ein elitäres Element, das tief mit dem mystischen Anarchismus verbunden scheint (siehe: Cohn 1988: 200–202). Landauer vertraut darauf, dass sich diese Zerstörung der Person und Öffnung für ein chaotisches Anderes, das sich nicht in einem Herrschaftssystem fixieren lässt, zuerst bei den Dichtern eintritt, der „Dichter“ müsse erst „Volk“ und das Volk „Dichter“ werden. Erst so öffne sich die Möglichkeit zur geistigen „Erneuerung“ der Gesellschaft, und der Befreiung des „allen innewohnenden mystischen Geistes“ (Landauer, zitiert nach: Linse 1974a: 14). „Die Geistigen werden einen Terrorismus des Geistes aufrichten“, so Landauer in einem Brief zur Rechtfertigung seiner „Schonungslosigkeit“, allerdings in Ablehnung gegenüber physischen Gewaltmitteln, „Dummheit, Gewalttätigkeit und Phrase ... werden verfemt werden“ (Landauer, zitiert nach: Linse 1974a: 13). Die „Massen“ selbst sind hingegen passiv, ihnen muss geholfen werden, überhaupt vom Fleck zu kommen (Landauer 1901:189).⁹

Der Netzkritiker Geert Lovink erkennt auch bei WikiLeaks eine elitäre Attitüde und einen „missionarischen Eifer“ die unwissenden Massen aufzuklären (Lovink 2012: 228). Auch Assange selbst postuliert ein elitäres Kollektiv, das auch noch in der sich abzeichnenden Kontrollgesellschaft selbstbestimmt leben könnte. Er schildert, wie er im Sidney Opera House eine Ratte beobachtete, die inmitten einer Gesellschaft zwischen den Buffets hin und her wieselt, sich die besten Häppchen schnappt, auf den Ticketschalter springt, sich über die anwesende Gesellschaft amüsiert und dann wieder entwischt, ohne dass sie jemandem aufgefallen wäre. Er hält diese Szene für ein Fanal künftiger totalitärer Kontroll-Gesellschaften, wo Freiheit „nur den

9 Beckenbach und Klotter beobachten hier einen Widerspruch zwischen den egalitären Forderungen des mystischen Anarchismus und des beinahe gnostischen Vorstellung von *electi*, den Landauer hier zelebriert (Beckenbach/Klotter 2014: 252–253).

gewitzten Ratten offensteht“ (Appelbaum et al. 2013: 171). Es werde somit nur eine „Elite von High-Tech-Rebellen“ sein, die frei bleiben wird, „die gewieften Ratten, die durch die Oper turnen“. Die Alternative wäre alleine, sämtliche Informationen der Welt öffentlich zu machen, nur so – ganz gemäß seiner Netzwerktheorie der Macht, die auf Exklusivität der Kommunikationskanäle beruht – wäre eine Gesellschaft möglich, in der nicht ein Auge auf der Pyramidenspitze, im Sinne Landauers, alles überwacht und kontrolliert (Appelbaum et al. 2013: 172).

Auch wenn diese Einsicht pessimistisch erscheint, ist die anarchistische Idee in Assanges Rede nach wie vor erkennbar: erst die Dekonstruktion der dämonischen Machtbasis des Staates durch eine Elite ermöglichte eine neue Sphäre, die die missliche Wirklichkeit transzendieren könnte. Doch sie bleibt selbst imaginativ merkwürdig leer, deren Erscheinen wird, wie gesehen, am Schluss sogar als unwahrscheinlich qualifiziert. Doch ist, bei allen diesen Parallelen, deshalb der Krypto-Anarchismus auch ein mystischer Anarchismus? Diese Frage geht der letzte Teil des Essays nach. Assange erweist sich dabei, ungeachtet seines Elitarismus tatsächlich als Exponent einer größeren Bewegung.

5 Anonymisierung als produktive Zerstörung

Anarchismus enthält nicht nur Kritik und den Wunsch, bestehende Herrschaft zu überwinden, er enthält notwendig auch die Vision eines Anderen. Doch wie ergibt sich aus einer konkreten Technik eine mystifizierende Transzendenz hin zu diesem? Das Universum liefert, so Assange, über das Naturgesetz der Verschlüsselung ein Geschenk zur Überwindung der Staats-Verschwörung, eine Verschwörung, die die gesellschaftliche Wirklichkeit kontrolliert und manipuliert. Doch was wird verschlüsselt? Es gibt wenig Sinn, die Botschaft, das Wissen zu verschlüsseln. Denn dieses muss gemäß der Theorie des *Leaks* überhaupt erst öffentlich werden. Die Verschlüsselung betrifft vielmehr die Quelle der Botschaft, und oft auch den konkreten Empfänger. Durch die Verschlüsselung der Sender und Empfänger operieren Kommunikationen im digitalen Raum, ohne dass den Quellen und oft auch den Zielen eine Adresse, Identität zugeordnet werden könnte. So zielen die Verschlüsselungen auf ein zentrales Organisationsprinzip von Gesellschaften schlechthin: Identität und Adressierbarkeit der Gesellschaftsmitglieder, das heißt, sie problematisieren die Institution des Eigennamens. Der Name ist Verkettung eines Körpers mit einer sozialen Ordnung (Kripke 1981: 97), legt ihn damit überhaupt als gesellschaftliches Wesen fest, auch als ein Beherrschbares, Kontrollierbares (Althusser 1977). Der Name wird mit Passbildern und biometrischen Daten eigentlich mit dem Körper des Individuums

verbunden. Er verkettet die Einzigartigkeit des Individuums mit dem Allgemeinen der gesellschaftlichen Ordnung. Deshalb ist die Taufe, als Verleihung eines Namens, ein traditionell religiöses Ritual, aber auch ein staatlicher wie auch epistemischer Akt der Erzeugung einer Singularität.

Der Name singularisiert nicht nur, er neigt sich mit der Identität eines Individuums zu verschmelzen, wie schon Freud (1999) zeigte. Beim Namen gerufen, heben die Menschen den Kopf. Die Verunstaltung des Namens kommt einer Schmähung der bezeichneten Person gleich. Den Namen einer Person zu vergessen, bedeutet Geringschätzung. Von einer bedeutsamen Person mit Namen angesprochen zu werden, ist eine Ehrung. Die soziale Bedeutung des Namens ist so stark, dass der Name immer wieder mit einem Tabu versehen wird, um seine soziale Macht zu kontrollieren, ein Namenstabu, das der Ethnologe James George Frazer in den unterschiedlichsten Kulturen identifizieren konnte (Frazer 1989: 355-382). Diese archaisch-kultischen Praktiken des Namenstabus, um die soziale Macht des Namens zu kontrollieren oder ihr gar zu enttrinnen, tauchen nun gerade im Zusammenhang mit dem Entstehen des Krypto-Anarchismus wieder auf.

1981 erschien eine Novelle in einem Taschenbuchverlag, die Folgen zeitigen sollte. Autor war Verno Vinge, ein Lehrstuhlinhaber für Mathematik und Computerwissenschaft an der San Diego-Universität (Vinge 2016). Sie trägt den sprechenden Titel *True Names* und spielt in einem digitalen Universum, in das sich die Protagonisten einloggen, ohne ihren Klarnamen bekannt zu geben und dabei mit halbkriminellen Aktionen die Menschheit fast in den Abgrund stürzen. Die Avatare sind mit fingierten Namen unterwegs. Das Aufdecken des klaren Namens durch das Kollektiv bedeutet, dass die realen Menschen über Erpressungen versklavt werden könnten. Vinge sagte, er hätte die Inspiration aus dieser Geschichte einer Fantasy-Erzählung entnommen, in der die Zauberer ihrer Macht verlören, sobald ihr wirklicher Name bekannt wurde. Anlässlich eines Interviews mit Vinge (Mondo 2000), erklärte Michael Synergy (1989), dass die Erzählung die Vision „to all of us in the computer underground“ gewesen sei, denn Klarnamen waren zur frühen Zeit des Internet schlicht Ehrensache. Gerade die Verschlüsselung stellt die notwendige Technologie zur Verfügung, dass die Kripke'schen Verkettungen (scheinbar) gelöst werden, womit die Kollektive sich frei in der neuen digitalen Sphäre bewegen können. „A specter is haunting the modern world, the specter of crypto anarchy“, schrieb Timothy C. May in seinem *Crypto Anarchist Manifesto* (1992) und dort weiter:

Computer technology is on the verge of providing the ability for individuals and groups to communicate and interact with each other in a totally anonymous manner. (May 1992)

Die Anonymisierung durch Verschlüsselung inauguriert eine neue Form von technisch indizierter Anarchie, die die Grundfesten des Staates erzittern lässt:

„Crypto anarchy will allow national secrets to be trade freely and will allow illicit and stolen materials to be traded.“ Ungeachtet dessen, dass eine neue Form von Kriminalität entsteht, der Kampf gegen diese werde das unaufhalt-same Ausbreiten der Krypto-Anarchie nicht verhindern (May 1992).

6 Anonymität als Vision

Inwiefern mystifizieren sich aber diese technischen Möglichkeiten der Verschlüsselung? Den Staat und seine Macht alleine durch verschlüsselte Kommunikation und ohne Anwendung physischer Gewalt aufzubrechen: Dies ist genau die anarchistische Vision, die Assange antrieb, der selbst gleich zu Beginn sich den Mailinglisten der Krypto-Anarchisten anschloss. Diese Vision ist technisch indiziert, doch sie trifft auf eine Zeit, in der die klassischen sozialen Bewegungen nach den Revolten der 60er Jahre zum Erliegen kamen. Technologische Bedingungen der Verschlüsselungen trafen hier mit einem neuen politischen Begehren zusammen: der Vision einer Gesellschaft, die von einer neuen Form einer „kommenden Gemeinschaft“ träumt, die nicht mehr auf einer Verbindung von Identität und Staat, sondern auf einer nicht-repräsentierbaren Vielheit von Singularitäten gründet (Agamben 2003: 78-80). Simon Critchley (2012) erkennt im französische Autorenkollektiv *Tiqqun*, allesamt namentlich unbekannt, das als „unsichtbares Komitee“ den „kommenden Aufstand“ imaginiert (Unsichtbares Komitee 2010), eine Wiederkehr mystisch-anarchistischen Denkens über die „Kultivierung der Unsichtbarkeit, Opazität, Anonymität und Resonanz“ als Formen des Widerstands (Critchley 2012: 84).

Tatsächlich schreibt das Kollektiv in der programmatischen Schrift über den „kommenden Aufstand“, es sei das primäre Ziel, der Sichtbarkeit und damit der staatlichen Kontrolle zu fliehen und „Anonymität in eine offene Position“ zu wenden, um die Herrschaft der Verhältnisse zu unterminieren. Gegenwärtig herrsche die Tyrannei der Transparenz, die die Gesellschaft einen umfassenden Kontrolldispositiv unterwirft (Tiqqun 2007: 114). Opazität, nicht zuletzt über Anonymisierung muss konsequenterweise über gezielte Tätigkeiten der Zerstörung von Sichtbarkeit in einem fort neu produziert werden, um diese neue Form des Politischen zu erreichen. Tiqquns Ausführungen erscheinen wie eine Programmatik für anarchistische Aktionen, die dann tatsächlich auf dem Internet relevant wurden, und zwar über eine zeitlich-räumlich heterogene flüchtige Aktionen von Netzb Benutzern, die

sich unter dem Begriff *Anonymous* zu sammeln begannen.¹⁰ Ausgangspunkt waren Imageboards, auf denen oft unter dem Kürzel „anon“ gepostet wurde. Sie entwickelten sich zum Tummelplatz von Neugierigen, vielleicht Gelangweilten, die sich zu mehr oder weniger sinnfreien Aktionen auf dem Netz zu einer Spaßguerilla zusammenschlossen (Bardeau and Danet 2012), um so genannte Raids durchzuführen, vor allem auf fremde Internetplattformen, meist über so genannte Denial of Service-Attacken.

Aus den orchestrierten Taktiken des Verbergens und Enthüllens, des Spionierens und Abwehrens entwickelte sich allmählich eine Art kollektives Bewusstsein der Möglichkeiten der Anonymität und gleichsam eine negative Identität: *Anonymous* war geboren, eine Bewegung, die spektakulär auch politische Aktionen inszenierte, gekennzeichnet mit der Guy Fawkes-Maske als Emblem des Untergrundes. Die Bewegung politisierte sich zusehend, griff bei politischen Ereignissen, wie etwa entlang des Arabischen Frühlings oder der Occupy-Wallstreet-Bewegung, nachhaltig ein, und sie wurde zu einer unterstützenden Bewegung von WikiLeaks, die auf Anonymität der Quellen beruht. Sie gaben sich ein Leitbild, lebten vom verhänglichen Ethos einer in scheinbar totaler Anonymität operierenden Sphäre. Das neue Selbstbewusstsein kommt auch in dem programmatischen Video zum Ausdruck, das die Bewegung anlässlich der Ankündigung eines Raids ausgerechnet auf die Scientology-Church veröffentlichte: „You cannot hide; we are everywhere. We cannot die; we are forever“. Schlussendlich spricht sich die Bewegung auch Macht über Schuld und Strafe zu: „We do not forgive. We do not forget. Expect us.“¹¹

Auch hier taucht eine Parallele zur Anarcho-Mystik auf: Die Vorstellung, über allem zu stehen, die Vision, alles zu sehen, ohne selbst sichtbar zu sein, ewig zu existieren ohne körperlich zu sein, verbunden mit dem Gefühl der moralischen Überlegenheit und der Macht über Existenzen, die sich vernichten lassen. All dies führt wiederum unmittelbar zu den Wurzeln des mystischen Anarchismus, zu dem was Cohen „Selbstvergottung“ (Cohn 1988: 190–194) und Critchley „Gott-Werden“ (Critchley 2012: 41–49) nennen. Die Vernichtung von symbolischer Autorität führt über den paradoxen Weg, sich selbst als diese zu sehen. Anhängerinnen der Freigeist-Bewegung glaubten selbst Macht über die Dreifaltigkeit zu besitzen, dass sie „wie in einem Sattel auf ihr reiten“ können, wie Cohn eine einschlägige Schrift zitiert (Cohn 1988: 194).

Die Imagination der entkörperlichten Seele verbindet sich entsprechend bereits damals mit der Vorstellung einer namenlosen Existenz, eine anonyme

10 Siehe zur Geschichte des *Anonymous*-Kollektivs Bardeau/Danet 2012; Coleman 2014; Olson 2012, auf die ich mich hier beziehe. Zur genaueren Diskussion, auch des Scheiterns:

11 Das programmatische Video mit diesem Text findet sich auf Youtube: www.youtube.com/watch?v=JCbKv9yiLiQ.

quasi-göttliche Seinsweise jenseits „der alten Welt roher Atome“, so nochmals Assange (Assange 2013: 11). Der christliche Mystiker und Angehörige der Freigeist-Bewegung namens Seuse schildert, wie ihm beim Meditieren eine körperlose Existenz erschien, mit der er in Dialog über die Andersheit ohne Unterschied von Menschen zu Gott trat:

Wannen bist Du – Ich kam nie dannen. – Sag an, was bist? – Ich bin nicht. – Was willst Du? – Ich will nicht. – Dies ist ein Wunder. Sag mir, wie heißest Du? – Ich heiße das namenlose Wilde. (zitiert nach: Cohn 1988: 196)

Namenlose Wilde: So ließe sich *Anonymous* auch beschreiben.

7 Das Technologisch-Imaginäre des Krypto-Anarchismus

Freilich wurde, zumindest im „Hacker-Kollektiv“ *Anonymous* reichlich wenig „gehackt“ – im Sinne eines Eindringens in geschützte Serverbereiche durch ausgeklügeltes Ausnutzen der Schwachstelle von Codes – vielmehr installierten die überwiegende Zahl der *Anonymous*-Teilnehmer schlicht und einfach vorgefertigte Programme, die die attackierten Server mit Anfragen überlasten sollten. Die Teilnehmer der Raids verstanden die Applikationen meistens wenig, realisierten schlicht nicht, dass diese mehr schlecht als recht gefertigten Programme auch ihre Netz-Adresse übermittelten, weshalb ab und an die Polizei vor der Haustüre dieser vermeintlichen Hacker stand (Olson 2012: 88; Coleman 2014: 415).

Dies hinderte nicht, dass gesellschaftstheoretisch versierte Beobachter der Szene in den Aktionen von WikiLeaks und *Anonymous* Zeichen einer neuen Gesellschaft sahen, als hätte sich Agambens Vision der kommenden Gemeinschaft als „Sein, das sich jeder repräsentierbaren Identität entbehrt“ (Agamben 2003: 78-80) oder Tiqquns Politik des Opaken bereits verwirklicht. Der Philosoph Alexandre Lacroix stellt im Gespräch mit Assange fest:

Mir scheint, dass das Internet die Bühne der Geschichte mit neuen Akteuren bevölkert hat. Aus einer klassisch hegelschen Perspektive wird die Geschichte von großen Männern gemacht, die großen Ideen zum Durchbruch verhelfen: Napoleon, Churchill, Einstein (...). Mit dem Internet jedoch sind es heute große Kollektive, die die Geschichte prägen. (Lacroix/Assange 2013)

Der Netzaktivist Harry Halpin versteht in einem Artikel in *Radical Philosophy Anonymous* als neue Form kollektiver Energie, die es schaffe, sich mit neuen Technologien in Echtzeit zu organisieren und zu manifestieren, ohne weitere soziale Ressourcen zu benötigen. Technisch indiziert entstehe so ein völlig neuartiges Phänomen des Kollektiven (Halpin 2012: 19). Er sieht einen neuen Sturm der nicht-subjektiven Singularitäten aufziehen gegen Staat und

Zensur, um einer neuen Ordnung zum Durchbruch zu verhelfen (Halpin 2012: 26).

In einem vielbeachteten Buch sieht der Philosoph Geofroy de Lagasnerie gar eine neue „Kunst der Revolte“ sich abzeichnen (Lagasnerie 2016), eine neue Form des Politischen schlechthin. In den Aktionen von Snowden, Manning, Assange, in den Projekten der Mitglieder von *Anonymous* und WikiLeaks erkennt er mehr als nur Protestverhalten, mehr als eine Kritik der staatlichen Ordnung. Die Beteiligten etablierten gerade auch – technologisch indiziert, denn ohne Internet und Anonymisierung ließe sich diese Bewegung nicht denken – eine ganz neue Form nicht nur des Politischen, sondern auch der „Subjektivität“ (Lagasnerie 2016: 152). In den subversiven Praktiken von *Anonymous*, Assange, Snowden und Manning zeichne sich etwas ab, was das Politische und die Subjektivität selbst neu definiert. Er erkennt darin eine Überwindung der überkommenen Konstitution von Individuen über staatlich-soziale Macht. Es zeichne sich schlicht eine neue „Episteme“ des Subjekts und des Politischen ab, ein umfassender Umbruch einer bestehenden Ordnung, wie ihn Foucault etwa zur Schwelle der Moderne beschrieben hatte (ebd.: 17). Nun könnten sich anonyme Individuen sammeln, die die Gesetze schlicht nicht anerkennen, sondern sie unterlaufen, die durch die bestehende Ordnung unfassbar hindurchgleiten (ebd.: 75). Dies ist nur möglich über eine neue „Kultur der Anonymität“: diese Schemen von Subjekten bleiben verborgen, täuschen, tarnen sich, tauchen unversehens wieder auf, wo sie nicht erwartet werden.

Das neue anonyme Subjekt kann sich so völlig frei selbst „sozialisieren“ (Lagasnerie 2016: 151). Dadurch entsteht eine neue offene politische Sphäre, eine Kultur der Anonymität und der Nicht-Anerkennung von Verantwortung (ebd.: 145-146). Diese anonymen Subjekte sind „erlöst“ von der „Last der Verantwortung“ über ihr Tun, das sie selbst bestimmen (ebd.). Tatsächlich spricht Lagasnerie denn auch von der „Entnationalisierung der Geister“ („dénationalisation des esprits“) – eine Befreiung der Geister, die sich neu erfinden, sich ohne Gewalt verbinden und wieder trennen können, zu neuen ephemeren Entitäten. Damit, über Technologie vermittelt, meldet sich der mystische Anarchismus und die millenerastische Bewegung des freien Geistes geradezu wörtlich wieder: die Vernichtung von Subjektivität, um die bestehende Ordnung zu überwinden, die Befreiung des Geistes und die damit einhergehende Selbstermächtigung, die nun nicht mehr Selbstvergottung, sondern selbst gewählte Sozialisation heißt (Lagasnerie 2016: 155), was, soziologisch gesehen, ungefähr dasselbe ist.

Freilich scheint die Geschichte eine andere Richtung einzuschlagen, anonyme Subjektivität eine andere Form anzunehmen. Angela Nagle spricht von einer eigentlichen „digitalen Gegenrevolution“ (Nagle 2018), die Boards werden von den Bewegungen der neuen nationalistischen Rechten und der *White Supremacy* übernommen (Beran 2019). *QAnon* gibt sich als mysteriöse ano-

nyme Gruppe, die direkten Zugriff auf Deep State hat, rechtsradikale Verschwörungstheorien verbreitet (Lafrance 2020) und auf denselben Boards operiert, aus denen *Anonymous* entstand. Der Attentäter, der eine Synagoge in Halle vernichten wollte, inszenierte sich über einen Livestream, eine neue Form von Terrorismus. Er stellte sich vor: „Hi, ich heiße Anon“, dem Kürzel, das *Anonymous* zugrunde liegt (Böhm/Peteranderl 2019). Die *Anonymous*-Bewegung ist inzwischen Hort der neuen Rechten, der Verschwörungstheoretiker, Ort der Ausgrenzung von Minderheit, des offenen Rassismus. WikiLeaks wiederum wird verdächtigt, mit russischen geheimen Geldern Hillary Clinton diskreditiert und so Donald Trumps Präsidentschaft mit verschuldet zu haben.¹² Assange musste ausgerechnet den Schutz eines nationalstaatlichen Dispositivs, der ecuadorianischen Botschaft suchen, Snowden findet wiederum Asyl in einem Staat unter autoritärer Herrschaft, der im Verdacht steht, nationalistische Interessen über anonyme Kampagnen auf dem Netz durchzuführen.

All dies lässt vermuten, dass zunächst eine technische Potentialität, die mit Verschlüsselung und Anonymisierung zu tun hat, schlicht von einer sehr alten Imagination *überwältigt* wurde, ganz im Landauer'schen Sinne (Landauer 1907: 37), von einer sehr alten Form des mystischen Anarchismus, die eine Vision einer namenlosen freien Sphäre erzeugte, während daraufhin die konkrete technische und politische Realität sich in eine andere Richtung entwickelte. Programmatische Texte wie jener de Lagasneries erscheinen mittlerweile wie zeithistorische Dokumente. Aber wie lässt sich dieses kurze Aufflackern, und so wie es derzeit aussieht, erneutes Scheitern des mystischen Anarchismus verstehen?

8 Die Logik des Scheiterns

Cohn schrieb am Ende seines Buches zu den Millenarismus-Bewegungen, dass bei genauerem Hinsehen die Ideen des mystischen Anarchismus keineswegs verschwunden seien: nämlich die Vision einer „totalen Emanzipation des Individuums von der Gesellschaft“, ja mitunter von den Zwängen der

12 Siehe bspw. foreignpolicy.com/2017/08/17/wikileaks-turned-down-leaks-on-russian-government-during-u-s-presidential-campaign [Zugriff: 09.06.2021] desgleichen: www.bbc.com/news/world-us-canada-37639370 [Zugriff: 09.06.2021]. Eine umfassende Untersuchung liefert hier Jamieson (2018). Wikileaks selbst wehrt sich vehement gegen diese Vorwürfe (defend.wikileaks.org/2019/07/25/russiagate-smears-against-wikileaks/ [Zugriff: 09.06.2021]), doch bleiben Fragen offen (Mazzetti/Barnes 2019).

äußeren Realität selbst (Cohn 1970: 286)¹³. Cohn dachte an Drogen, aber die digitale Technologie versprach eine ähnliche Transgression, die gleichsam eine mystische Vision einer „Gesellschaft jenseits der Gesellschaft“ hervorbringt: eine neue immaterielle Sphäre der absoluten Selbstsozialisation, der fluiden Verbindung mit anderen ohne Zwang der Identität. Um zu verstehen, weshalb diese Vision so schnell wieder verschwand, respektive ihrem Gegenteil, einer autoritären Bewegung, das Feld räumte, ist es tatsächlich dienlich auf die Verbindung von Theologie und Politik einzugehen, respektive auf einen einflussreichen Aufsatz von Claude Lefort, in der er die Frage nach einer „Fortdauer des Theologisch-Politischen“ stellt (Lefort 1999).

Nach einer bekannten Wendung von Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* stellen alle „prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre“ letztlich „säkularisierte theologische Begriffe“ dar (Schmitt 2009: 43), so ließe sich auch der postmoderne mystische Anarchismus in seiner Auseinandersetzung mit der Staatsordnung begreifen. Lefort wandte sich gegen eine dieser Auffassung zugrundeliegende Spaltung zweier Sphären der Religion und der Politik und zwar in einem grundsätzlichen Sinne. Die Erklärung einer Trennung beruht letztlich darauf, dass etwas *vor* diesen Bereichen der Religion und der Politik liegt, die die Trennung, Verbindung und das Überdauern überhaupt erst hervorbringt, beispielsweise über gesellschaftliche Prozesse der Säkularisierung. Es werde damit lediglich eine Gesellschaft „vor der“ Gesellschaft postuliert, was aber einem Zirkelschluss gleichkommt: Das eine begründet sich aus dem anderen. Doch bei dem, was gesellschaftliche Ordnung erst erscheinen lässt, handelt es sich um etwas, das eben nicht schon Gesellschaft ist, und sich nicht erschließen lässt. Lefort nennt es das „Politische“, es ist weder Individuelles noch irgendeine Institution, sondern das nicht fassbare Soziale schlechthin. Dieses Politische durchzieht gleichsam die verschiedenen ausgeprägten „Regimes“ von Gesellschaften, bringt diese letztlich auf ihre spezifische Weise hervor, so dass sich verschiedene Regimes historisch und aktuell voneinander unterscheiden.

Ein Regime bezeichnet damit ein bestimmtes In-Form-Setzen (*mise en form*) des Sozialen, das heißt das In-Beziehung-Setzen von Individuen untereinander, das Verhältnis zu anderen, zu sich selbst, aber auch zu Institutionen oder Klassen (Lefort 1999: 37-39). Doch die konkreten Formen beinhalten nicht gleichzeitig ihre Setzung. Die Annahme einer Form vor der Form verschiebt das Problem nur. Diese Instabilität ist traditionellerweise mit einer Metaphysik in Gestalt der Religion überbaut, die diese Tiefe der gesellschaftlichen Form erfasst. Mit anderen Worten gesagt, die Religion liefert die Begründungslogik und die Legitimität des spezifischen gesellschaftlichen Regimes und vermag seine Widersprüchlichkeit und Ahnung seiner Instabilität in ihrem Gedankensystem aufzuheben.

13 In der deutschen Übersetzung fehlt dieser offenbar später hinzugefügte Passus.

Demokratien, wie sie sich im Zuge der französischen Revolution durchsetzen, zeigen nicht einfach eine neue Variante eines Regimes, das die Gesellschaft auf bestimmte Weise, theologisch-politisch legitimiert, sondern sie bilden eine eigentlich neue Art dieser In-Form-Setzung, indem sie die traditionelle metaphysische Begründung suspendieren. Sie inaugurieren eine neue Bestimmung des „Orts der Macht“ (Lefort 1999: 46-7), erzeugen damit auch ein neues „Rätsel der Gesellschaft“ (ebd.: 31). Denn von allen bekannten Regimes sei die Demokratie das einzige, das Macht als „leerer Ort“ konzipiert, begleitet von einem „Diskurs“, dass die Macht niemanden gehöre (Lefort 1999: 50). Dieses neuartige Regime ist selbst in gewisser Weise in seiner politischen Form nicht fassbar, ungreifbar (und kann deshalb auch nicht religiös sein) (ebd.: 72, 60). Das, was als das Religiöse erscheint, und sei es, wie gesehen in Form einer Polemik, zeige nur die Schwierigkeiten, die darin lägen, dass die demokratischen Regimes „für sich selbst“ in gewisser Weise *unlesbar* sind (ebd.: 65). Das ist die Tragik und ontologische Schwierigkeit von Demokratien schlechthin. Doch gerade darin liegt die Gefahr dieser Regimes, dass immer neu das Begehren entsteht, die Leerstelle zu besetzen, entweder, weil sie in ihrer weiteren Begründungslosigkeit nicht auszuhalten ist und deshalb ein Begehren hervorruft nach einer positiv gedachten sozialen Einheit oder sozialen Identität, oder aber die Versuchung entsteht, sie permanent zu besetzen oder zumindest ihre Besetzung zu kanalisieren. Die demokratischen Regimes sind dadurch immer wieder durch „totalitäre Abenteuer“ herausgefordert, von einem Umkippen in Totalitarismus, der außer Gewalt keine Begründung mehr braucht (Lefort 1999: 65).

Eine Leerstelle ist nur denkbar, in dem etwas anderes nicht leer ist. Bemerkenswerterweise wollen die krypto-anarchistischen Bewegungen, die u.a. von WikiLeaks und *Anonymous* ausgingen, die demokratische Idee der Leerstellen radikalisieren. Sie zielen auf einen Bereich, den Lefort als Philosoph nicht thematisiert. Die Transformation der Substanz des „peuple“ in einen neuen Zustand der bezugslosen Vielheit, wie es Lefort im demokratischen ermittelten „volonté générale“ erkennt, ist auf Praktiken angewiesen, die einer Kontrolltechnologie gleichkommen: die Identifikation der Mitglieder des Kollektivs. Nur indem sie sich ausweisen, erhalten sie letztlich den Zugangscode zur Erzeugung dieser Vielheit. Die Operation ist also paradox: Die Auslöschung des Namens in der anonymisierten Stimmabgabe der demokratischen Regimes setzt wiederum voraus, dass der Name in einem Staatsapparat fixiert ist, das Individuum als Subjekt (im ursprünglichen Wortsinn des Untertans) „angerufen“ und damit konstituiert ist (Althusser 1977). Die krypto-anarchistischen und Anonymisierungsbewegungen greifen damit eine In-Form-Setzung, In-Szene-Setzung und In-Sinn-Setzung grundsätzlich an, die die verschiedenen Regimes überdauert hat und die Ordnung sicherte: der Name, der die Beziehung der Individuen untereinander und zur politischen Macht stabilisiert. Diese Sozialtechnologie wird über Anonymisierung

eigentlich gehackt, um ein Anderes, Neues zu befreien, die bestehende Ordnung zu transzendieren. Doch aus der Leerstelle wird Leere.

Denn die radikale anti-substantialistische Politik, indem sie die konstitutiven Bedingungen der Leerstelle über Anonymisierung und Verschlüsselung selbst angreifen will, ist der *Idee nach* so radikal, dass die Begründung selbst von einem Außerhalb kommen muss. Notwendig entschwebt ein solcher Anarchismus in eine mystischen Sphäre einer „Gesellschaft ohne Gesellschaft“ – was paradoxerweise dazu führt, dass er gerade an der Technologie scheitert, die als „Medium“ dieser Vision diene. Denn die totale Anonymität digitalen Geschehens erweist sich schon alleine aufgrund ihrer technischen Unmöglichkeit als Mythos.¹⁴ Währenddessen wird die neue, radikale Leere, im Sinne der von Nagles festgestellten Gegenrevolution, gerade von jenen besetzt und mit autoritären ideellen Substanzen gefüllt, die die Macht als Leerstelle mutmaßlich am meisten fürchten.

Der Krypto-Anarchismus ist angetreten, die Omnipräsenz der Kontrolle der Identität in der technisch-sozialen Welt zu revolutionieren, produktiv zu zerstören. „Die Lust des Zerstörens ist eine schaffende Lust“, eine Lust, die Landauer im revolutionären Geist der Anarchisten erkennt, doch zu glauben, dass nach der Zerstörung sich ein utopisches Anderes öffne, eine neue kommende Gemeinschaft, sei Illusion.

In Wahrheit lebt der Geist nur in der Revolution; aber er kommt nicht zum Leben durch die Revolution, er lebt nach ihr schon wieder nicht mehr. (Landauer 1907: 91)

Dieser „Geist der Revolution“, die mystische Anarchie, streifte flüchtig die digitale technische Revolution, die ihn auf neue Weise erst ermöglichte. Er lebt nach ihr schon wieder nicht mehr.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2003): Die kommende Gemeinschaft. Berlin: Merve.
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung. In: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg: VSA, S. 108–153.
- Appelbaum, Jacob; Assange, Julian; Müller-Maguhn, Andy; Zimmermann, Jérémie (2013): Cypherpunks: Unsere Freiheit und die Zukunft des Internets. Frankfurt am Main: Campus.

14 So fasst der Netzwerktheoretiker Geert Lovink diesen Umstand in knappen Worten: „Needless to say there was – and is – no such thing as absolute anonymity, now or then: in the last instance, everyone is traceable.“ (Lovink 2019: 108)

- Assange, Julian (2013): Aufruf zum Kryptokampf. In: Julian Assange (ed.): Cypherpunks : Unsere Freiheit und die Zukunft des Internets. Frankfurt am Main: Campus, S. 8-14.
- Assange, Julian (2016): Introduction: WikiLeaks and empire. In: Julian Assange (ed.): The wikileaks files. The world according to us empire. London etc.: Verso, S. 1–19.
- Assange, Julian (o.J.): State and terrorist conspiracies. Available online at cryptome.org/0002/ja-conspiracies.pdf [Zugriff: 28.05.2021].
- Assange, Julian (o.J.): The non linear effects of leaks on unjust systems of governance. Available online at web.archive.org/web/20070903025028/http://iq.org/#Thenonlineareffectsoflekssonunjustsystemsofgovernance [Zugriff: 28.05.2021].
- Bardeau, Frédéric.; Danet, Nicolas. (2012): Anonymous: Von der Spaß Bewegung zur Medienguerilla. Münster: Unrast.
- Barlow, John Perry (1996): Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace. In: telepolis. Die Zeitschrift der Netzkultur 0, S. 85-88.
- Beckenbach, Niels; Klotter, Christoph (2014): Gleichheit und Souveränität: Von den Verheißungen der Gleichheit, der Teufelslist der Diktatur und dem schwachen Trost der Nivellierung. Wiesbaden: Springer VS.
- Beran, Dale (2019): It came from something awful: How a toxic troll army accidentally memed Donald Trump into office. New York: All Points Books.
- Bourdieu, Pierre (1971): Genèse et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie 12 (3), S. 295-334.
- Böhm, Markus; Peteranderl, Sonja (2019): Der Copy-and-paste-Attentäter. In: Der Spiegel online 11.10. www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/halle-anschlag-der-copy-and-paste-attentaeter-a-1290907.html [Zugriff: 28.05.2021].
- Cohn, Norman (1988): Das neue irdische Paradies: Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Cohn, Norman (1970): The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Coleman, Gabriella (2014): Hacker, hoaxer, whistleblower, spy: The many faces of anonymous. London: Verso.
- Critchley, Simon (2012): Mystischer Anarchismus. Berlin: Merve Verlag, (Merve).
- Domscheit-Berg, Daniel; Tina Klopp and Jefferson Chase (eds.) (2011): Inside wikileaks: My time with Julian Assange at the world's most dangerous website. New York: Crown Publishers.
- Frazer, James George (1989): Der goldene Zweig: Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Freud, Sigmund (1999): Totem und Tabu. Gesammelte Werke. Neunter Band. Frankfurt a. Main: Fischer.
- Friedersdorf, Conor (2019): Now Julian Assange is a martyr. In: The Atlantic May 24. www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/05/julian-assange-espionage-act/590200 [Zugriff: 28.05.2021].
- Gibson, William (1994): Chrom brennt. In: William Gibson (ed.): Vernetzt. Johnny Mnemonic und andere Geschichten. Hamburg: Rogner und Bernhard, S. 204–231.
- Halpin, Harry (2012): The philosophy of anonymous. Ontological politics without identity. In: Radical Philosophy 176 (November / December), S. 19-28.

- Hedges, Chris (2019): The martyrdom of Julian Assange. In: Tariq Ali and Margaret Kunstler (eds.): In defense of Julian Assange. New York, London: OR Books, S. 3–7.
- Hofmann, Niklas (2010): Der Gegenverschwörer. In: Süddeutsche Zeitung 3. Dezember. (www.sz.de/1.1031477[Zugriff: 28.05.2021]).
- Jamieson, Kathleen Hall (2018): Cyberwar: How Russian hackers and trolls helped elect a president: What we don't, can't, and do know. New York: Oxford University Press.
- Kreye, Andrian (2019): Sankt Julian. In: Süddeutsche Zeitung 13. April, S. 13.
- Kripke, Saul A. (1981): Name und Notwendigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacroix, Alexandre; Assange, Julian (2013): „Ich bin ein hartnäckiger Typ“. Julian Assange im Gespräch mit Alexandre Lacroix. In: Die Zeit 18. (www.zeit.de/2013/18/julian-assange-alexandre-lacroix/komplettansicht [Zugriff: 28.05.2021]).
- LaFrance, Adrienne (2020): The prophecies of Q. In: The Atlantic June (www.theatlantic.com/magazine/archive/2020/06/qanon-nothing-can-stop-what-is-coming/610567/[Zugriff: 28.05.2021]).
- Lagasnerie, Geoffroy de (2016): Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning. Berlin: Suhrkamp.
- Landauer, Gustav (1901): Anarchistische Gedanken über den Anarchismus. In: Die Zukunft 37 (26. Oktober), S. 134–140.
- Landauer, Gustav (1986): Christentum und Anarchismus. In: Ruth Link-Salinger (ed.): Signatur: G.I. Gustav Landauer im „Sozialist“. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892–1899). pp. 317–324.
- Landauer, Gustav (1907): Die Revolution. Frankfurt a.M.: Literarische Anstalt.
- Landauer, Gustav (1910): Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk! In: Der Sozialist 15. Juni. (www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/6473-gustav-landauer-schwache-staatsmaenner-schwaecheres-volk [Zugriff: 28.05.2021]).
- Lefort, Claude (1999): Fortdauer des theologisch-politischen? Wien: Passagen.
- Linse, Ulrich (1974a): Gustav Landauer: Der revolutionäre Geist. In: Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19: Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/1919. Berlin-West: Kramer, S. 9–37.
- Linse, Ulrich (1974b): Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19: Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/1919. Berlin-West: Kramer.
- Longo, Robert; Gibson, William (1995): Vernetzt – Johnny Mnemonic. USA: Spielfilm.
- Lovink, Geert (2012): Das halbwegs Soziale: Eine Kritik der Vernetzungskultur. Bielefeld: transcript.
- Lovink, Geert (2019): Sad by design: On platform nihilism. London: Pluto Press.
- May, Timothy C. (1992): The crypto anarchist manifesto.
- Mazzetti, Mark; Barnes, Julian E. (2019): Questions remain about Assange's links to Russians and 2016 election. In: The New York Times April 12 (Section A), S. 11.
- Nagle, Angela (2018): Die digitale Gegenrevolution. Bielefeld: transcript Verlag.
- Newman, Saul (2020): Gustav Landauer's anarcho-mysticism and the critique of political theology. In: Political Theology 0 (0), S. 1–18.

- Olson, Parmy (2012): *Inside Anonymous*. Aus dem Innenleben des globalen Cyber-Aufstandes. München: Redline.
- pb. (2013): Assange nennt seine Flucht „Teil eines größeren Plans“. In: *Zeit online* 24. April. (www.zeit.de/digital/internet/2013-04/julian-assange-interview-kryptografie [Zugriff : 28.05.2021]).
- Schmitt, Carl (2009): *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 9. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sergent, Alain/Harmel, Claude (1949): *Histoire de l'anarchie*. Paris: Le Portulan.
- Seyferth, Peter (2015): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Siegbert, Wolf (2015): „Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat“. Gustav Landauers Lust zum Ohnestaat als Brücke zwischen klassischem und postmodernem Anarchismus. In: Peter Seyferth (Hrsg.): *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 191-202.
- Stowasser, Horst (2007): *Anarchie! Idee, Geschichte, Perspektiven*. Hamburg: Nautilus.
- Tiqun (2007): *Kybernetik und Revolte*. Zürich, Berlin: diaphanes.
- Unsichtbares Komitee (2010): *Der kommende Aufstand*.
- Vinge, Vernor (2016): *True Names*. In: James Frenkel (Hrsg.): *Vernor Vinge. True Names and the opening of the cyberspace frontier*. London: Penguin Books, S. 189-273.
- Vinge, Vernor; Synergy, Michael (1989): *Hurtling towards the singularity*. In: *MONDO 2000 7* (Fall), S. 114-117.

Die schöne Technik der Verschwendung. Größte Kleinigkeiten

Alfred Nordmann

Wie viel Ideen schweben nicht zerstreut in meinem Kopf, wovon manches Paar, wenn sie zusammen kämen, die größte Entdeckung bewirken könnte. Aber sie liegen so getrennt, wie der Goslarische Schwefel vom Ostindischen Salpeter und dem Staube in den Kohlenmeilern auf dem Eichsfelde, welche zusammen Schießpulver machen würden. Wie lange haben nicht die Ingredienzen des Schießpulvers existiert vor dem Schießpulver! Ein natürliches aqua regis gibt es nicht. Wenn wir beim Nachdenken uns den natürlichen Fügungen der Verstandesformen und der Vernunft überlassen, so kleben die Begriffe oft zu sehr an andern, dass sie sich nicht mit denen vereinigen können, denen sie eigentlich zugehören. Wenn es doch da etwas gäbe, wie in der Chemie Auflösung, wo die einzelnen Teile leicht suspendiert schwimmen und daher jedem Zuge folgen können. Da aber dieses nicht angeht, so muß man die Dinge vorsätzlich zusammen bringen. Man muss mit Ideen experimentieren.

Georg Christoph Lichtenberg

Der Sudelbucheintrag Lichtenbergs fährt fort und schließt mit diesen Zeilen: „Ein bequemes Mittel mit Gedanken zu experimentieren ist, über einzelne Dinge Fragen aufzusetzen: z. B. Fragen über Trinkgläser, ihre Verbesserung, Nutzung zu andern Dingen etc., und so über die größten Kleinigkeiten“ (Lichtenberg 1967: K 308). Im Folgenden wird eine solche Frage gestellt und statt an Schießpulver oder Trinkglas an die größten Kleinigkeiten des Feuerwerks und Klavierspiels gerichtet. Dabei wird mit Ideen experimentiert, aber nicht in dem Sinne, dass mehr oder minder willfährig zusammengebracht wird, was ansonsten weit auseinander liegt. Vielmehr wird erst einmal eine in den Köpfen fest verankerte Gegenüberstellung aufgelöst, die den Blick verstellt auf eine Transzendenz der Technik, die der wie selbstverständlich unterstellten Transzendenz der Kunst entspricht.

1 Theoretisches Vorspiel

Im Schlussteil seines *Tractatus Logico-Philosophicus* spricht Ludwig Wittgenstein von Ethik und Ästhetik als einer Einheit und von einem „Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“, das das Mystische sei. Im Hauptteil seines Werks hatte er seinen Lesern vorgeführt, dass die Welt keineswegs als be-

grenztes Ganzes gedacht werden soll: „Die Welt ist alles was der Fall ist“ – also eine unbegrenzt offene Gesamtheit der Tatsachen, die weltbeschreibend aufzuzählen und aneinander zu reihen sind (Wittgenstein 1969: TLP 1, 4.26, 6.45). Im Gegensatz dazu wäre die „mystische“ Welt als begrenztes Ganzes keineswegs bloß eine lange Liste all dessen, was in der empirisch gegebenen Welt zufällig gerade der Fall ist. In der Vorstellung eines begrenzten Ganzen fügen sich die Dinge so zusammen, dass sie in ihrer Begrenztheit sichtbar werden. Hier erscheint die Welt also als ein Werk – etwa als großes Uhrwerk – und erscheint jedes Werk gleichsam als eine Welt für sich. Auf „die Welt“ schlechthin bezogen haben wir es dann vielleicht mit einem Werk Gottes oder der Natur zu tun, und auf die Welt eines Kunstwerks oder technischen Werks bezogen mit einer spezifischen Fügung oder Komposition zusammenwirkender Dinge. „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“ wäre demnach ein „feeling for the organism“ (Fox-Keller 1983; Nordmann 2014), ein „feeling for the mechanism“ oder auch ein „feeling for the algorithm“, somit ein Gefühl für die Weise des komponierten Zusammenwirkens der Dinge. Das ist ein Gefühl, das den Erhalt und die Reparatur, die Konstruktion und Wertschätzung, die Antizipation des Fehlverhaltens ermöglicht. Dieses Gefühl ist das Mystische nicht weil ein transzendenter Standpunkt – etwa im Sinne einer göttlichen Draufsicht – eingenommen wird, sondern weil es transzendental um die Anerkennung einer erfahrungsstiftenden Grenze geht, um den „Sinn“ einer an Kompositionsprinzipien ausgerichteten Werk-Welt (Nordmann 2018).

„Das Mystische“ Wittgensteins muss also nicht theologisch, kann genauso gut auch technisch oder kunstphilosophisch verstanden werden – und bringt die „Transzendenz“ von Technik oder Kunst ins Spiel. Ein sorgenvoll auf Konstruktionsprinzipien und Wartung orientiertes „feeling for the mechanism“ ist zunächst zwar ganz sachlich und selbstgenügsam und schielt auf keine Grenzüberschreitung, erprobt und erfährt jedoch das Werk als Welt, in die wir teilnehmend eintreten und als Ganze kontemplieren können. Wenn Jürgen Mohn argumentiert, dass „das Religiöse“ mit der Unterscheidung von Immanenz/Transzendenz in Erscheinung tritt, wird hier komplementär argumentiert, dass das mystische Gefühl für eine Welt als begrenztes Ganzes an die Gestaltgrenze von Immanenz und Transzendenz führt, somit zugleich ein reines Gefühl für das in-der-Welt-Sein ist.¹

Um aber von der Erfahrung des technischen Werks als einer Welt sprechen zu können, bedarf es eines weiteren Schritts in der Betrachtung gleichermaßen von Technik und Kunst, nämlich der Unterscheidung einer maßvollen und einer maßlosen Technik. Während eine maßvoll und fraglos in die Grenzen der Welt eingelassene Technik religiöse Praktiken gewissermaßen domestizieren kann – zum Beispiel ein als „App“ programmierter Rosen-

1 Siehe den Beitrag von Jürgen Mohn in diesem Band.

kranz² –, verweist eine maßlose Technik auf die Wechselseitigkeit von Immanenz und Transzendenz als bloßes Spiel der Dinge und der Kräfte. Mit Blick auf die größten Kleinigkeiten des Feuerwerks und Klavierspiels soll nun diese Grenzüberschreitung seitens einer maßlosen Technik erkundet werden.

2 Pyrotechnische Künste

In einem Werk bilden die darin versammelten Dinge eine Welt als begrenztes Ganzes. Das muss kein kompakt organisiertes Uhrwerk sein, und wie in einem Stahlwerk oder Kraftwerk wirkt darin neben maschinellen Kräften auch menschliche Arbeitskraft. Das Zusammenspiel von Menschen und Dingen in der Erzeugung einer Welt macht auch das Feuerwerk aus und ein Klavierspiel, das mittels seines Spielwerks ein komponiertes Werk zur Aufführung bringt. So oder so begegnet uns das Werk gleichermaßen als Kunstwerk und technisches Werk: Jedes technische Werk verdankt sich menschlicher Kunstfertigkeit, und in jedem Kunstwerk kommen Techniken etwa des Farbauftrags, der Stimmführung oder der Kommunikation zum Einsatz. Dabei bezeichnen Werke immer eine Verrichtung, das Machen und das Gemachte, seien es die Werke Gottes oder der Natur, die guten Werke der Gläubigen, das Lebenswerk eines tätigen Menschen oder die Mahlwerke und Fahrwerke, die Vertragswerke und Netzwerke, die verbrieften Meisterwerke und schließlich sogar die wertlosen Machwerke, die sich im kunstlosen Gemachtsein schon erschöpfen. In den Worten Francis Bacons, der wie niemand sonst als Philosoph des Werks gelten kann:

Wie es daher in der Religion heißt, dass man den Glauben an den Werken erkenne, so kann dies ganz vortrefflich auch auf die Philosophie übertragen werden [...]. (Bacon 1999: 157)

Es ist erst ein Anfang gemacht, wenn Feuerwerk und Klavierspiel als technische Verrichtungen in einem Werkzusammenhang betrachtet werden. Dies betrifft nur ihre allgemeinste Bestimmung als kunstvolle Technik oder Technik der Kunst. Eine künstliche Welt wird technisch erzeugt und stellt sich als Werk dar.

In einem nächsten Schritt lässt sich in beiden Fällen die Haltung der Künstler oder Techniker als „sachlich“ beschreiben. Was das staunende Publikum als geradezu unbändige Energie, als puren Ausdruck, als spektakuläre Erscheinung wahrnehmen mag, verdankt sich geschulter Aufmerksamkeit und einer intimen Kenntnis materiell gegebener Sachverhalte. Mit Sachlich-

2 Siehe in diesem Band den Beitrag von Thomas Bächle.

keit ist somit gerade nicht wissenschaftliche Objektivität oder innere Distanziertheit gemeint, sondern geschulte Aufmerksamkeit und zärtliche Sorge um das Zusammenspiel der Feuerwerkskörper oder Töne. Die Haltung der Sachlichkeit ermöglicht die Einstimmung in die Ordnung der Dinge im Werk, sie begründet ein Werkwissen, das darin besteht, Wirkungen zu produzieren – beispielsweise Töne zu modulieren oder Zündungen zu takten.

Wie beim „Werk“ haben wir es bei „Sachlichkeit“ mit einem Begriff zu tun, der nicht einseitig den Sphären von Kunst und Technik zugeordnet werden kann. So werden die Feuerwerker in der Regel als Pyrotechniker und nicht als Pyrokünstler bezeichnet, auch dann, wenn ihr Werk für den Inbegriff der Kunst gehalten wird.³ Klavierspieler dagegen gelten als Künstler („performing artists“), gleichzeitig wird ihre Technik und hart erarbeitete, durch endlose Wiederholung geschulte Virtuosität gewürdigt. Dabei bleiben Pyrotechnik und Klavierspiel sachlich auf die technische Erzeugung einer künstlichen Werk-Welt bezogen, sind beide mit ganz körperlichen, erdegebundenen Dingen befasst.⁴

Dies wäre der dritte Aspekt ihres technischen und künstlerischen Handelns: Während das Publikum die Hälse reckt und sich erdabgewandt in der Weite des Raumes um und über ihm verliert, orientieren sich die Pyrotechniker und Pianisten zur Erde hin nach unten, arrangieren die einen, was schon vom Namen her materielle „Feuerwerkskörper“ sind und manipulieren die

- 3 Da im Feuerwerk das Erscheinen als solches erfahrbar wird, erklärt Adorno: „Prototypisch für die Kunstwerke ist das Phänomen des Feuerwerks [...] Nicht durch höhere Vollkommenheit scheiden sich die Kunstwerke vom fehlbaren Seienden, sondern gleich dem Feuerwerk dadurch, dass sie aufstrahlend zur ausdrückenden Erscheinung sich aktualisieren. Sie sind nicht allein das Andere der Empirie; alles in ihnen wird ein Anderes“ (Adorno 1981: 125f.). Die Erzeugung des Feuerwerks, also seine technische Gemachtheit thematisiert Adorno hier nicht. An vielen Stellen der *Ästhetischen Theorie* setzt sich Adorno allerdings intensiv damit auseinander, dass Kunst zunächst technisch ist und ohne Beherrschung der Technik in der Regel nicht entstehen kann. Umso wichtiger ist es ihm, ihre Differenz zu benennen. Dafür entwickelt er allerdings Unterscheidungen, die bei der Betrachtung des Feuerwerks oder des Klavierspiels oder einer transzendenten Technik nicht greifen. Wenn Kunst und Technik wie auch bei Habermas (1981) vor allem als Rationalitätsformen (etwa, instrumentell vs. kommunikativ) gegeneinander ausgespielt werden, überschätzt dies zu weiten Teilen die Kunst und unterschätzt es die Technik.
- 4 So wie die Haltung der Sachlichkeit von wissenschaftlicher Objektivität unterschieden ist, also dem intersubjektiven Einvernehmen über eine auf Grund ihrer Berechenbarkeit zunächst intellektuell beherrschbaren Welt — so ist sie auch unterschieden vom Staunen, von der Überraschung, vom Neuen und der Theatralik des Neuen, sie ist vielmehr gebunden an die zur Teilnahme einladende Szene (Fried 1988).

anderen die Tastatur eines Instruments, dessen besondere materiellen Eigenschaften sie zur Geltung bringen.

Die drei bisher genannten Aspekte des Werks, der Sachlichkeit, der Materialgebundenheit sind jeglicher technischen und künstlerischen Praxis gemein. Die ästhetische Besonderheit von Pyrotechnik und Klavieraufführung erweist sich im Moment des Umschlags von materieller Erzeugung zur Erscheinung ihrer künstlichen Welt, also im Moment der Erscheinung des Werks als Welt. Auch diesen Umschlagspunkt als solchen haben alle Kunst und Technik gemein, wenn etwa ein Denkmal enthüllt oder erstmals ein Knopf gedrückt wird, der ein maschinelles Hebelwerk in Bewegung setzt. Das Feuerwerk und Klavierspiel jedoch produziert eine Welt, die sich im Moment des Erscheinens schon verflüchtigt. Eben noch werden ganz diesseitig irdische Körper manipuliert, schon haben sie sich vor den Augen und Ohren des Publikums entmaterialisiert. Was im Feuer der Kunstfertigkeit mühsam geschmiedet wird, erweist sich als Schall und Rauch. Die für das Werk mobilisierten und in ihm verbauten Mittel haben weder Bestand noch Funktionalität. Was da erscheint, lässt sich nicht von allen Seiten betrachten, seine Bauweise und sinnvolle Konstruktion entziehen sich dem Nachvollzug, das Werk kann seine Wirkungen nicht mehr zeitigen.⁵

Die sachliche Haltung der pianistischen Pyrotechniker und die befreite Energie der Lichtkörper kommen in der Figur des Zündens und des Zündenden, des Entfesseln und Entfesselten zusammen, dem kontrollierten Umschlag von der umsichtig erd zugewandten Ausführung einer Partitur in göttliche Klänge oder ein himmlisches Schauspiel, das die Spuren seines Gemachtseins auslöscht. Dies spiegelt sich auch auf der konkreten Ebene der Erfindung, Entwicklung und Erprobung neuer Feuerwerkskörper oder wiederum ähnlich der technischen Konstruktion eines Akkords. Diese Erfindungen gehen einher mit der Erkundung ihrer Wirkungen im Zusammenspiel der Körper und Töne. Neue Harmonien und Harmonielehren können erfunden werden, in denen die elementaren Bauteile aufgehen oder verlöschen – wir hören den Klang des Akkords und keine einzelnen Töne. Obgleich also ein Feuerwerk, ein Klavierstück, aber auch ein Software Programm offensichtlich komponiert, aus einzelnen Komponenten zusammengesetzt sind, erfah-

5 So unterscheidet sie sich auch von sehr naheliegenden Praktiken der bildenden Kunst. Wie ein Feuerwerker oder Pianist bearbeitet beispielsweise der Hamburger Künstler Jochen Flinzer eine Leinwand mit Nadel und Faden und erzeugt mit sachlicher Hingabe ein gesticktes Bild und damit eine künstliche Welt auch auf der Rückseite der Leinwand. Hier besteht der Umschlagspunkt ganz buchstäblich in der Umkehrung von der Vorder- zur Rückseite, auf der sich eine von der beflissenen Mühe des Künstlers scheinbar ganz losgelöste Welt zeigt, die freilich aber objekthaft erhalten bleibt. Für die Zeitkünste des Klavierspiels und des Feuerwerks bietet sich nur die Partitur und die mehr und minder variierte Wiederholung, um beständige Eigenschaften des Werks zu untersuchen.

ren wir sie nicht als etwas Zusammengesetztes, sondern als Ganzes, und verlöscht mit den Teilen auch das körperliche Ausmaß des Werks.

Somit ist das, was am Himmel erscheint und den Raum erfüllt nicht nur Erscheinung an sich und Inbegriff dessen, was Kunst zu leisten vermag, indem sie uns auf die Bedingungen verweist, unter denen und wie uns etwas erscheint. Die pyrotechnische und pianistische Erfindung, Erkundung, Erprobung ist auch ein Akt technischer Willkür, eine herrschaftliche Geste. Es war der Kunst- und Musikphilosoph Adorno, der das Feuerwerk als Kunst des Erscheinens und Verschwindens auffasste und als Gegenbild zur angeblich alternativlosen empirischen Wirklichkeit des bloß Gegebenen. Ein außer-wirklicher Schriftzug erleuchtet uns und verglüht, wird als Menetekel oder Heilsversprechen aufgefasst, kann aber nicht entziffert, gar ausbuchstabiert werden. Er ist Vorschein einer unbeschreiblichen Welt.

„Der bestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir“ – die ausschweifende Geste des Feuerwerks überbietet den natürlich bloß gegebenen Sternenhimmel, so wie die sich erhebende Klangwelt eine Resonanz erzeugen kann, die die inneren Verhältnisse zum Tanzen bringt. Dabei produziert das Feuerwerk auch den Vorschein einer Welt des Schießpulvers, der Raketen und Geschosse, und die vom Klavierspiel erzeugte Resonanz zeigt an, wie Nerven zu beruhigen, Kauflust zu steigern, Aggression abzubauen wäre. Als Beispiel für einen vielversprechend außerwirklichen Schriftzug können auch die aus 35 einzelnen Atomen zusammengesetzten Buchstaben „IBM“ dienen, die unter extremen Temperaturbedingungen kurz den molekularen Raum erleuchteten mit dem Versprechen, dass sich Atome von nun an einzeln positionieren und manipulieren lassen (Nordmann 2006). Die herrschaftliche Geste, mit der Don Eigler und Erhard Schweizer 1989 diese drei Buchstaben aus 35 Heliumatomen erzeugten galt ihnen als „The Beginning“ einer Nanotechnologie, für die alles gestaltbar ist und die alles verändern würde.⁶ Ihr spielerisch-ästhetischer Eingriff, mit dem sie den molekularen Zusammenhang der Dinge in ein von Menschen geschaffenes Kunstwerk transformierten, war gleichzeitig ein technischer Machbarkeitsbeweis. Nichts in der Natur muss so sein, wie es ist, sondern ist beliebig gestaltbar, plastisch verformbar.

Wenn die vorgefundene Natur ein überschreibbarer Text ist, dann ist auch der Nachthimmel ein – abgesehen von diskreten Sternbildern und einigen anderen Gegenständen – unbeschriebenes Blatt, auf das mit grandioser Herrschaftsgeste willkürliche Zeichen eingetragen werden. Manchmal vollzieht sich diese Geste harmlos, indem sie die Betrachter nur in ihren Bann nimmt, Resonanz und Reflexion bewirkt. Manchmal kann sie aber einen Feuersturm auch auf dem Boden entfachen, wenn nämlich die Leuchtpuren am Himmel

6 Mit der Nanotechnologie als Himmelserscheinung wurde dem entsprechend 1999 für die amerikanische National Nanotechnology Initiative geworben: Wie ein Meteor steigt sie auf, wie ein Komet verglüht sie und überbietet derweil die elektronische Mikrotechnologie (Amato 1999; Nordmann 2003).

von Raketen und Geschossen erzeugt werden, aus denen es Bomben und Sprengstoff hagelt, oder wenn Soldaten in einen musikalisch-martialischen Gleichschritt verfallen. So sind die ephemeren Signaturen der nanotechnologischen, pyrotechnischen und pianistischen Kunstwerke keineswegs nur symbolisch, sondern exemplifizieren spektakulär die Umwertung des überall bloß Gegebenen in ein überall willkürlich Gemachtes.

3 Maßvolle und maßlose Technik

Lichtenberg spricht von einer Suspension oder einem Lösungsmittel, in dem Begriffe nicht mehr aneinanderkleben, sondern freischwebend neu kombiniert werden können. In einer solchen Suspension schwimmen nun „Technik“ und „Kunst“. Ihr entgegengesetztes Verhältnis sollte aufgelöst werden mit dem Versuch, Feuerwerk und Klavierspiel so zu beschreiben, dass sie in keiner Hinsicht einseitig der Kunst oder der Technik zugeordnet werden können. Dieses Experiment sollte sie der Dichotomisierung entziehen: Wie andere technische Werke ermöglichen Feuerwerk und Klavierspiel ästhetische Erfahrung und eine kritische Reflexion der Welt als begrenztes Ganzes, und wie andere Kunstwerke sind sie technisch gemacht, um Wirkungen zu erzeugen.

Aber dieser Versuch stößt schließlich an eine Grenze, so möchte es scheinen, wenn sich die Frage des Nutzens stellt. Schießpulver und Raketen sind Mittel zum Zweck, das Feuerwerk hingegen ist genussvoller Selbstzweck. Hier zeichnet sich nun womöglich doch noch eine Trennung der Sphären ab. Da ist die instrumentelle Technik einerseits, das *l'art pour l'art* und die schöne Kunst der Verschwendung andererseits. So wird das Feuerwerk oft betrachtet. Da geht es dann entweder um eine Technikgeschichte, die das Feuerwerk in den Zusammenhang von Schießpulver oder Raketentechnik stellt, oder andererseits um Kunstgeschichte, die sich ganz der festlichen Himmelsmalerei widmet und gar nicht um die Beschaffenheit der Feuerwerkskörper schert. Diese Aufteilung der Betrachtungsweisen ist symptomatisch nicht nur für eine habituierte Gegenüberstellung von instrumentell zweckmäßiger Technik und zweckfrei kommunikativer Kunst. Sie setzt auch einen spezifischen Technikbegriff voraus, wonach es so etwas wie transzendente Technik nicht geben kann: Indem technisches Handeln und technische Artefakte auf die Wahl geeigneter Mittel für definierte Zwecke beschränkt werden, bewegt sich Technik ausschließlich in der Sphäre des Zweckmäßigen, überschreitet dabei nicht die Grenzen der durch Zwecksetzung und Funktionszusammenhang definierten Welt. Technische Werke mögen wie Kunstwerke ein begrenztes Ganzes und jedes technische Werk eine Welt für sich sein, aber anders als Kunstwerke ordnen sie hiernach immer nur die

angemessenen Mittel den Zwecksetzungen zu, sind also auf die Immanenz des Binnenverhältnisses von Mitteln für Zwecke beschränkt.

Nun hört das Feuerwerk nicht auf, Technik zu sein, nur weil es schließlich keinen Bestand hat, keine praktischen Ziele verfolgt, keine Binnenstruktur der funktional angeordneten Mittel-zu-Zwecken aufweist – nur weil es sich verschwenderisch selbst verzehrt. Wenn das Feuerwerk eine „schöne Kunst der Verschwendung“ ist, dann ist es auch eine schöne Technik der Verschwendung, und dann kann es neben der schönen auch eine mechanische oder technische Kunst der Verschwendung geben (Köhler/Villon-Lechner 1988). Damit kommt ein Technikbegriff ins Spiel, der nicht auf die maßvolle Wahl der Mittel beschränkt ist, der nicht von Zwecksetzungen ausgeht, die als Maßstab dienen, nach dem die Angemessenheit der Mittel bewertet werden kann. Der Maßgabe der Angemessenheit entspricht nur eine Spielart des Technischen, ihr gegenüber steht eine andere, maßlose Technik wie die des Feuerwerks oder des Klavierspiels, für die die Mittel schon der Zweck sind und die jegliche Zwecksetzung überschreiten.⁷ Kaum ist die Möglichkeit einer derart maßlosen, nicht durch Zwecksetzung disziplinierten Technik anerkannt, ist die technische Kunst der Verschwendung nichts Ungewöhnliches mehr. Ein naheliegendes Beispiel bietet der Wettlauf zum Mond in den 1960er Jahren, der nur auf den ersten Blick ein zweckrationales Unterfangen war, das eine Vielzahl materieller Mittel der Erfüllung eines praktischen Ziels unterstellte. Das Vorhaben sollte vor allem die Bereitschaft demonstrieren, einen überwältigend verschwenderischen Materialeinsatz zu leisten, der jegliches praktisches Interesse am Mondreisen bei weitem überbot. Statt um die Eroberung des Weltraums ging es um den Wettlauf zweier Nationen: Welche kann sich größere Verschwendung leisten, wie sie sich schon auf der Startrampe mit ihrer riesigen Trägerrakete manifestierte, von der innerhalb weniger Minuten nichts übrig bleiben würde?⁸ Ähnlich verschwenderisch sind automobile oder digitale Spiel- und Werkzeuge mit ihren Vorzeigefunktion-

7 Wenn es sich hier um zwei Spielarten der Technik handeln soll, muss es einen übergeordneten Technikbegriff geben, der nicht schon von Mittel-Zweck Beziehungen ausgeht und das Zweckgebundene nicht dem irgendwie Zweckfreien gegenüberstellt. Hierfür stehen schon die klassischen Bestimmungen von *ars* und *techné* zur Verfügung, die sich ganz allgemein auf das Hergestellte beziehen. In dieser Begrifflichkeit sind die „schönen Künste“ eine Spielart der Künste, bzw. Techniken, die gleichberechtigt neben die „mechanischen Künste“ treten. Denkbar wäre auch, Technik allgemein zu fassen als die Weise, wie wir unsere Beziehung zu den Dingen regeln, somit in Analogie zur Sprache, über die wir unsere Beziehung zu den Menschen regeln (Nordmann 2020).

8 Dieser und andere technische Rüstungswettläufe erinnern an das von Marcel Mauss beschriebene Potlatch – es bezieht Technikentwicklung in das Ritual der Gabe ein. Es zelebriert den Machtzuwachs, der sich aus der herrschaftlichen Geste des Verschenkens ergibt (Mauss 1990).

nen, die im täglichen Gebrauch keinen Nutzen haben, also ein überschüssiges Können zur Schau stellen. Als letztes Beispiel soll die von Rachel Maines charakterisierte hedonisierende Technik dienen, deren Funktionalität sich längst erschöpft hat: Wer heute noch Socken strickt, sucht damit kein adäquates, womöglich effizientes Mittel, um an praktische Fußwärmer zu kommen. Vielmehr ergibt sich die Erfüllung des Strickens aus seinem bloßen Vollzug, für den das Gelingen ein Selbstzweck ist (Maines 2009).

Wenn sich die maßvoll disziplinierte Technik in der Immanenz des Binnenverhältnisses von Mitteln für Zwecke erschöpft, wie stellt sich ein maßloses, seine Zwecksetzung überschreitendes technisches Werk als Welt dar, wie entsteht transzendente Technik, wie löst sie sich aus einem vordergründig funktionalen Zusammenhang ab?

Eine erste Spur führt auf ihre ästhetische Differenz, auf unterschiedliche Gefühle der Lust und Unlust, auf das asketische oder ekstatische Selbstverhältnis, das sie implizieren. Dann muss diese Spur weiterverfolgt werden zum Moment des Umschlags von bemühter Wiedergabe einer Partitur zu befreitem Klavierspiel, dem Moment also, in dem sich ein technisches Werk als begrenzte Welt öffnet und uns spielerisch einlässt. Hier kann dann schließlich von transzendenter Technik die Rede sein, die nicht nur als begrenzte Welt sinnvoll ausgerichtet ist, die nicht nur das Binnenverhältnis von Mittel und Zweck überschreitet, sondern die Erfahrung vermittelt, wie eine Welt für uns entsteht und was es heißt, in einer Welt zu agieren – wenn alles in ihr ein Anderes wird.⁹

4 Asketische und ekstatische Techniken des Selbst

Max Weber beschreibt das Menschheitsprojekt einer Entzauberung der Welt als einen technischen Rationalisierungsprozess. Ein eiserner Käfig senkt sich auf den modernen Menschen herab, bindet ihn in maßvoll disziplinierte Abläufe. „Innerweltliche Askese“ definiert den Beruf zur Wissenschaft, zum kapitalistischen Erwerb, zur rationalen Lebensführung – eine Askese, die ihre Mittel diszipliniert wählt und sie den regierenden und regulierenden Zwecken unterstellt.¹⁰ Laut Foucault, verbirgt sich hinter Webers Betrachtung die Frage: Wenn ich ein moderner, rationaler Mensch sein will, was muss ich mir verbieten, auf welchen Teil meines Selbst muss ich verzichten? Mit dieser

9 Vgl. das Zitat von Adorno in Fußnote 3.

10 Diese Charakterisierung zurtzt viele Texte und Äußerungen Webers zusammen, bezieht sich insbesondere auf seine Studie zur *Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus* (1904/05) und den Vortrag über *Wissenschaft als Beruf* (1919).

Frage verbindet sich eine maßvolle Technik des Selbst, also Foucaults komplementäre Frage (1993: 25): Wenn ich mir etwas verbieten können soll, zu was für einem Menschen muss ich mich dafür machen, wie muss ich mich kennen, in was für Selbst- und Dingverhältnisse, in was für Mittel-Zweck Schemata muss ich dafür treten?

Eine kurze Antwort würde lauten, dass ich mich hierfür als *homo oeconomicus* kennen muss, der dem diätetischen Prinzip des *abstine* und *sustine* folgt, der erhält und bewahrt, der einen selbstgenügsamen Haushalt führt, in dem er kenntnisreich seine Mittel so wählt, dass sie seinen Zwecken möglichst angemessen sind. Dazu gehören seine „Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass es einen gewissen Zustands des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt“ (ebd.: 26).¹¹

Mit innerweltlicher Askese geht ein eigentümliches Lustempfinden einher. Anders als die Lust am verschwenderischen Feuerwerk, ist dies Lust an der Angemessenheit. Eine maßvolle Technik des Selbst sucht sich die geeigneten Mittel, um definierte Zustände der Zufriedenheit, des Seelenheils, des Verdiensts zu erzielen, so sparsam und selbstgenügsam wie die intelligente Konstruktion einer Mausefalle, einer effektiven Maßnahme, eines effizienten Apparats. Dies ist Lust daran, dass es mit rechten Dingen zugeht, dass das Zusammenspiel von Menschen und Dingen unangestrengt, ohne Energie- und Reibungsverluste funktioniert. Hierzu fügt sich asketisch maßvoll Technik in die Welt und die Natur der Dinge. Sie versteht die naturgesetzlich verbürgten Eigenschaften von Holz, Stahl oder Beton, auch die des aus krummem Holz geschnitzten Menschen. Wo es mit rechten Dingen zugeht, wird dieser vorgefundenen Natur keine Gewalt angetan. Ein gelingendes Zusammenspiel in sozio-technischen Werken und Welten ist nicht nur ihren Zwecken funktional angemessen, sondern verlangt den Dingen und Menschen in angemessener Weise nur das ab, was ihren Eigenschaften entspricht – nichts und niemand soll sich in einer wohl temperierten technischen Komposition verbiegen müssen.

Foucault identifiziert die Techniken des Selbst mit den disziplinierten Verrichtungen, die den Geboten und Verboten einer asketischen Lebensführung entsprechen und am Zweck der Selbstverbesserung des Menschen ausgerichtet sind. So war schon die asketische Selbstgeißelung Mittel zum Zweck einer Bestrafung für Sünden und Reinigung der Seele. Aber gerade die Flagellation steht auch dafür, dass eine asketisch selbst-disziplinierende

11 Aus dieser Definition geht deutlich hervor, dass Technik für Foucault immer nur maßvoll sein kann, also darin besteht, Mittel auf Zwecke hin auszurichten.

Technik in einen ekstatischen Zustand übergehen kann, in dem der Schmerz ein Selbstzweck wird, die Strafe aufhört Strafe zu sein und zu fliegen beginnt. Die maßlos wirksamen Mittel überwältigen den begrenzenden Zweck, der eine Zurückweisung der Lust und Erniedrigung des geprügelten Selbst fordert, stattdessen aber von einem rauschhaften Glückszustand überflügelt wird (Largier 2001). Die asketische Technik nimmt eine ekstatische Gestalt an.

Ekstatische Techniken des Selbst hat Foucault nicht beschrieben, vielleicht weil er eine maßlos die Mittel-Zweck-Beziehung überschreitende Technik für eine Perversion der Technik oder des Technischen hielt, so wie auch das Feuerwerk den eigentlich ganz braven *homo faber* mit seinen Schießpülverchen gewissermaßen parodiert und pervertiert.¹² Mit Wissen und Macht, Kontroll- und Disziplinargesellschaften befasst, nahm Foucault eine maßlose Technik nicht in den Blick, überließ diese dem hierin antipodischen Theoretiker der Ekstase, George Bataille.¹³

Es war Georges Bataille, der dem von Benjamin Franklin, Max Weber oder Michel Foucault gedachten *homo oeconomicus* die Vereinseitigung einer wissenschaftlich disziplinierten Form der Ökonomie nachwies, wonach alles seinen Preis hat, Angebot und Nachfrage ins Gleichgewicht kommen wollen und die Haushaltsführung ein Nullsummenspiel ist. Dieser *homo oeconomicus* setzt seine Mittel so sparsam wie möglich ein, um notwendige Zwecke gewiss und gewissenhaft zu erfüllen. Neben diese mathematisch darstellbare spezielle Ökonomie setzt Bataille die allgemeine Ökonomie, die ihren Ausgangspunkt nicht im geschlossenen System knapper Ressourcen auf unserem Planeten nimmt, sondern im verschwenderischen Sonnenlicht, das einen permanenten Überschuss von Lebensenergie erzeugt (Bataille 1985).¹⁴ Nicht erst in einem Zeitalter der Technowissenschaften, das sich unter dem Stichwort der „Innovation“ der Erneuerung und insbesondere der erneuerbaren, also unverbräuchlich nutzbaren Energie verschrieben hat, gehen Technik und die Techniken des Selbst über die spezielle Ökonomie der technisch disziplinierten Mittel-Zweck-Beziehung hinaus (Schwarz/Nordmann 2010).

Batailles *homo oeconomicus* verdankt sich dem verschwenderischen Überschuss wie er sich spektakulär etwa im Feuerwerk manifestiert. Die über ihre Funktionalität ausgreifenden Herrschaftsgesten einer „erhabenen Tech-

12 Künstlerisch vorgeführt hat dies Jean Tinguely und unter seinen Werken insbesondere die pyrotechnisch selbstzerstörerische Maschinenskulptur *Hommage a New York* (1960).

13 Daraus ergibt sich die Frage, ob sich der Wissens- und Machtphilosoph, Ideenhistoriker und -archäologe Foucault überhaupt für Technikphilosophie interessierte. Technik ist bei ihm instrumentell, zweckrational gesetzt. Das Andere des Ekstatischen interessierte ihn durchaus, er fragte sich nur nicht, ob es sich unter dem Begriff einer „Technik“ des Selbst fassen lässt.

14 Siehe insbesondere die Einleitung zu *Der verführte Teil* (Bataille 1985).

nik“ gehören hierher, ihr symbolischer Mehrwert, ihre hedonisierende Kraft und Einladung zum Spiel (Nye 1984; Maines 2009). Jetzt ist es das Smartphone, vorher war es das Auto als Männerfantasie, das die ursprüngliche funktionale Zwecksetzung der Kommunikation oder der Fortbewegung überbietet. Dass auch mit dieser ekstatischen Technik ein eigentümliches Lustempfinden einhergeht, scheint allzu offensichtlich: Es entspricht dem kreativ-zerstörerischen Spiel der Verschwendung, wenn nicht Verausgabung. Dabei darf das Feuerwerk nicht allein als selbstverzehrende Erscheinung betrachtet werden, sondern beruht auf der hochmütig fordernden Geste, die den Himmel erst begehrt und sich in grandioser Vergeblichkeit dabei verzehrt.

„Wie muss ich mich kennen, um mir etwas zu verbieten?“ Diese Frage von Weber und Foucault lief auf das der Natur Gemäße hinaus. Wir müssen wissen, wer wir sind, wie es in der Welt ist, um Menschen und Dingen in ein unangestrengt gewaltloses Zusammenspiel zu versetzen. Batailles Frage lautet anders, ungefähr so: „Wie muss ich mich kennen, um mir etwas zu erlauben? Wenn ich mich verschwenderisch, ekstatisch verausgabte und nicht etwa bewahren soll, zu was für einem Menschen muss ich mich dafür machen? Und in was für Selbst- und Dingverhältnisse, in welche Mittel-Zweck Schemata muss ich dafür treten?“ Statt sich asketisch in die Welt zu fügen, Selbst und Welt zu erhalten, geht es nun darum, sich zu verausgaben, Verborgenes, Unverhofftes ans Licht zu bringen, mehr herauszuholen, als wir hineingesteckt haben, win-win Situationen zu erzeugen, in denen sich Dinge und Menschen gegenseitig überbieten. Die Frage nach dem Wesen und der Substanz der Dinge, wie sie ihrer Natur nach und technisch nutzbar sind, wird überholt von der Frage nach der Macht und der Potenz der Dinge und was sie im Konzert mit anderen Dingen technisch können. Nicht von ihren Eigenschaften her wird das angemessene Zusammenspiel von Mensch und Ding gedacht, sondern von ihren Affordanzen her, dem also, was sie in Beziehung aufeinander gewährleisten oder schenken. Das Geschenk, die Aufforderung, die Einladung – dies sind die auf den Überschuss verweisenden Merkmale des Feuerwerks, des Klavierspiels, wodurch sie sich absetzen vom berechenbar zweckdienlichen Artilleriefeuer und den aus Lautsprechern eingespielten Klavierklängen zur Steigerung der Kauflust.¹⁵ Zugrunde liegt einer in diesem Sinne maßlosen, ekstatischen Technik nicht das naturgesetzlich Gleichbleibende, das ein gelingendes Zusammenwirken erwartbar macht. Vielmehr beruht diese Technik auf dem explorativ experimentierenden Spiel,

15 Aus der Musikgeschichte heraus empfiehlt sich hier die Gegenüberstellung einerseits eines asketischen „Planetenballets“ der Renaissance, das vom Cembalo rhythmisch unterstützt die mathematischen Relationen einer Himmelsmusik maßvoll zur Darstellung bringt, und andererseits einer „Feuerwerksmusik“, die sich einer „Mannheimer Rakete“ bedient wie sie beispielsweise in Beethovens erster Klaviersonate zum Einsatz kommt. Siehe hierzu das Interview mit Hans Georg Hoffmann (2019).

das neue Zusammenhänge schafft, wodurch neue Affordanzen manifestiert werden, die zu überraschen vermögen und neue Möglichkeiten unter Beweis stellen.

5 Spielwelten

Jedes technische Werk, ob asketisch maßvoll oder ekstatisch maßlos ist ein begrenztes Ganzes und insofern eine Welt, aber nur letztere wird als Spielwelt erfahrbar. Insofern jedes technische Werk eine Welt oder ein begrenztes Ganzes ist, zeichnet sich die Welt eines Feuerwerks dadurch aus, dass sie ganz für sich ist, dass wir Zeugen nur der Verausgabung der Mittel sind, die sie zur Erscheinung bringt und mit denen sie erlöscht. Freilich können sich auch die Betrachter eines Feuerwerks eingedenk bleiben, dass es immer noch ein Mittel zum Zweck sei, indem es etwa das Ende eines Krieges oder ein Fest des Friedens feiert. Kennzeichnend für die ekstatische Technik wäre dann, dass das Feuerwerk derlei Betrachtungen so gründlich zu überbieten vermag. Während der Anlass des Feuerwerks schon in Vergessenheit gerät, partizipieren wir umso intensiver an seinem Verlauf, seinem bloßen Vollzug. Dass dies, wenn auch nicht ganz so deutlich, für das Apollo Mondprogramm und andere, auf den ersten Blick unmittelbar zweckmäßige Technologien gilt, wurde schon angedeutet. Weil es diesen Umschlag immer geben kann und weil auch industrielle Alltagsmaschinerie als selbstzweckhafte Verausgabung ihrer Mittel erfahren werden kann, soll nun dieser Umschlagpunkt aufgesucht werden: Wir folgen der Einladung nicht zum Gebrauch einer Technik, sondern in ihre Welt als eine Welt.¹⁶

Das Selfie bietet ein Beispiel für einen Umschlagpunkt, an dem die Kamera aufhört, als Kommunikationsmedium oder Darstellungsmittel zu fungieren, und eine eigene Welt konstituiert. Das Prinzip auch der digitalen Kamera ist, dass wir fotografierend durch die Kamera hindurch auf die Welt schauen. Zunächst bedeutet die Selfie-Funktion eine bloße Umkehrung des Blicks: Wir sehen die äußeren Gegenstände unseres Interesses jetzt in einer Art Spiegel und präsentieren uns so der Welt. Der Umschlag tritt ein, wenn der Spiegel gewissermaßen stumpf wird, seine Abbildungsfunktion verliert

16 Diese und die folgenden Überlegungen zur Einladung in eine technisch konstituierte Spielwelt verdanken sich der intensiven Auseinandersetzung und ausführlichen Diskussionen mit Natascha Adamowsky, siehe insbesondere ihren 2005 herausgegebenen Band *„Die Vernunft ist mir noch nicht begegnet“: Zum konstitutiven Verhältnis von Spiel und Erkenntnis*, ihren Vortrag *Spielen: eine Bewegung ins Ungedechte zum Verhältnis von Spiel und Wissenschaftskultur* und ihren Handbuch-Artikel *Spiel/en* (2018).

und nur noch die Außengrenze einer hermetischen Welt bezeichnet, deren Elemente sich konfigurieren wie es die Länge des Arms, Linse und Bildwinkel erlauben. Der Blick auf das Display richtet sich nicht mehr auf einen intendierten Betrachter, sucht nicht den Kontakt, sondern verweilt prüfend auf dem Gegenüber des Kamera-Displays selbst. Die Fotografin, gleichzeitig Protagonistin verliert den Kontakt womöglich sogar mit sich selbst als Betrachterin des Fotos und verharret ganz diesseitig in dem veränderlichen, durch das Bild auf dem Display konstituierten Raum.

Durch die Umkehrung der Blickrichtung mag sich zunächst nichts an der Medialität, der Kommunikations- und Repräsentationsfunktion der Kamera ändern – jetzt bietet sie zwar nicht mehr den umfassenden Blickwinkel hinaus in die Welt, sondern öffnet den Blick auf einen Innenraum, fungiert als Bühne oder Plattform, auf der ich selbst für imaginierte Betrachter posiere. Dann aber kann sich dieser Innenraum verschließen, so dass es kein zuschauendes Auge mehr gibt, das von außen zu mir hinsieht, insofern nämlich das imaginierte Gegenüber in die Welt des Werks oder Spiels hineinrückt, so dass das Kameraauge und ich gewissermaßen nur zu zweit sind, unbeobachtet, intim.

Die Einladung zum *selfie* wird dann so angenommen, dass wenigstens ein Moment der ganz selbstgenügsamen Versunkenheit entsteht, in dem es nur noch um die Komposition von Bildelementen geht und ich vergesse, dass mein Bild etwas repräsentieren soll – so wie ein Bastler, Tüftler, Reparaturmann ganz in dem Zusammenspiel der Teile eines Werks aufgeht und vergisst, dass seine Maschine schließlich und endlich Arbeit verrichten soll.¹⁷ Dieses Vergessen ist beim Feuerwerk von vornherein gegeben und es stellt sich ein, wenn es im Zusammenspiel der Teile nicht um die Teile eines Ganzen und nicht um einen Funktionszusammenhang geht, sondern um das Spiel, an dem wir wissend, beobachtend, handelnd teilnehmen. In diesem Moment vollendet sich das technische Werk oder sozio-technische System als Welt, es ist der Moment der Transzendenz. Wenn sich der Moment des Vergessens angeht, ist eine maßvoll eingerichteten, elegant hinterhältigen Mausefalle einstellen kann, ist er konstitutiv für die maßlose Technik, die von vornherein ab-

17 Ein weiteres, an anderer Stelle zu diskutierendes Beispiel entstammt einem subgenre der Pornografie, das von der Ansprache und Einbeziehung des Betrachters in seinen Ausschluss aus einer selbstgenügsamen Welt mündet, so dass die Protagonistinnen und gleichzeitig Produzentinnen in einem durch ihre Technik erzeugten Raum augenscheinlich ganz für sich sind. Die Kamera – eben noch Darstellungs- oder Repräsentationsmedium – schließt einen intimen Innenraum. In anderen Zusammenhängen, kann dieser durch die Kamera verschlossene Raum und die durch sie erzeugte Welt frustrierend wirken: Wenn wir in einer Videokonferenz ein oder gleich mehrere Gegenüber haben und wir meinen, ihnen in die Augen schauen zu können, aber immer nur den Blicken auf den jeweiligen Bildschirm begegnen – und selbst zwar den Augenkontakt suchen, dabei aber auch nur auf den Bildschirm schauen.

sieht von einer Disziplinierung der Mittel auf Zwecke. Ihre ekstatische Verschwendung oder Verausgabung entspricht der Hingabe an das Zusammenspiel der Dinge im Werk und der Sorglosigkeit um eine andere Welt jenseits dieses Zusammenspiels.

Die Einladung der Technik, ihr Einladungsscharakter geht über eine Einladung zu ihrem funktionalen Gebrauch hinaus. Die Leiter lädt uns ein, auf ihr hinaufzusteigen, der Ball lädt dazu ein, ihn irgendwo hin zu schießen, die Lotterie lädt dazu ein, unser Glück zu versuchen, die ersten Sätze einer Geschichte laden dazu ein, sie fortzuspinnen, das verhaltene Leiden in den Gesichtszügen des Laokoon lädt dazu ein, seinen Todesschmerz zu imaginieren, der jetzige Zustand einer mechanischen Apparatur lädt dazu ein, den weiteren Bewegungsablauf der Maschine zu extrapolieren (Adamowsky 2018).

Die Einladung ist jeweils in eine Welt, die nach den Regeln einer Kunst komponiert wurde. Der Einladung Folgen heißt so viel wie, die Regeln zu entdecken, nach denen die Spieler, die Betrachter, die Nutzer an dieser Welt teilnehmen, in ihr partizipieren können. So wie es in der Musik ganz unterschiedliche Kompositionslehren gibt, die implizite Kriterien für ein gelingendes Verhältnis von Tönen institutionalisiert und daher die Erwartung von Hörern prägt, so gibt es Kompositionslehren für den Maschinenbau, die Elektrotechnik und das *software engineering*, auch eine Grammatik für die Komposition von Lego-Bausteinen oder Verhaltensregeln, die eine Gruppe von Tänzern und Spielern koordiniert, indem sie die zulässigen von den unzulässigen Spielzügen unterscheidet.

6 Spielzüge

„Wenn es doch da etwas gäbe, wie in der Chemie Auflösung, wo die einzelnen Teile leicht suspendiert schwimmen und daher jedem Zuge folgen können,“ meinte Lichtenberg. Wenn nur die Begriffe nicht so sehr aneinander kleben würden – etwa die Begriffe von Technik, Nutzen und Angemessenheit der Mittel, und wenn sie im Kopf nur nicht so weit auseinanderliegen würden – etwa die Begriffe von Kunst und Technik – ließen sich die größten Entdeckungen machen, ein Feuerwerk der Ideen entfachen, das Schießpulver erfinden. Aber auch dies: Jenseits disziplinierter Angemessenheit und maßvoller Askese, wenn wir der Einladung in die Welt eines kunstvoll komponierten Werks folgen, partizipieren wir an seiner Regelmäßigkeit, geben uns den Verlaufsformen hin, suspendiert schwimmend, und können wie in der Spielwelt von Go oder Schach jedem Zug folgen. Transzendenz der Technik, das ist in diesem Moment die zwanglose Einstimmung in das Spiel der Mittel, wenn alles in einem Werk der Technik und der Kunst ein Anderes wird.

Literatur

- Adamowsky, Natascha (Hrsg., 2005): „Die Vernunft ist mir noch nicht begegnet“: Zum konstitutiven Verhältnis von Spiel und Erkenntnis. Bielefeld: transcript.
- Adamowsky, Natascha (2018): Spiel/en. In: Feige, D. M./Ostritsch, S./Rautzenberg, M. (Hrsg.): Philosophie des Computerspiels: Ästhetik – Theorie – Praxis. Stuttgart: Metzler, S. 27-42.
- Adorno, Theodor (1981): Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amato, Ivan (1999): Nanotechnology: Shaping the World Atom by Atom. <https://ewh.ieee.org/soc/cpmt/presentations/nanoarticle.pdf> [Zugriff: 02.06.2021].
- Bacon, Francis (1999): Novum Organon. Aphorismus 73. Hamburg: Meiner.
- Bataille, Georges (1985): Die Aufhebung der Ökonomie. 2., erw. Aufl. München: Matthes & Seitz.
- Foucault, Michel (1993): Technologien des Selbst. In: Luther, M./Gutman, H./Hutton, P. (Hrsg.): Technologien des Selbst. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 24–62.
- Fox-Keller, Evelyn (1983): A Feeling for the Organism: Life and Work of Barbara McClintock. New York: W.H. Freeman.
- Fried, Michael (1988): Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hoffmann, Hans Georg (2019): Interview mit Hans Georg Hoffmann. In: Avenue – Das Magazin für Wissenskultur, 7, S. 66-69.
- Köhler, Georg/Villon-Lechner, Alice (1988): Die schöne Kunst der Verschwendung: Fest und Feuerwerk in der europäischen Geschichte. Zürich, München: Artemis.
- Largier, Nicklaus (2001): Lob der Peitsche: Eine Kulturgeschichte der Erregung. München: C.H. Beck.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1967): Schriften und Briefe. Band 2, München: Hanser.
- Maines, Rachel (2009): Hedonizing Technologies. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mauss, Marcel (1990): Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nordmann, Alfred (2003): Shaping the World Atom by Atom: Eine nanowissenschaftliche WeltBildanalyse. In: Grunwald, A. (Hrsg.): Technikgestaltung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Berlin: Springer, S. 191-199.
- Nordmann, Alfred (2006): Vor-Schrift – Signaturen der Visualisierungskunst. In: Krohn, W. (Hrsg.): Ästhetik in der Wissenschaft: Interdisziplinärer Diskurs über das Gestalten und Darstellen von Wissen. Hamburg: Felix Meiner, S. 117-129.
- Nordmann, Alfred (2014): Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes: Sachlichkeit. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie, 8, S. 89-99.
- Nordmann, Alfred (2018): A Feeling for the Work as a Limited Whole. In: Techné: Research in Philosophy and Technology 22, 3, S. 334-351.
- Nordmann, Alfred (2020): The Grammar of Things. In: Technology and Language 1, 1, S. 85-90.
- Nye, David (1984): American Technological Sublime. Boston: MIT Press.

- Schwarz, Astrid/Nordmann, Alfred (2010): The Political Economy of Technoscience.
In: Carrier, Martin/Nordmann, Alfred (Hrsg.): Science in the Context of Application. Dordrecht: Springer, S. 317-336.
- Wittgenstein, Ludwig (1969):. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.