

Alexander Brehm

Über die allmähliche Verfestigung der Gedanken beim Drücken von Tasten

2012

<https://doi.org/10.25969/mediarep/4081>

Veröffentlichungsversion / published version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Brehm, Alexander: Über die allmähliche Verfestigung der Gedanken beim Drücken von Tasten. In: *Journal of New Frontiers in Spatial Concepts*, Jg. 4 (2012), S. 60–66. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/4081>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons BY-NC-ND 3.0/de Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons BY-NC-ND 3.0/de License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Über die allmähliche Verfestigung der Gedanken beim Drücken von Tasten

Alexander Brehm

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn,
E-Mail: abrehm@uni-bonn.de

Abstract

In the Western post-industrial societies, the individual experience is heavily shaped by the day-to-day contact with information and communication technologies. This article argues that everyday experience based on the use of communication technologies leads to a specific adaptation of the human consciousness to the technical environment. The question is discussed, what is the impact of this process on human consciousness.

Keywords: human consciousness, information and communication technology, everyday experience

Manuscript received 4 May 2012, revised 8 May 2012, accepted 5 June 2012.

Copyright note: This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

I

Friedrich Jünger gelangte 1939 zur Einsicht, dass jede auf Technik beruhende Evolution als eine allein der Technik inhärente Evolution zu deuten ist:

Wenn jemand auf die Technik Hoffnung setzt – und die Hoffnung schließt ein Vorwegnehmen des Zukünftigen in sich ein –, dann muß er sich darüber klar sein, daß diese Hoffnungen selbst technischer Art sein müssen, denn er darf von der Technik nicht etwas erwarten, das außerhalb ihrer Möglichkeiten liegt.¹

Er zieht den Schluss, dass eine auf technischen Fortschritt beruhende Hoffnung auf ein besseres Leben allein eine technische Hoffnung ist. Der Mensch verbessere durch Technik nicht seine Lebensumstände. Durch die Verbesserung der Technik optimiert der Mensch ausschließlich die Technik. Daher dürfe auch nur die Technik im Angesicht des technischen Fortschritts Hoffnung auf Perfektibilität erheben.

Aus heutiger Sicht erscheint Jüngers Betrachtung mehr als nur eine anachronistische Deutung aus einer Zeit zu sein, in der die großen Ideologien ihre

absorbierende Attraktivität auf dem Versprechen einer technologischen Teleologie zu begründen suchten. Seine Betrachtung berührt unsere Zeit in einer Art, welche unsere Gegenwart unmittelbar als anachronistisch gegenüber der Betrachtung Jüngers entlarvt: Individualität löst sich klaglos im Zeitalter der virtuellen Revolutionen in den Datennetzwerken von Facebook oder Google in Bits und Bytes auf. Die These von der Atomisierung des Subjekts beeindruckt heute noch kaum die internetversierte Netzgemeinschaft. Die These zerschellt an der oberflächlichen Diagnose, dass der Mensch auch heute noch funktioniert (und die Technik zumeist auch). Es fällt den Menschen in der westlichen Kulturgemeinschaft schwer, sich ein Leben ohne Technik vorzustellen. Die moderne Informations- und Kommunikationstechnologie hat einen so allumfassenden Platz in der Alltagserfahrung der Menschen eingenommen, dass sich – mit Jünger gesprochen – ernsthaft die Frage stelle, ob diese Entwicklung möglich geworden ist, weil der Mensch Einfluss auf Technik oder die Technik Einfluss auf den Menschen genommen hat?

Dahinter verbirgt sich eine Frage, deren Dringlichkeit auch Peter Sloterdijk vehement in seinem

¹ Friedrich Georg Jünger, Die Perfektion der Technik, Frankfurt am Main 1945, 4.

Werk zur Sprache bringt. Während aber sein bestürzender Befund – „Man muß Kybernetiker werden, um Humanist bleiben zu können.“² – die intellektuelle Debatte gerade nicht auf die Hybridisierung von natürlicher und technischer Alltagserfahrung gerichtet hat, entbrannte an der Person Sloterdijk eine Diskussion über die Legitimität seiner Aussagen. Auf diese Weise legte die Diskussion ein energiegelades Moment unserer gegenwärtigen Intellektualität offen und demaskierte zugleich die Überhöhung des intellektuellen Diskurses der zivilisierten Welt. Sloterdijks Befund schlug Wellen der Empörung, deren Scheitelpunkt erstaunlicherweise mit ethischen Grundfragen über die Unantastbarkeit des Menschen zusammenfiel, ohne jedoch dem eigentlichen Argument den so dringend benötigten Raum für die konstruktive, intellektuelle Auseinandersetzung zu geben. Die Welle der Empörung brach daher nur an der Normativität des Menschen und ließ ein humanistisches Gegenwartsbewusstsein zutage treten, das sich seiner eigenen Gegenwart noch nicht bewusst geworden ist. Doch genau mit dieser Reaktion ordnete sich das Denken dem provozierenden Befund unter und gab sich als Teil des eigentlichen Problems zu erkennen: Wer auf die Frage nach der Potenz menschlicher Intellektualität mit dem Verweis auf die Würde des Menschen antwortet, der errichtet einen imaginären und vor jeder Skepsis gesicherten Menschenpark für das als bedroht erfahrene menschliche Bewusstsein. Auf das Problem einer durchaus möglichen Transformation des Bewusstseins durch die Technisierung des Alltags nicht neutral zu antworten, beweist bereits, wie sehr allein die Frage die Grundfesten des menschlichen Denkens erschüttert. Nicht die Frage, sondern bereits die spekulative Fragwürdigkeit gerät zur unwiderrufbaren Kränkung menschlicher Befindlichkeit.

II

Wenn wir unsere Gegenwart mit der Gegenwart Friedrich Jüngers vergleichen, so lässt sich unschwer feststellen, dass es nicht nur zu einer massiven Ausweitung von Technik in unserem Alltagsleben gekommen ist: Die Technik bestimmt unsere Verkehrswege und Transportsysteme. Sie reguliert unsere Geldtransfers und Arbeitswelt. Sie ermöglicht den Erhalt eines weltweit verzweigten sozialen Netz-

werks und greift in der Medizin schon längst in die vermeintliche Integrität unseres Körpers ein. Die moderne Informations- und Kommunikationstechnologie ist ein unentbehrlicher Aspekt eines multidimensionalen Lebens geworden, dessen Multidimensionalität die Technik garantiert und gleich einem modernen Mysterium im Inneren zusammenhält.

Wir betrachten Technik als selbstverständlich und vertrauen auf sie, wenn wir unseren Alltag bestreiten. Als jedoch zu Beginn des letzten Jahrhunderts der Siegeszug der Technik begann, betrachteten die Denker dieser Zeit ihre Leistungen noch in einer äußerst kritischen Weise. Wer erinnert sich nicht an die dystopischen Prognosen der kritischen Theorie, die in der Technik nur die Tentakel einer ominösen instrumentellen Vernunft gesehen haben? Wer gedenkt nicht Siegfried Kracauers großartigen Essays über das ‚Ornament der Masse‘, indem er die Beschreibung einer Tanzgruppe mit der rational-technischen Funktionsweise des Kapitalismus assoziiert. Auch hier drohte sich der Befund der Rationalisierung des Menschen in eine historisch gewordene Gegenwart zu verwandeln, in der sich sogar das Kino in einen Ort technizistischer Bewusstseinskontrolle umgestaltet. Fast schon amüsant klingt es jedoch heute, wenn Kracauer bedauernd annimmt, dass „die Zeit, in der man einen Film nach dem anderen mit entsprechender Musikbegleitung laufen ließ“³, wohl endgültig vorbei ist. Auch Walter Benjamins Diagnose vom Auraverlust der Kunst durch ihre technische Reproduzierbarkeit erscheint nur als Anekdote aus einer unbegreiflich fernen Zeit. Die Politisierung der Ästhetik regrediert zur Banalität. Die Ästhetisierung der Politik hat längst ihre Anrühigkeit abgelegt.

Wie sehr Alltagserfahrung und Technik als Geschwister einer die natürliche Gesellschaftsordnung umstürzenden Erscheinung begriffen wird, zeigt sich vielleicht am Besten in den Beschreibungen Ortega y Gasset, der aus der Allgegenwärtigkeit der Technik den Aufstieg des *homo vulgaris* gedeutet hat. Wie kein Zweiter hat er prophezeit, wie die Technizität der Alltagserfahrung die soziale Egalität befördert, wenn der Fortschritt die Verfügbarkeit der Welt zu einem allgemeinen Gut erhebt, jeder Auskunft über die entlegensten Plätze der Erde erhält und die

² Peter Sloterdijk, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt am Main 2001, 365.

³ Siegfried Kracauer, Kult der Zerstreuung. Über die Berliner Lichtspielhäuser, in: Karsten Witte (Hg.), Das Ornament der Masse. Essays, Frankfurt am Main 2005, 311-317, hier 311.

räumliche und zeitliche Beschränkung der Erfahrbarkeit der Welt aufhebt. In seinen Augen treibt diese Entwicklung einer Zukunft entgegen, die dem eigentlichen Fortschritt der Menschheit zuwiderläuft. Denn unter diesen Umständen – hier zeigt sich in aller Deutlichkeit der konservative Elitarismus des Philosophen – verbreitet sich nur die Durchschnittlichkeit der Masse um die gesamte Erde und unterdrückt, ja gefährdet geradezu die Weiterentwicklung des Projekts *Menschheit*.⁴

Die wenigen geistesgeschichtlichen Beispiele legen den Verdacht nahe, dass die Angst vor der Technik bis weit über die Hälfte des letzten Jahrhunderts weniger auf Technik selbst oder ihre Verfügbarkeit beruhte. Vielmehr drängt sich der Verdacht auf, dass die Angst vor Technik aus der Perspektive sozialer Instabilität in einer verunsicherten Kultur zu rekonstruieren ist, die gerade ihre ersten intellektuellen Schritten in eine schon bald nahende Zukunft unternimmt. Das undifferenzierte Technikverständnis und die damit einhergehende Engführung von Technik und Sozialität im Angesicht einer Transformation von Alltagserfahrung zu Beginn des letzten Jahrhunderts verhindern jedoch auf beiden Seiten des ideologischen Spektrums einen wissenschaftlichen Blick auf die Technik. Die schematische Kritik bindet die Auseinandersetzung mit der Technik an ihre Rolle in der jeweiligen Ideologie vom Menschen zurück. Auf diese Weise destilliert sich ein auf der vermeintlichen Überlegenheit des Humanen beruhendes Technikverständnis heraus, das eher als Substitut einer sich im Umbruch befindlichen Welt denn als verlässliche Befindlichkeitsanalyse dient. Doch welcher analytische Mehrwert liefert die kanonisierte Auseinandersetzung mit der Technik heute, wenn die transformative Kraft der Technik nur in kulturkritischer Perspektive als Sündenbock für die hausgemachten sozialen Verwerfungen der Moderne gedeutet und nicht ihre kompensatorischen Derivate gegen die Fehlbarkeit des Menschen begriffen wird?

III

Mit dem Einzug des Heimcomputers ins Wohnzimmer des westlichen Kulturbürgers hat sich die Kritik an der Technik gemindert und die Angst vor der Technik in Luft aufgelöst. Aus der Haltung, Technik bedrohe die Sozialität des Menschen, hat

sich zuweilen ein blindes Vertrauen in Technik entwickelt: Einen Großteil unseres gegenwärtigen Alltagsleben findet letztlich vor einem einzigen technischen Gegenstand statt. Für soziale Interaktion, Freizeitbeschäftigung oder Arbeit greifen wir auf einen einzigen technischen Gegenstand zurück. Wir sitzen vor dem Notebook, einem Tablet-PC oder dem sogenannten Desktop, öffnen Mailprogramme, bearbeiten Word-Dokumente, erstellen die beeindruckendsten Präsentationen oder surfen durch ein schier endloses virtuelles Netz aus Daten. Wir berühren mit unseren Fingern ein Touchscreen oder legen die Hand auf eine Mouse, um mit kurzen fließenden Bewegungen einen kleinen Pfeil auf einer dünnen Scheibe in Bewegung zu versetzen; mehr an Motorik wird dem menschlichen Körper mittlerweile nicht mehr abverlangt. Mit dem Cursor klicken wir zweimal hastig auf Symbole, um die eine oder andere Aktion in Gang zu setzen. Dies eröffnet sodann die Möglichkeit, weitere Tasten zu drücken und in eine ausgefeiltere Mensch-Maschine-Interaktion zu treten, die gelegentlich sogar die Beteiligung der übrigen Finger beim Tippen auf Tasten vorsieht. Man kann sich auch mit einer Endlosschleife von „Doppelklicks“ begnügen und die Mensch-Maschine-Interaktion um eine rein passive und vermeintlich genießende Dimension erweitern, Videoclips abzuspielen, digitale Zeitungen zu lesen etc. Die Bandbreite der Wahlfreiheit bietet gegenwärtig ein unbegrenztes Netz an Information im Netz.

Doch was passiert eigentlich beim Doppelklick? Was bewirken wir durch das Drücken von Tasten? Ich möchte behaupten, dass wir uns dessen nicht mehr bewusst sind oder ohne nötiges Vorwissen bewusst werden. Was in der anwenderorientierten Benutzung digitaler Technik wahrgenommen wird, unterscheidet sich massiv von den dahinter gelagerten Informationsprozessen, die die anwenderorientierte Benutzung digitaler Technik erst ermöglicht. Dabei ist der große Unterschied zu anderen historischen Augenblicken technischer Evolution, dass dieses Unwissen unmittelbar keine negative Konsequenz hat. Unser Unwissen beeinträchtigt in keiner Weise unser Vertrauen in Technik. Dabei hat – wie allein die Diskussion um den Datenschutz zeigt – die Ahnungslosigkeit weit dramatischere Konsequenzen als noch vor 100 Jahren das Unwissen über die Funktionsweise eines Ottomotors. Denn das Vertrauen in die Technik kann noch immer nicht darüber hinwegtäuschen, dass Technik unser Alltagsle-

⁴ José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart 1932.

ben beeinträchtigt und verändert. Der Umgang mit Technik führt zu einer Habitualisierung der Wahrnehmung von Technik.

Der auf Interpretation von Wahrnehmung ausgerichtete kognitive Apparat des Menschen gewährleistet seine Funktion, auch wenn er eine Maschine als Gegenstand in Raum und Zeit identifiziert. Allerdings reicht das Vertrauen in unser Informationsverarbeitungssystem offensichtlich nicht mehr aus, um dauerhaft den Unterschied zwischen einer Welt der Gegenstände von einer virtuellen Welt aufrechtzuerhalten. Die Unmöglichkeit einer unproblematischen Antwort auf die Frage, ob die virtuelle Welt aufgrund ihrer Erfahrbarkeit zur empirischen Welt zu zählen ist, wird in dem Augenblick deutlich, wenn sich die Mensch-Maschine-Interaktion der Sinnlichkeit zu entziehen beginnt. In diesem Augenblick verwischt die Trennung in eine Welt der Dinge und in die Welt der Gegenstände. Eine der Sinnlichkeit entzogene Mensch-Maschine-Interaktion unterläuft unser tradiertes cartesianisches Denksystem.

Wenn wir in die Mensch-Maschine-Interaktion treten, dann gelingt dies lediglich aufgrund der banalen Tatsache, dass Technik ein Gegenstand ist und als Gegenstand zweifellos Teil der empirischen Welt ist. „There is no software“, wie Friedrich Kittler betonte. Wir erfahren mithilfe unseres Körpers den Gegenstand. Mit unseren Händen berühren wir ihn, mit unseren Augen sehen wir und mit unseren Ohren hören wir gelegentlich sogar noch das Surren der Kühlventilatoren. Unser kognitiver Apparat ist zu jeder Zeit in der Lage, die Maschine als Gegenstand in Raum und Zeit zu identifizieren. Es ist sozusagen selbstverständlich, dass technische Geräte der Empirie zuzurechnen sind. Darin gleichen modernste iPhones allen anderen Gegenständen. Ihre Faktizität beeinflusst unser praktisches Bewusstsein nicht. Ein iPhone unterscheidet sich in seiner gegenständlichen Qualität nicht von einem Stein oder einem Stuhl. Doch diese Qualität wandelt sich in eine strukturbildende Quantität, wenn wir den Gegenstand aktivieren, unser Bewusstsein in Interaktion mit dem Gegenstand tritt und wir die Möglichkeit nutzen, mithilfe des Gegenstandes in die virtuelle Welt aus Bits, Bytes, Gigabytes und Terabytes zu tauchen. Wenn wir den Gegenstand aktivieren, dann kommt es zur Scheidung zweier Welten, deren gemeinsamer Nenner sich auf bloße, sinnlich erfahrbare Gegenständigkeit reduziert, ohne sich darin zu erschöpfen. Der technische Gegenstand tritt in Interaktion mit

unserem Körper, während sich unser Bewusstsein in einer virtuellen Welt auflöst.

Wenn wir vor dem Computer sitzen, dann erfahren wir die empirische Ordnung der Dinge. Mithilfe unseres Körpers lokalisieren wir die Gegenstände in Raum und Zeit und verorten uns zu diesen Gegenständen. Wir spüren die Gegenstände im Raum und erleben ihre Veränderung in der Zeit. Gleichzeitig tritt unser Bewusstsein in Interaktion mit einer nur vordergründig empirischen, virtuellen Welt. Ihre Zugehörigkeit zur Empirie ist nur aufgrund des Gegenstandes verbürgt, vor dem wir sitzen und den wir mit unserem Körper spüren. Wenn wir den Gegenstand jedoch aktivieren, dann reduziert sich Körperlichkeit auf Hand und Auge. Ein Bewegungsablauf, der in keinem Verhältnis zu Ursache und Wirkung steht. Hat das Drücken eines (roten) Knopfes noch vor einem halben Jahrhundert das Ende der Welt suggeriert, eröffnet sich in unserer Gegenwart durch das Drücken von Tasten eine neue Welt. Die Selbstverständlichkeit der Funktionalität des empirischen Gegenstandes überführt uns in die Selbstverständlichkeit einer künstlichen Welt. Dabei müssen wir nicht einmal den Sitzplatz wechseln.

Spätestens an dieser Stelle wird der Befund Sloterdijks virulent und verlangt nach einer wertfreien Auseinandersetzung. Denn, was folgt aus dieser neuen Selbstverständlichkeit im Umgang mit moderner Informations- und Kommunikationstechnologie, die doch so alles andere als sich selbst erklärt? Über die Erforschung der empirisch erfahrbaren Transformation unserer Alltagserfahrung lässt sich keine Antwort auf die Frage finden, da der Apple verwöhnte Wutbürger die Transformation bereits als existenziellen Wert zur Bemessung des Grades von Kulturalität begreift. Wer kein Smartphone besitzt oder sein Facebook-Profil nicht stündlich aktualisiert, der existiert in der IT-Gesellschaft nicht. Die Weiterentwicklung der Technik ist als ein autonomer Bereich zu sehen, dessen Stagnation zugleich ein Ende unseres kulturellen Fortschritts impliziert. Die Gewöhnung an die Technik in unserer Gegenwart ist daher weniger ein Produkt der herausragenden Leistung von Technik, sondern Ergebnis der Tatsache, dass Technik aufgrund unseres Vertrauens in ihren Fortschritt zu Grundvoraussetzung eines allumfassenden Alltags mit oder in der Technik geworden ist. Die Zirkularität der Bedeutung von Technik als (1) Gegenstand unserer Alltagserfahrung, der (wie alle Gegenstände) (2) Alltagserfah-

rung erst ermöglicht, erklärt nicht, weshalb die Folgen der Technik auf unseren Alltag nicht infrage zu stellen sind.

Es erscheint, als ob das Drücken von Tasten zur Aktivierung digitaler Symbole gegenwärtig eine unmittelbar notwendige Alltagserfahrung für uns geworden ist. Damit wird aber nicht nur das digitale Symbol, sondern auch der Umgang mit dem digitalen Symbol zur Alltagserfahrung. Versteht man jedoch das Drücken von Tasten zur Aktivierung digitaler Symbole als Reduktion komplexer Systeme auf ein Symbol, dann impliziert dies, dass der Mehrwert dieser technisch ermöglichten neuen Alltagserfahrung gerade darin besteht, auf das Wissen um die Komplexität der Prozesse, die durch das Drücken von Tasten zur Aktivierung von Symbolen ausgelöst werden, verzichten zu dürfen. Der habituierte Umgang mit Technik meint derart, dass Technik als Teil von Alltagserfahrung zu interpretieren immer auch bedeutet, den Aktionsradius bewusster Handlungen zu reduzieren und an Techniken zu delegieren. Es erscheint, als wäre das viel beschworene *zoon logon echon* freiwillig zurück in die Höhle gestiegen. Im Zeitalter seiner technischen Reproduktion sucht der vernunftbegabte Mensch verzweifelt nach einem Symbol für den Lichtschalter, um der unsäglichen Blendung zu entgehen.

IV

Das Erstaunen über den selbstgenügsamen Rückzug des postmodernen *homo sapiens* in die platonische Höhle bringt mich zurück zu einem vorläufigen Endpunkt der westlichen Modernitätsgeschichte, den der Historiker George Kennan als „the great seminal catastrophe of this century“⁵ bezeichnet hat. Während aber der erfolgreiche Diplomat die Urkatastrophe des 20. Jhds. nur in ihrer politischen Dimension deuten konnte, gelingt dem Schriftsteller die Freilegung der wahren Ausmaße des Dramas, das sich dem Denken des letzten Jahrhunderts freilich nur im Interrogativsatz offenbart. Unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges und der Abneigung des preußischen Militarismus schreibt Henri Bergson auf der Suche nach einer Erklärung über die *Bedeutung* des Krieges:

What would happen, in short, if the moral effort of humanity should turn in its tracks at the moment of attaining

⁵ George F. Kennan, *The Decline of Bismarck's European Order. Franco-Russian Relations 1875-1890*, Princeton 1979, 3.

its goal, and if some diabolical contrivance should cause it to produce the mechanization of spirit instead of the spiritualization of matter?⁶

Doch Bergson begnügt sich in seiner Rede vor der Académie française nicht damit, die Geschichte des Denkens in Deutschland als Ausgangspunkt für die Geschichtlichkeit von Denken als hypothetisch möglich zu betrachten. Er liefert zugleich eine Antwort auf die ungestellte Frage, weshalb der teuflische Kunstgriff, der die Materialisierung des Geistigen hervorgebracht hat, vom Denken wiederum unemerkt geblieben ist, wenn er folgert, dass die Philosophen im Angesicht ihres eigenen Bedeutungsverlustes schlussfolgern: „the machine did use itself up.“⁷

In dem großartigen Essay „Die Nacht der Substanz“ von Friedrich Kittler findet sich ein Satz, der die gegenwärtige Misere des menschlichen Denkens umfasst und die Brücke von Bergson in unsere Zeit schlägt:

Computer sind nicht einfach, weil ihre Hypertexte die Bücher ablösen, das Ende herkömmlicher Geschichte; sie schreiben diese Geschichte selber von ihrem Ende her um.⁸

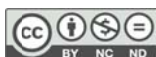
Kittler denkt damit Bergson sozusagen in einer historischen Schleife zu Ende. Er geht zurück zum Beginn des letzten Jahrhunderts und konstruiert die Geschichte des Denkens aus der Sicht der Maschine. Das verweigernde Denken der Philosophen ist zum zukünftigen Anachronismus in einer Geschichte geworden, die doch nur als Geburtswehe eines für immer historisch bleibenden Augenblicks zu deuten ist. Denn, was bedeutet es, wenn eine Geschichte von ihrem Ende her umgeschrieben wird, anderes, als dass nicht nur das Primat der humanistischen Narration verloren gegangen ist, sondern zudem die Hoheit über ihre Historizität an die Maschine abgetreten wurde.

So wie Bergsons Gedanken nahelegen, dass die Materialisierung des Geistigen möglich und in ihrer Faktizität zugleich vom Denken unerkant bleibt, so legt Kittler nahe, dass sich die Geschichtlichkeit dieser möglichen Entwicklung in die einzig erwartbare Gegenwart verwandelt hat. Damit wird die Gegenwart unseres Denkens zur Vergangenheit ihrer Zukunft. Die Historisierung der Zukunft des Denkens konserviert das Denken des Vergangenen und lässt nur den Schluss zu, dass unter der Prämis-

⁶ Henri Bergson, *The Meaning of the War. Life & Matter in Conflict*, London 1916, 36.

⁷ Bergson, *The Meaning of the War*, 38.

⁸ Friedrich A. Kittler, *Die Nacht der Substanz*, Bern 1989, 11.



se der Ernsthaftigkeit beider Zitate die Materialisierung des Geistigen, der Bewusstheit und damit dem Widerstand des Geistes entzogen bleibt. Und dies aus zweierlei Gründen. Einerseits, weil das Denken selbst der reziproken Bedingung der Vergeistigung des Materiellen entspricht, und andererseits, weil es zudem als unausgesprochene Konsequenz sich der Beobachtung des Denkens entzieht. Die Faktizität dieses Prozesses entzieht sich daher der Beobachtung des Geistigen.

Genau an diesem Punkt wird Kittlers spekulativer Befund zur Voraussetzung unserer Gegenwart. Die Delegation von Wissen an die materielle Welt des Computers beendet nicht das Kapitel herkömmlicher Traditionen von Wissen, sondern impliziert schon immer, dass die Geschichte, wie wir sie kennen, nur ein bestimmtes Ende hatte und dieses Ende sogar etwas Wünschenswertes beinhaltet. Oder in einem neutraleren Sinne formuliert: dass das Ende dieser einen Geschichte bereits mit dem Anfang der anderen Geschichte zusammenfällt, ohne dass eine neue Geschichte erzählt werden muss. Die Geschichte des Menschen wird zwar unter diesen Umständen zu einer Nebenepisode ihrer eigenen Entwicklung, doch als diese zugleich auch entbehrlich. Denn das Ende als ihr eigentlicher Anfang codiert die Geschichte mithilfe eines binären Systems aus 1 und 0. Sie liefert ein Argument, warum es nicht nur eine Spekulation von Bergson war, die Vergeistigung des Materiellen und die Materialisierung des Geistigen zu vermuten: Die Reziprozität der menschlichen Denkgeschichte entspricht genau dem binären System aus 1 und 0, das es doch nie zu beweisen wusste. Die Rückführung von Informationen aus der empirischen Welt in ein binäres Datensystem entledigt nämlich von der für den Menschen unergründlichen und daher ermüdenden Frage nach der Wahrheit, dem Wert oder der Existenz eines Dings an sich selbst. Die technische Datierung von Ereignis in einem binären System enthebt die Daten ihrer Geschichte, die schon immer eine Geschichte ihrer Irrtümer, Dogmatiken oder Fehlgriffe war. Technik garantiert das *tertium non datur*.

Unter diesen Umständen ist das Drücken von Tasten zur Aktivierung von Prozessen, die auf Ikonen oder andere Symbole auf dem Bildschirm reduziert sind, nicht nur notwendige Alltagserfahrung. Das Drücken von Tasten ist die Garantie dessen, was sich zuvor in einem endlosen Widerstreit zwischen philosophischen Positionen aufzulösen drohte. Das

Drücken von Tasten zur Aktivierung von Symbolen hat sich für das Denken scheinbar zur einzig denkbaren Existenz erhoben und zwar in dem Maße, wie die humanistischen Werte im letzten Jahrhundert ihre existenzielle Bedeutung für die Handlung des Menschen verloren haben. Nicht zu wissen, welche Prozesse sich hinter dem Drücken von Tasten verbergen, befreit von den normativen Voraussetzungen eines gelingenden Lebens, das einst zu wissen begehrt hatte, welche Konsequenzen durch das Drücken von Tasten wirklich freigesetzt worden wären. Dahinter verbirgt sich eine Geisteshaltung, die am trefflichsten mit Odo Marquard als „*Ausserkraftsetzungsfiktionen*“ zu beschreiben ist.⁹ Der Mensch erklärt sich bereit, auf seine Teilhabe an Innovationsprozessen zugunsten einer technologischen Evolution zu verzichten, da seine Beteiligung zwangsläufig das gesamte Dilemma seiner eigenen Geschichte aufbringt, was wiederum das Innovationspotenzial und die Dynamik der technischen Entwicklung ausbremst und mit Problemen belastet, auf die der Mensch seit seiner Bewusstwerdung nur mit Irrtum reagiert.

Wurde noch zu Beginn der 1990 Jahre die Ankündigung eines neuen Windows-Betriebssystems mit dem Apophthegma „never change a running system“ quittiert, so wendet sich der Spruch gegenwärtig gegen ein fehlerhaftes Denken, das auf der Suche nach seiner Perfektibilität seine Grenzen erahnt hat. Was bleibt dem Denken jetzt anders übrig, als sich durch Verweigerungshaltung von seiner Bürde zu befreien, seine Leistungsfähigkeit als begrenzt, verbesserbar und damit letztlich ersetzbar anzuerkennen? Es scheint, dass die Delegation von Entscheidung, die nach dem Drücken von Tasten das Ineingreifen der ausgelösten Prozesse steuern, ein notwendiger Schritt ist, um die Evolution der Technik von der Fehlbarkeit des Menschen abzutrennen. Die Perfektion der Technik kann nur gelingen, wenn der Mensch auf seine eigene Entscheidungskompetenz verzichtet und sich damit begnügt, nur noch das Endergebnis der Entscheidung als gewollt oder ungewollt zu bewerten. Letztendlich ist es schlicht rationaler, ergebnisorientiert zu handeln und komplexe Systeme soweit auf einfache Handlung zu reduzieren, um die Komplexität von Systemen zu steigern. Ob Komplexitätssteigerung allerdings wünschenswert ist oder nicht, ist individuell

⁹ Odo Marquard, *Die moderne Entwirklichung der Wirklichkeit*, St. Gallen 1987, 8.

zu entscheiden. Anzunehmen, dass Komplexitätsreduktion jedoch als Voraussetzung für Komplexitätssteigerung notwendig mit einem Verzicht auf Bewusstsein einherzugehen habe, ist anzuzweifeln.

