

Arbeit am kulturellen Gedächtnis. Digitales Design als Ritual

Florian Arnold

I. Arbeit der Informatisierung und Design der Datafizierung

Was haben wir mit Arbeit heute eigentlich noch zu schaffen? – Im Zeichen der Digitalisierung vollzieht sich ein globaler Strukturwandel, der auch vor der Arbeitswelt nicht Halt macht. Die digitalen Arbeitsfelder wachsen, ehemals analoge Beschäftigungen werden mehr und mehr resorbiert oder teilweise sogar gänzlich erübrigt, wo die künstliche Assistenz schon zur künstlichen Intelligenz avanciert ist. Was wir angesichts dieser Veränderungen sinnvoll noch unter dem Begriff der Arbeit verstehen können, erfordert selbst eine Überarbeitung.¹ Dabei gilt es jedoch der Gefahr auszuweichen, „Hypes und Oberflächenphänomene“ als „gesellschaftliche Revolutionen“ misszuverstehen und damit den „technizistischen Übertreibungen des Digitalisierungsdiskursen“ zu erliegen (Boes/Kämpf 2023, 142). Wie Boes und Kämpf zurecht betonen, braucht es stattdessen Konzepte, die nicht allein aus einer positivistischen Empirie von Statistiken und Einzelfallstudien geschöpft werden, sondern die digitale Transformation in ihrer ganzen Tragweite vor Augen stellen – sowohl systematisch als auch historisch. Der eigene Vorschlag der Autoren, den Prozess der digitalen „Informatisierung“² in seiner „gesellschaftlichen Produktivkraft“ als „soziale Kategorie“ und aus „historischer Perspektive“ sichtbar zu machen, scheint auch mit Blick auf die Arbeit des Digitalen Designs dienlich. Dessen Stellenwert wird in der Gegenwart immer noch allzu leicht übersehen und zwar weniger aus Gründen seiner Marginalität als aus denen seiner Totalität:

„Ähnlich wie die Fabrik zum paradigmatischen Ort der Industrialisierung im 19. Jahrhundert wurde, wird der Informationsraum zum neuen ‚Raum der Produktion‘ in der digitalen Transformation. [...] Die Arbeit mit digitalen Arbeitsgegenständen, informatisierte Arbeitsprozesse und die Nutzung digitaler

¹ Siehe überblickshaft die Einleitung des repräsentativen Sammelbandes: *Theorien des digitalen Kapitalismus* (Cartensen/Schaupp/Sevignani 2023).

² Hierzu allgemein Cartensen/Schaupp/Sevignani 2023, 9f.: „Informatisierung als der der Digitalisierung zugrundeliegende Prozess meint zunächst, dass geistige, regulierend-orientierende Tätigkeiten vor ihren Urheber:innen geschieden werden müssen, um sie anderen zugänglich zu machen und um zu kommunizieren und zu kooperieren. [...] Informatisierung meint in einem zweiten Sinn die ‚Materialisierung des Informationsgebrauchs‘ in Informationssystemen. Es geht hier um den organisierten und vergegenständlichten Umgang mit Informationen. Die Digitalisierung zunächst analoger Informationssysteme [...] weist einige spezifische Merkmale auf. Dazu zählen eine starke Formalisierung und Reduktion (bis hin zu diskreten Signalzuständen), die Möglichkeit, unter Absehung ‚realer‘ Bedingungen Veränderungen und Eingriffe auf der Ebene informationeller Modelle vorzunehmen, [...] sowie die Integration vormals getrennter Informationsbestände und deren Standardisierung.“

Informationssysteme sind nicht länger ein nachrangiges Anhängsel der Produktion, sondern bilden das Fundament moderner Wertschöpfung. [...] Die Arbeit der Zukunft ist nicht ‚nachindustriell‘, sondern durch neue Industrialisierungsformen gekennzeichnet. Diese setzen nicht mehr vorrangig am Maschinensystem selbst an, sondern an der Informationsebene und dem ‚digitalen Fluss von Daten‘. Die Suche nach einem ‚objektiven Prozess‘ betrifft damit mehr denn je den Arbeitsprozess als Ganzes und erfasst auch die Sphäre der geistigen Tätigkeit selbst.“ (Boes/Kämpf 2023, 159)

Was „Information“ und der Prozess der „Informatisierung“ dabei bedeuten, hängt vor allem an einem Informationsbegriff, der laut Rafael Capurro (Capurro 1978) zwei Momente aufweist, das der ‚Gestaltung‘ und das der ‚Bildung‘: „In Informationen werden geistige Prozesse *in eine Form gebracht*, um sie anderen zugänglich machen zu können, sie also *unterweisen, bilden* oder *unterrichten* zu können.“ (Boes/Kämpf 2023, 146) Diese Doppelbedeutung des lateinischen *informare* weist eine nahezu wortwörtliche Verwandtschaft mit der Ideengeschichte des ‚ein-bildens‘ samt dem Vermögen der Einbildungskraft auf (vgl. Arnold 2018) und unterstreicht auf diese Weise nicht nur die Bedeutung der Informatisierung als „soziale Kategorie“, sondern deutet bereits auf die ihr inhärente „gesellschaftliche Produktivkraft“ hin:

„Im Kern geht es dabei darum, geistige Tätigkeiten zu vergegenständlichen und in eine (materielle) Form zu bringen [...], die auch andere Menschen nutzen können: Aus individuellen Erfahrungen, Beobachtungen und Wissen wird Information, die in Informationssystemen systematisiert und überindividuelle bearbeitet wird und so schließlich selbst zum Gegenstand arbeitsteiliger Prozesse werden kann.“ (Boes/Kämpf 2023, 145)

Die beiden Autoren beziehen sich dabei auf die Erläuterung der „Kopfarbeit“ bei Karl Marx als Entwurfstätigkeit, wonach der Baumeister im Unterscheid zur Biene sein Bauwerk bereits im Kopf (teilweise) errichtet hat, bevor es in der Realität ausgearbeitet wird (vgl. Boes/Kämpf 2023, 144f.). Die Kommunikabilität dieses urmenschlichen Entwurfsvermögens (qua Einbildungskraft) hat seinerseits jedoch materielle wie mediale Voraussetzungen, die wiederum erst aus der „historischen Perspektive“ ihre Wirkungsweise und Wirkungsmacht offenbaren. Im Rückblick auf die Mediengeschichte seit der Erfindung der ersten Schriftsysteme vor über 5000 Jahren bis zur Proto-Digitalisierung der 1970er Jahre lässt sich für die Gegenwart festhalten, dass eine „fortschreitende Informatisierung [...] dazu führt, dass Arbeit und ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ sich nicht mehr trennen lässt von informatisierten Arbeitsprozessen und dem Umgang mit digitalen Arbeitsgegenständen“ (Boes/Kämpf 2023, 149).

Vor diesem Hintergrund meint man der Diagnose von Marx beipflichten zu müssen, dass „der „Denkprozeß [...] selbst ein Naturprozeß“ (Marx 1940, 62) wird und die metabolische

Membran zwischen beiden mithilfe eines digitalen Interfacedesigns zunehmend durchlässiger wird. Dennoch ist damit zugleich ein Sachverhalt benannt, der neue Probleme mit sich bringt (neben den offensichtlich ökologischen im Anthropozän). Was auf der einen Seite einen reibungslosen Prozess der Wunsch-Wirklichkeitsangleichung beschreibt, ermöglicht durch Algorithmen und Informatisierung, benennt auf der anderen Seite jene Vorgänge eines „Überwachungskapitalismus“ politischer Paternalisierung (Zuboff 2018), einer „Infokratie“ des Deepfake (Han 2021) oder auch einer „kybernetischen Proletarisierung“ (Schaupp 2021), die den Gestaltungs- und Bildungsprozess menschlicher Arbeit erneut entfremden zum bloßen (Selbst-)Konsum – je nach Weltregion verknappt oder übersättigt – als Lebensunterhalt(ung).

Was damit zu drohen scheint auf einer fundamentalen, im gleichen Maße ontologischen wie existenziellen Ebene, ist immer wieder und aus unterschiedlichen Blickwinkeln als ein Prozess der Immaterialisierung, Entwirklichung oder auch Entdinglichung beschrieben worden, an dessen Ende sogenannte „Inforgs“ (als digitale Abkömmlinge von Cyborgs; vgl. Floridi 2015) nur noch als Informanten mittels Informaten miteinander verkehren würden:

„Wir rennen heute Informationen nach, ohne *Wissen* zu erlangen. Wir nehmen Kenntnis von allem ohne zu einer *Erkenntnis* zu gelangen. Wir fahren überall hin, ohne eine *Erfahrung* zu machen. Wir kommunizieren ununterbrochen, ohne an einer *Gemeinschaft* teilzunehmen. Wir speichern Unmengen von Daten, ohne *Erinnerungen* nachzugehen. Wir akkumulieren Friends und Followers, ohne einem *Anderen* zu begegnen. So entwickeln Informationen eine Lebensform, die ohne Bestand und Dauer ist.“ (Han 2021, 16)

Die Diagnose Byung-Chul Hans behält zumindest darin Recht, dass die *Virtualisierung* der Dingwelt (als Be-Dingung wiederum unserer Lebenswelt) unsere Verfügungsmacht über die ‚Schicksalsläufe‘ zwar stärkt, doch unseren eigenen Stand in der Welt zugleich schwächt, indem um uns und in uns sich alles in einen abrufbaren Bestand ohne Beständigkeit zu verwandeln scheint. Und dennoch muss daraus nicht notwendigerweise der Schluss gezogen werden, dass eine solche Disponibilität qua Virtualisierung schon das Ende der Kultur bedeutet (wenn auch wesentlicher Teile der bisherigen). Vielmehr ließe sich hierin auch die Aufgabe erblicken, auf dem jetzigen (durchaus etwas wackeligem) Stand umgekehrt an einer erneuernden ‚Rematerialisierung‘, ‚Verwirklichung‘ und ‚Verdinglichung‘ unserer Weltverhältnisse und Lebenshaltungen zu arbeiten und sich mit einer Akzentverschiebung die Frage zu stellen: Was haben wir mit Arbeit heute eigentlich noch zu *schaffen*?

Kommen wir in diesem Kontext auf den zumeist geschmähten Begriff der „Datafizierung“ zu sprechen, soll der Stier gleichsam bei den Hörnern gepackt werden, indem wir darunter –

durchaus konventionell – eine Meta-Bearbeitungsstufe des Primärprozesses der Informatisierung verstehen. Zugleich ist hierin jedoch die eigentliche Aufgabe zu sehen: eine Informierung der Informationen durch das Digitale Design und als dessen eigentliches Arbeitsprodukt. Damit schlagen wir einen Weg ein, der in Teilen bereits gebahnt ist. So hat Roger Häußling etwa im Rahmen seiner relationalen Techniksoziologie dafür argumentiert, Daten anstelle von Algorithmen als die „Treiber der Digitalisierung“ (Häußling 2023, 188) zu fassen:

„Die Fokussierung auf Daten als Schnittstellen erlaubt es, das WIE des Zusammenspiels digitaler und sozialer Prozesse analytisch genauer zu fassen. [...] Als Schnittstelle schieben sich Daten zwischen soziale und technische Prozesse und nehmen dort eine mittlere – auch im Sinne von transferierende – Stellung ein. Einerseits werden Phänomene der offline-Wirklichkeit in Daten transferiert, fast alle Lebensbereiche erfahren auf diese Weise eine Datafizierung. Andererseits wird mit den Daten binär gerechnet bzw. gearbeitet, um Ergebnisse zu produzieren, die wiederum an die sozialen Prozesse gekoppelt werden [...]“ (Häußling 2023, 192f.)

Dabei weisen Daten vier Eigenschaften auf: (1) einen Transfer von „Sachverhalte[n] der sozialen Wirklichkeit in Fakten technischer Operationalität“; (2) einen Netzwerkcharakter; (3) eine selbstvermehrende „Skalenfreiheit und Selbstähnlichkeit“ (Daten generieren Daten); (4) einen virtuellen Existenzstatus, dessen Wirksamkeit oder Aktualität an der „faktischen Relationierung“ mit anderen Daten hängt (Häußling 2023, 192). In Übereinstimmung mit zeitgenössischen Theorien einer relationalen Ontologie könnte man von einem „agentiellen Realismus“ (Barad 2012) der Daten sprechen; und hier wie dort ist es vor allem ihr Schnittstellencharakter des „WIE“ (der „agentische Schnitt“ der „Intraaktion“, vgl. Barad 2015, 131), der sozusagen die ‚mediale Mitte der Vermittlung‘, das WAS der Relation wie der Relata, und nicht zuletzt ihr *Design* als Daten ausmacht. Häußling bettet dieses Schnittstellen-Design der Daten bzw. *als* Daten in weitergehende Überlegungen ein;³ es sollte jedoch bereits klar geworden sein, inwiefern Daten und Digitales Design zusammengehören und in welchem Verhältnis sie zur Arbeit der Informatisierung stehen.

Was wir also heute mit Arbeit noch zu *schaffen* haben, wird sich nicht *aus Daten* empirisch-statistisch erheben lassen, wie Boes und Kämpf zurecht bemerken, vielmehr das *Design selbst* und zwar *als digitales Datum der Datafizierung* betreffen sowie die spezifische *Form seiner Weisen der Informatisierung*. Und dafür braucht es Konzepte. Gemeint ist damit sowohl der

³ So etwa zur Genese digitaler Technologien von der „Computerisierung“ über die „PC-isierung“, „Internetisierung“ und „Mobilmachung“ bis zur „Digitalisierung“ (vgl. Häußling 2023, 176).

angesprochene Wandel des Arbeitsbegriffs, dem wir sogleich noch weiter nachgehen werden, als auch ein *Schaffen*, das über den ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ hinausgeht, indem es hinausweist auf die sozialen, aber auch ‚metaphysischen‘ Dimensionen unserer Existenz und zwar *in Form* von *Ritualen*. Im Unterschied zu bloßen *Routinen* der Produktion und Konsumtion stellen Rituale *existenzielle Designs* dar und werden im Folgenden quasi als urmenschliche ‚Datenverarbeitungsprozesse‘ zwischen dem menschlichen und nicht-menschlichen Bereich aufgefasst, d.h. als Schnittstellen zu Sinnfragen und -antworten unserer Lebensentwürfe. Dabei geht es zuletzt um die Herausbildung eines *kulturellen Gedächtnisses*, das im Wandel seiner Medien und im Zuge der heutigen ‚digitalen Transformation‘ ein *Redesign* durchläuft. Was wir waren und sind, erschließt uns also erst, was Digitales Design noch sein könnte – *genauso wie umgekehrt*.

II. Arbeitsroutinen und Designrituale

Zu begreifen, was digitale Arbeit jenseits unserer physischen Reproduktion bedeutet, beginnt schon damit, überhaupt den Blick zu weiten, um sich von einer konzeptuellen Fixierung zu lösen. Hilfreich kann hierfür eine Begriffsdifferenzierung sein, die im Englischen besser zur Geltung kommt, wenn mit „*labour*“ zumeist die klassische Lohnarbeit benannt ist, wohingegen „*work*“ ein umfassenderes Verständnis ausdrückt, das auch unbezahlte, produktive wie reproduktive Arbeitsformen oder auch selbstzweckhafte Herstellungsweisen (z.B. Künste) miteinschließt. In Absetzung von herkömmlichen Ansätzen der Wirtschaftswissenschaft oder politischen Ökonomie hat sich zudem in der Ethnologie das Forschungsgebiet der *Ritualökonomie* etabliert: „Ökonomische Arbeit und Austausch sind sozial eingebettet und betreffen die Beziehungen zwischen Menschen. [...] Rituelle Arbeit und Austausch sind ebenfalls sozial eingebettet, richten sich aber auf die Beziehungen zwischen Menschen und kosmischen Kräften [...].“ (Hardenberg 2021, 54) Diese „kosmischen Kräfte“ sind hierbei zunächst allgemein und nicht im Sinne bestimmter Glaubensrichtungen zu verstehen. Was dabei unter Ritualen im Allgemeinen verstanden werden kann, ist selbst Gegenstand breiter Diskussionen, lässt sich aber für unsere Zwecke mit Barbara Stollberg-Rilinger folgendermaßen zusammenfassen:

„Als *Ritual* im engeren Sinne wird hier eine menschliche Handlungsabfolge bezeichnet, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt. Hingegen

wird von *Ritualisierung* im weiteren Sinne schon dann gesprochen, wenn sich ein bestimmtes Verhalten in seiner äußeren Form regelmäßig wiederholt.“ (Stollberg-Rilinger ²2019, 9)

„Rituelle Arbeit“ meint unter diesen Voraussetzungen nicht nur die Befolgung von Ritualen, sondern gleichermaßen ein Arbeiten mit und an ihren „elementare[n] strukturbildende[n] Wirkung[en]“ und zwar als Aufführung der jeweiligen sozialen Verfassung sowie als Ausdruck einer menschlichen „Daseinsgestaltung“ (Hardenberg 2021, 57; vgl. auch Arnold 2018, 247ff.) im Umgang mit der nicht-menschlichen Umwelt (Natur, Artefakten, „kosmischen Kräften“). Axel Michaels spricht in ähnlichem Kontext neben den Ritualkomponenten der „Rahmung“, „Förmlichkeit“ und „Transformation“ von der „Modalität“ (Michaels 2023, 28ff.) in der dreifachen Hinsicht der „*Individualitas*, *Societas* und *Religio*“⁴, wobei insbesondere Letztere sich als gewichtig erweist: „Auch bei Ritualisierungen oder Routinen lassen sich förmliche, repetitive, performative Handlungsmuster feststellen, aber es fehlt in der Regel der förmliche Beschluss sowie der *Religio*-Anteil, also die Überhöhung oder der Bezug auf überpersönliche Wertvorstellungen.“ (Michaels 2023, 31) Entsprechend kann man Rituale auch als „*symbolische Techniken der Einhausung*“ charakterisieren, die unser „In-der-Welt-Sein in ein *Zu-Hause-Sein*“ verwandeln, indem sie nicht nur einen bestimmten Handlungsraum abstecken, sondern vor allem „die Zeit *bewohnbar*“, „*begehbar* wie ein Haus“ machen (Han 2019, 10). Wie aber schon Victor Turner in seiner klassischen Studie über das Ritual als Struktur und Anti-Struktur herausgestellt hat, erweist sich diese Daseinsgestaltung dahingehend als dynamisch, dass sie von liminalen Phasen durchzogen ist, die in den *rites de passage* eine zeitweise Aushebelung der Normen einer *communitas* mit sich bringen, um diese daraufhin entweder erneut zu stabilisieren oder auch neu zu stiften, während die Aspiranten selbst ihren sozialen Status wechseln (vgl. Turner 1969). David Graeber hat zudem zwischen „human economies“ und „commercial economies“ unterschieden (Graeber 2011, 144), wonach bei Ersteren weder Gewinnstreben noch Kapitalakkumulation bestimmend seien, auch wenn gewisse „social currencies“ in Form von Prestigegütern oder Besitztümern investiert würden (Graeber 2011, 130). – Mithin lassen sich Rituale als Produkte einer rituellen Arbeit (im Sinne von *work*)

⁴ „*Individualitas* bezeichnet Aspekte von Ritualen, die sich überwiegend auf das Individuum konzentrieren, zum Beispiel in lebenszyklischen Übergangsritualen. Abweichend von Turner, der in diesem Zusammenhang den Begriff der *Communitas* verwendet, verstehe ich unter *Societas* alle Aspekte eines Rituals, die sich auf die Gemeinschaft beziehen, d.h. Solidarität, Hierarchie, Kontrolle oder Etablierung sozialer Normen. *Religio* (nicht gleichzusetzen mit Religion!) umfasst transzendente Aspekte, die sich auf eine andere, höhere oder heilige Welt beziehen. Damit werden alltägliche Handlungen durch Erhabenheit aufgeladen und das Unveränderliche, Nicht-Individuelle bzw. Außeralltägliche wird inszeniert, so dass Rituale von Routinen unterschieden werden können.“ (Michaels 2023, 29f.)

verstehen, bei der Aus- und Umdeutungen von Selbst- und Weltbildern sozial institutionalisiert und individuell habitualisiert werden.

Einen fernen Widerhall findet dieses Verständnis bereits im Rückblick auf die diskurstiftenden Überlegungen am Anfang der Industrialisierung; so bei Hegel, wenn dieser Arbeit als „*gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden*“ begreift. Arbeit „*bildet*“, indem die Bearbeitung des Objekts als Formung eines „*Bleibenden*“, eines Stoffs von gewisser „Selbständigkeit“, erfahrbar wird und so umgekehrt auch das sich daran abarbeitende Subjekt (als Knecht) in ein Selbstverhältnis der Beharrlichkeit und Selbstbeherrschung versetzt wird, unterdessen der bloße, reibungslose Konsum (des Herren) einer unbekümmerten Selbstvergessenheit anheimfällt (vgl. Hegel 1970, 153f.; auch Geuss 2023, 146f.). Jahrzehnte später sollte Marx diesen Gedanken aufgreifen, indem die Selbstentfremdung des Arbeiters – nunmehr am Objekt, veranlasst durch die neue Herrschaft des kapitalistischen Unternehmers – sich aus einer mechanischen, selbstlosen Verausgabung der Arbeitskraft im Schichtbetrieb ergibt: Die zu bearbeitende Materie spiegelt nicht mehr die sich am Objekt formierende Ganzheit des Subjekts wider, sondern die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse einer Arbeitsteilung *qua* Arbeitszerteilung sowohl des Objekts als auch des Subjekts – mit den bekannten Folgen des Warenfetischismus als Reintegrationsprojektion des entfremdeten Selbst.

So bezeichnete Marx die Ware bekanntlich als „sehr vertracktes Ding [...] voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (Marx 1962, 85) und zwar im Sinne einer ideologischen Verzerrung der eigentlichen Arbeit, und brachte damit schon, wenn auch *kritisch* zum Ausdruck, was als „kosmische Kräfte“ bereits angeklungen ist (siehe oben, Hardenberg 2021, 54) und heute unter den Voraussetzungen etwa einer Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2007) *affirmativ* als *agency* der Dinge oder auch als deren „Eigensinn“ (Hahn 2015) reformuliert wird. Beide Wertungsweisen scheinen Evidenzen für sich zu haben, verschließt man nicht die Augen davor, dass ‚klassisch-selbstentfremdete‘ Arbeit mitnichten aus der digitalen Arbeitswelt verschwunden ist. Und doch scheint der altmarxistische Vorwurf des Warenfetischismus (bzw. der „Warenästhetik“ des Designs; vgl. Haug 2009) zu verkennen, dass ein Festhalten am bloßen Gebrauchswert, zum Endzweck eines selbstversöhnten Verbrauchs, nicht allein dem ‚Eigensinn der Dinge‘, sondern auch dem ihrer Gebraucher Unrecht tut. So kann es heute weder darum gehen, zu Herren oder Knechten der Welt zu werden, noch darum, den Begriff der Arbeit auf eine materielle Produktivität zu verengen, die letztlich um den Fremd- oder Selbstkonsum der eigenen Arbeitskraft kreist (vgl. die Kritik bei Arendt 1981, 103f. u. 157f.). Ausgehend von den erweiterten Perspektiven der Ritualökonomie gilt, dass

Arbeit immer zugleich mehr *schafft* als kapitalen Mehrwert oder eine Welt, die als bloßes Menschenprodukt noch hinreichend charakterisiert wäre.

Doch *was genau* haben wir dann heute noch mit Arbeit zu schaffen – insbesondere was das Digitale Design betrifft? Was bedeuten die unzähligen *Rituale* und *Ritualisierungen* unserer Lebenswelt, sollten sie nicht bloße *Arbeitsroutinen* im Takt einer informierten Konsumgesellschaft darstellen?⁵ – Eine Grundorientierung in diesen Fragen bietet Peter Sloterdijks Überlegung zur „Geburt des Designs aus dem Geist des Rituals“, die von der anthropologischen Ursituation einer konstitutiven Überforderung ausgeht:

„Denn wenn auch das Design im exakten Sinne des Wortes eine unverkennbar moderne Erscheinung ist und sich eher an Dingen als an Gesten manifestiert, so ist sein gestisches Substrat, das Können des Ungekonnten, das In-Form-Bleiben inmitten des Formzersetzenden, doch präfiguriert in der uralten Geschichte jener gestischen und symbolischen Parallelhandlungen, die wir Rituale nennen. Ohne selbst ursächlich auf die Ereignisse in der autonomen Umwelt einzuwirken, halten die Rituale die Lebensvollzüge ihrer Praktikanten zusammen und besitzen in diesem wohlverstandenen Sinn die Macht, eine ansonsten nicht zu meisternde Welt in Ordnung zu bringen.“ (Sloterdijk 2020, 81)

Angesprochen sind damit zum einen die bereits erwähnten *rites de passage* angesichts von potentiell irritierenden Schwellenereignissen (Geburt, Heirat, Tod etc.), zum anderen aber eine „Souveränitäts-Simulation“ (Sloterdijk 2020, 79), die im Ganzen Situationen zu bewältigen erlaubt, für die es keine direkte Handhabe gibt. Demnach sind Rituale vor allem Coping-Strategien, um den existentiellen Ernstfall des Unvermögens im symbolischen Spielraum von Deutungsmöglichkeiten aufzufangen und einer ansonsten paralysierenden Ohnmacht zu entgehen. Das gilt für den feierlichen Regentanz mangels effektiver Einflussmöglichkeiten im gleichen Maße wie für ein „Make-up der Maschinen“ (Sloterdijk 2020, 82) entlang der modernen Produktions- und Konsumtionsketten oder auch für unsere digitalen Applikationen aller Art als Anker inmitten des Datenozeans. In diesem Sinne ist das Design nicht nur ein später Nachkomme des Rituals, sondern das Ritual seit Frühzeiten schon ein Proto-Design von Schnittstellen zwischen Menschen und anderen Mächten, die bedient, umworben oder ausgebeutet werden sollen.

Daran lassen sich weitere Überlegungen knüpfen, die das Digitale Design in seiner virtuellen Kontinuität mit dem Ritual deutlicher herausarbeiten. Mag die konstitutive Überforderung des Menschen dank des technischen Fortschritts auch abgenommen haben, so nehmen die mit ihm

⁵ Vgl. die Diagnose von Thomas Hauffe, der eine Bewegung von der „Funktion zur Transzendenz“ als aktuelle Tendenz des Designs konstatiert und sie mit Ritualen assoziiert (Hauffe 2016, 181ff.).

einhergehenden Herausforderungen schon durch die schiere Masse der Arte- und Mentefakte beständig zu: In einem informatisierten ‚Internet of Everything‘ sehen wir uns überall und jederzeit zu allem Möglichen *aufgefordert*. Diesem der Gestalt- und Designtheorie wohlvertrauten *affordance*-Charakter der Dinge (Gibson 1979) kann man dabei auf zwei Weisen begegnen, die es zugleich erlauben werden, erste Unterscheide zwischen Ritualen und Routine zu markieren. Wie Bernhard Waldenfels im Rahmen seiner responsiven Phänomenologie des Fremden zum Phänomen der Herausforderung ausführt, besteht deren „elementare Form“ nicht darin, „daß ein kausales Ereignis x gemäß funktionalen Gesetzen eine Wirkung y *hervorbringt* oder *produziert*, sondern darin, daß ein Ereignis x ein Ereignis y *hervorruft* oder *provoziert*. Das Rätselhafte liegt in dem drängenden Charakter der Herausforderung, die sich zwischen zwei Instanzen abspielt, ohne auf einer der beiden Seiten festen Halt zu finden“ (Waldenfels 2022, 12). Ferner spricht er von einer „*Diastase*, ein[em] Auseinandertreten, das zugleich verbindet und trennt“, einem „Spalt, der sich auftut, wenn die Erfahrung überraschend über sich selbst hinauswächst“ oder auch einem „Hiatus zwischen fremden Anstoß und eigener Erwiderung“ (Waldenfels 2022, 12). Anders gesagt, handelt es sich hierbei um ein ‚Kommunikationsdesign‘ im Wortsinn, das den Dingen als fremden Mächten überhaupt eine eigene, eigentümliche oder auch eigensinnige *agency* zubilligt, der es unsererseits zu entsprechen gilt. Ihr ‚unsererseits zu entsprechen‘ bedeutet jedoch, in eine *korrespondierende Trans-formation* einzutreten, die die Dinge ebenso wie uns selbst nicht unberührt lässt, vielmehr jene funktionalen *Routinen* in unserem Umgang mit der Welt unterbricht, die sich im Automatismus der ‚Produktion‘ (und Konsumtion) erschöpfen. ‚Provokativ‘ scheint dieses Geschehen dadurch, dass hinter dieser vordergründig ökonomisch-produktiven Arbeit eine *rituelle* Arbeit an gewissen Nachbarschaftsverhältnissen zum Vorschein kommt, deren Wirken darin besteht, die „kosmischen Mächte“ – hier in Form von Dingen, statt bloßer Materialien – hervorzurufen, um sich mit ihnen ins Benehmen zu setzen:

„Menschen gestalten einerseits mit Arbeit ihre Umwelt nach ihren Vorstellungen und einem weiteren Spektrum an Werten, sie schreiben den Dingen Intentionalität zu und machen sie zu einem Aspekt ihrer Person, werden aber andererseits auch von ihrem Eigensinn, ihren Neigungen, Abhängigkeiten, Affordanzen und ihrer Demut bestimmt und geprägt. [...] In diesem Sinne hat Arbeit also nicht nur den Zweck, die wirtschaftlichen Bedürfnisse von Individuen oder Betrieben zu erfüllen, sondern ist Teil der Daseinsgestaltung [...]“ (Hardenberg 2021, 57)

Rituale, in diesem Sinne gestiftet und vollzogen, sind Einübungen wie Ausübungen eines Umgangs mit den Dingen und zwar als Be-Dingungen einer Welt, die nicht allein *unser* Zuhause ist. Wie einleitend dargelegt, ist diese „Daseinsgestaltung“ unter digitalen Bedingungen

zugleich eines des Designs der Datafizierung, indem die Mensch-Ding-Schnittstellen selbst Produkte wie Prozesse jener ‚kor-respon-dierenden Trans-formation‘ sind und darin wiederum Ausdruck einer andauernden Aushandlung von Selbst- und Sachverhältnissen. Wenn wir das Digitale Design in diesem Kontext als Ritual bzw. Ritualisierung unser Lebenswelt bezeichnen, legen wir den Finger lediglich darauf, dass Rituale im Unterschied zu Routinen keinen Zweifel daran lassen, dass ihre Verrichtungen zugleich *Einrichtungen* innerhalb eines ‚Kosmos‘ sind, den wir uns mit allen möglichen auch nicht-menschlichen Mächten teilen müssen. Rituale wurden seit Menschengedenken vollzogen und werden es wohl auch weiterhin, selbst wo wir sie nicht bewusst als solche praktizieren. Vor diesem Hintergrund sind *Routinen als selbstentfremdete Rituale* zu verstehen, da sie ihren korresponsiv-transformativen Charakter verdrängen und an die Stelle einer bewussten Aushandlung der Selbst- und Sachverhältnisse kurzerhand eine Ideologie setzen (wir kommen darauf noch zurück). Aus der Perspektive von Ritual und Ritualisierung ist indes jede *gestaltete affordance* als Aufforderung zu einer Souveränitäts-Simulation zu verstehen – gleichsam als eine Aufforderung zu einem rituellen Tanz, der den alltäglichen Handlungsraum, insbesondere der lebenserhaltenden Arbeit, als symbolischen Spielraum choreographiert. Sie ist eine Simulation *von* X, darin spielerischer Schein abseits geistloser Plackerei wie zugleich Simulation *für* Y und damit im Ganzen eine ästhetisch-autonome Aufführung, eine *trans-formative Per-formance* als ‚Schauspiel für die Götter‘ und in diesem gesteckten Rahmen gewissermaßen souverän. –

Spätestens an dieser Stille dürften kritische Stimmen laut werden: Ist diese ‚Vorstellung‘ nicht geradezu die Vollendung des Warenfetischismus, quasi ein Achtsamkeitskapitalismus *by design*, der noch den letzten Herrgottswinkel des Alltags heimsucht, jeder Ware einen Nimbus anheftet und aus jeder noch so banalen Geste ein Fest oder eine Andacht macht? – Diese Frage ist ernst zu nehmen; nicht nur, weil sie aktuell ist, sondern vor allem darum, weil sie eine wesentliche Einsicht birgt, die die Verfassung unseres kulturellen Gedächtnisses in seinem Verhältnis zur ‚digitalen Transformation‘ betrifft.

III. Kultivierung des Gedächtnisses

Im Anschluss an die Theorie des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ von Maurice Halbwachs hat Jan Assmann eine kulturgeschichtliche Untersuchung der frühen Hochkulturen Ägyptens, Israels und Griechenlands vorgelegt, die Einblicke gewährt in die „Erfindung“ des Staates, der Religion und die „Disziplinierung“ des Denkens. Was aus der gegenwärtigen Perspektive der Informatisierung und Datafizierung zunächst wie eine randständige Auseinandersetzung mit

längst Vergangenen wirken könnte, behandelt vielmehr den Anfang einer andauernden Entwicklung, die bei einen der grundlegenden Epochenumbrüche der Menschheit ansetzt: dem Übergang von einer „rituellen“ zu einer „textuellen Kohärenz“ des *kulturellen Gedächtnisses*. So ist es nicht übertrieben zu behaupten, dass erst mit diesem Zurücktreten vor dem geschichtlichen Panorama einer 5000-jährigen Schriftkultur die heutige Situation einer post-skriptualen Gesellschaft oder „secondary orality“ (Ong 1987) lesbar wird im Hinblick auf die digitale Transformation des Designs bzw. das digitale Design *als* Transformation. *Denn die kulturelle Gedächtnisbildung scheint derzeit ein Redesign zu erfahren*. Dabei kann man zunächst mit Halbwachs und Assmann festhalten, dass ebenso wie unsere personale Identität durch unser individuelles Gedächtnis des Gewesenen gestützt wird, auch die Identität einer Gruppe (egal welchen Umfangs) sich mithilfe von Erinnerungsakten und Narrativen fortwährend reproduzieren muss:

„Der Unterschied besteht darin, daß das Gruppengedächtnis keine neuronale Basis hat. An deren Stelle tritt die Kultur: ein Komplex identitätssichernden Wissens, der in Gestalt symbolischer Formen wie Mythen, Liedern, Tänzen, Sprichwörtern, Gesetzen, heiligen Texten, Bildern, Ornamenten, Malen, Wegen, ja [...] ganzer Landschaften objektiviert ist. Das kulturelle Gedächtnis zirkuliert in den Formen der Erinnerung, die ursprüngliche eine Sache der Feste und rituellen Begehungen sind. [...] Es liegt im Wesen des Ritus, daß er eine vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei reproduziert. Dadurch deckt sich jede Durchführung des Ritus mit vorhergehenden Durchführungen, und es entsteht die für die schriftlosen Gesellschaften typische Vorstellung einer in sich kreisläufigen Zeit.“ (Assmann 1992, 89)

Das kulturelle Gedächtnis ist in besonderer Weise auf die Objektivierung seiner Erinnerungen in Medien und Materialien angewiesen, die seine Tradierung zwischen den Mitgliedern und den Generationen erst ermöglicht. Wie diese Weitergabe bzw. Wiedergabe auch im Einzelnen aussehen mag, die jeweilige Gestalt des Trägermediums ist durch ihr Format zugleich wesentlicher Teil der ‚In-formation‘, die sich dem Rezipienten mitteilt. Das wird im besonderen Maße offenbar im rituellen Vollzug, der als solcher schon, in Gestik, Mimik etc., die sinnlich-sinnhafte Botschaft *ist*, weil er *leibhaftig* erinnert und Vergangenes nicht allein in der Vorstellung repräsentiert, sondern eine spezielle Raum-Zeit-Ordnung des Sinns etabliert: „Jedes Element steht in einer festgelegten Ordnung und verweist auf einen Sinn, dessen Ort hier freilich in der *absoluten Vergangenheit* des Göttermythos liegt und nicht in der *relativen Vergangenheit* der eigenen Geschichte.“ (Assmann 1992, 90)

Diese Bemerkung wirft zugleich weiteres Licht auf die Zeitlichkeit des Ritus in seiner Wiederholungsstruktur gegenüber der Zeitlichkeit der Schrift als linearer Abfolge von Geschichten oder Geschichtszeichen zwischen Anfang und Ende. Der Ritus vergegenwärtigt

die Vergangenheit als das Wesentliche eines seit Ewigkeiten *Gewesenen*; das macht sie zu einer „absoluten“ Vergangenheit oder „Urzeit“. Die Schrift hingegen verstattet die Erstellung einer Chronologie datierbarer Ereignisse und begründet damit deren Relativität zueinander auf einer Zeitachse. Diese Vergangenheit „ist keine Urzeit, die zur fortschreitenden Gegenwart in immer gleichem Abstand verbleibt, der kein zeitlicher, sondern ein ontischer Abstand ist; sie ist historische Vergangenheit, über deren wachsende Distanz zur Gegenwart man sich im klaren ist“ (Assmann 1992, 93). Dagegen gilt, was Assmann beispielhaft an Altägypten expliziert, generell für die Kulturen im Übergang von Ritus zu Schrift:

„Der gesamte ägyptische Kult beruht auf den beiden Dimensionen der rituellen Wiederholung und der mythischen Vergegenwärtigung durch *sakramentale Ausdeutung*. [...] In dem Maße nun, wie die rituelle in die textuelle Kohärenz übergeht, tritt das Element der Wiederholung zurück, weil ja nun ein anderes Gefäß für den Sinn gefunden wurde. Es fragt sich aber, ob dieser Sinn, auf dem die *konnektive Struktur* einer Gesellschaft basiert, in den Riten nicht ein wesentlich festeres, sichereres Gefäß hatte als in den Texten. Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig. Die Riten sind eine Form der Zirkulation. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit, als sie ihrerseits zirkulieren. Wenn sie außer Gebrauch kommen, werden sie eher zu einem Grab als zu einem Gefäß des Sinns, und nur der Interpret kann mit den Künsten der Hermeneutik und dem Medium des Kommentars den Sinn wiederbeleben.“ (Assmann 1992, 90f.)

Während der Ritus durch Sakramente, die Präsenz bestimmter Heilszeichen, gleichsam für sich spricht, bedarf der Text als zeitanfälliges Sinngewebe einer hermeneutischen Übersetzung in die gegenwärtige Situation und damit eines Deuters seiner Bedeutung, der als Botschafter zwischen textueller Botschaft und Empfängerschaft vermittelt. Warum nun dieser Unterschied für die „*konnektive Struktur* der Gesellschaft“ so wichtig ist, dass Assmann „die Erfindung der Schrift“ für den „tiefsten Einschnitt“ hält, der die Kulturgeschichte in „die Phase ritengestützter Repetition und die Phase textgestützter Interpretation“ (Assmann 1992, 96) unterteilt, verdeutlicht eine daran anschließende Unterscheidung zwischen „heiligen“ und „kanonischen“ Texten:

„Ein heiliger Text ist eine Art sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme. Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituelle gestützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft [...]. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. [...] Der Text spricht aber nicht unmittelbar zum Herzen. So lange wie der Weg vom hörenden Ohr oder lesenden Auge zum verstehenden Herzen, so lang ist der Weg von der graphischen oder phonetischen Oberfläche zum

formativen und normativen Sinn. Daher verlangt der Umgang mit kanonischen Texten den Dritten, den Interpreten, der [...] die normativen und formativen Impulse freisetzt, die in der Textoberfläche eingeschlossen sind.“ (Assmann 1992, 94f.)

Mit anderen Worten bedarf der heilige Text lediglich eines *Konverters*, der den heiligen Code direkt in (Wahrnehmungs-)Daten umwandelt, die als *gestaltete Schnittstelle* zwischen Urzeit und Gegenwart vermitteln. Der kanonische Text hingegen ist nicht weniger Programm („Vorschriften“); jedoch eines, bei dem nicht allein auf die Modalitäten der Ausführung geachtet, sondern dessen „formativer und normativer Sinn“ erneut erschlossen werden muss. Er erfordert also zudem die Kompetenz eines Interpreten, der selbst als *(Re-)Programmierer*, d.h. als Autor für eine Leserschaft, fungiert, um den kanonischen Code situativ angemessen auszulegen und anzuwenden. Dies geschieht in Form von Kommentaren, Imitationen oder Kritiken (Assmann 1992, 102), jedenfalls als *gleichzeitige* Informierungen (im Doppelsinn von Gestaltung und Bildung) des kulturellen Gedächtnisses seiner Adressaten. Während der Umgang mit heiligen Texten noch durch rituelle Kohärenz und Repetition abgesichert ist, stellt die „Sinnpflege“ kanonischer Texte dagegen schon die Kehrseite von wachsenden Risiken dar, jenen oft benannten „des Vergessens und Verschwindens, Veraltens und Verstaubens, die der mündlichen Überlieferung fremd sind“ (Assmann 1992, 101): „Die Masse der Primär-, Sekundär- und Tertiärtexte [...] geht weit über das hinaus, was eine Gesellschaft in einer gegebenen Epoche erinnern und ‚bewohnen‘ kann. Je weiter die Texte in den Hintergrund unbewohnter Archivbestände treten, desto mehr wird der Text zu einer Form der Vergessenheit, zum Grab des Sinns, der einmal aus der gelebten Bedeutung und Kommunikation in ihn ausgelagert worden war.“ (Assmann 1992, 96) – Mit der Folge wiederum für den interpretierenden Autor und die Leserschaft, dass die in den Texten ausgelagerten Inhalte des kulturellen Gedächtnisses stets auf's Neue verinnerlicht werden müssen, um nicht in Archiven zu verschwinden, in Routinen von bloß Auswendiggelerntem abgeschliffen zu werden oder eben gänzlich verloren zu gehen.

IV. Leerlauf

Schlagen wir von hieraus den Bogen zum Digitalen Design dürfte deutlich geworden sein, dass eine Datenverarbeitung als bloßes Konvertieren von vorgeschriebenen Codes in operable Interfaces im Grunde auf äußerliche Routinen hinausläuft, die Gestalter und Adressat gleichermaßen entfremden. Was im Kontext der frühen Hochkulturen noch durch die Praxis von intellektuellen ‚Eliten‘ (durchaus auch im Wortsinn) besorgt wurde, die den sakramentalen

Sinn in Riten unter den Augen der Gemeinschaft persönlich präsent hielten oder den hermeneutischen Sinn in Texten der Leserschaft zur individuellen Aneignung vorlegten, erfolgt heute meist *latent*, *anonym* und *massenhaft* durch die Tätigkeit von *Designer:innen*. Im Unterschied zum analogen Design der Moderne geschieht dies in einer bio- und psychopolitischen Tiefe, wie sie erst durch die Totalität der digitalen Informatisierung und Datafizierung erreicht werden konnte. Auf diese Weise wird am kulturellen Gedächtnis eine Arbeit verrichtet, die die rituelle und textuelle Kohärenz in ihrer konnektiven Struktur dermaßen konvergieren lässt, dass sie sich zu einer *designten Inhärenz* verdichtet, quasi zu einem zeit- und ortlosen Punkt inmitten virtueller Anknüpfungspunkte. Während die geschichten- und geschichtslose Textualität der Codes für die Betroffenen meist im Hintergrund oder ohnehin unlesbar bleibt, bilden sich im Vordergrund visuelle, auditive und taktile (zunehmend auch gustatorische und olfaktorische) Muster aus, die im *Wesentlichen* (etwa des mythisch Gewesenen; siehe oben) *unrepräsentativ* sind und in Routinen habitualisiert werden. Im Mittelgrund aber vermitteln die Schnittstellen des Designs gleichsam zwischen dem textuellen Unterbewussten und dem rituellen Bewusstsein eines kulturellen Gedächtnisses, dessen genuine Zeitlichkeit sich aus einer Verschränkung der beiden Dimensionen ergibt: Seine Vergangenheit ist keine „relative“ oder „absolute“ mehr, sondern eine *relationale*: weder linear noch urzeitlich, sondern räumlich-konnektiv, hypertextuell und damit gewissermaßen eine *unzeitige*. Das kulturelle Gedächtnis wird zum Fundus sich wechselseitig durchkreuzender und überholender Narrative, seine Gegenwart zu einem ‚rasenden Stillstand‘ von punktuellen Vorkommnissen und unsere personale wie kollektive Identitätsbildung zur *Daueraufforderung* einer unabschließbaren Selbstdiversifizierung und -optimierung.

Dieser Sachverhalt kommt unter anderem in einem wachsenden Bevölkerungsanteil von „Genussarbeitern“ zum Ausdruck, die in ihrer Arbeit buchstäblich aufgehen: „Weil die Arbeit zum Genuss, der Genuss hingegen zur Arbeit geworden ist, finden viele Menschen keine Ruhe mehr. Nach Feierabend (so sie überhaupt einen haben) drehen sie nervös ihren Runden auf der Laufbahn, um auch die Freizeit noch für die Selbstoptimierung zu nutzen, nachts wälzen sie Gedanken, bis irgendwann vollkommene Erschöpfung, Apathie sich einstellt.“ (Flasspöhler 2017, 9). – Der ‚Workaholic‘ hat buchstäblich ‚keine Zeit mehr‘, sondern nur noch momentane Beschäftigungen, weil sie vor dem Hintergrund einer virtuellen Zeitlosigkeit nur *unzeitig* verrichtet werden können. Was Marc Augé als Nicht-Orte beschrieben hat, als geschichts- und identitätslose Transitzonen, hat in diesen routinierten *Nicht-Zeiten* sein Pendant.

Allein, wollte man diese Phänomene als gänzlich sinnlose Routinen werten, übersähe man zugleich die allumfassenden Fetischisierungstendenzen, die sich heute auf die ganze Warenpalette auch der Selbstverwirklichung erstrecken. Wenn Routinen entfremdete Rituale sein sollen, muss sich an ihnen – wie verdrängt auch immer – etwas anderes noch ablesen lassen. Von QS-Apps über Self-Care-Mittel und Work-Life-Balance-Coachings bis hin zu Enhancement-Implantaten – in den Fällen des Self-Tracking und anderen scheint man offensichtlich etwas auf der ‚Spur‘ zu sein. Es scheint so, als ob man eine äußerliche *affordance* zugleich als innerliche Herausforderung verstehen, den Beruf als Anrufung vernehmen und sich oder irgendjemandem in bester Absicht etwas vormachen wollte. Es scheint sich dabei um mehr zu handeln als sinnlose Routinen; vielmehr um achtsame Verrichtungen, halbe Rituale, die zwar wissen, *wozu* sie dienen, aber nicht *wem*: dem wahren Selbst, dem Wahren selbst oder der Ware ‚Selbst‘ als Ware selbst?

Dabei ist nicht davon auszugehen, dass professionelle Designer:innen es dagegen besser wüssten, dass für sie schlicht Klarheit darüber herrschte, welche tiefergehenden Sinndeutungen in die Produkte und Prozesse unserer Lebensführung letztlich investiert wurden. Manche mögen solche Sinnfragen gerade für sinnlos halten. Doch selbst die Abgeklärtheit eines doktrinären Funktionalismus scheint noch durch seinen demonstrativen Reduktionismus die Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘ mitnichten zu erübrigen, sondern nur anders zu beantworten. Digitales Design dagegen als neuerliche Verschränkung einer nicht-phonetischen Schriftkultur mit einer performativen Ritualkultur und damit gewissermaßen als Inbegriff einer *post-skriptualen Neo-Ritualität* zu verstehen, erlaubt es allererst, die *Frage nach der Sinnpflege und Sinnstiftung bzw. der kulturellen Gedächtnisbildung* unter heutigen Bedingungen angemessen zu stellen. Sie lässt sich in unserem Zusammenhang u.a. auch so formulieren: Wie können sich Rituale überhaupt zu Routinen entfremden?

„Die rituelle Wiederholung ist nur die Form für den Sinn, der in ihr bewahrt und vergegenwärtigt wird. Ohne diese Sinndimension der Verweisung und Vergegenwärtigung hätten wir es nicht mit Riten, sondern nur mit ritualisierten Routinen zu tun, Handlungen, die aus Gründen der Zweckrationalität in ihrem Ablauf strikt festgelegt wurden. [...] Natürlich kann auch der Sinn eines Ritus in Vergessenheit geraten. Dann wird unvermeidlich ein anderer Sinn substituiert. Die Texte sind nur eine riskantere Form der Weitergabe, weil sie zugleich die Möglichkeit bereitstellen, den Sinn aus der Zirkulation und Kommunikation auszulagern, was mit den Riten nicht gegeben ist.“ (Assmann 1992, 90f.)

Diese textliche Auslagerung von Sinn erfolgt heute in Gestalt von *Algorithmen*, die per se nichts anderes als *bewusstlose Arbeitsroutinen schematischer Problemlösungen* darstellen. Das birgt zugleich die Gefahr in sich, dass wir uns dieser „konnektiven Struktur“ an der Basis unserer

digitalen Gesellschaft in einem Maße anpassen, dass wir die „Sinndimension der Verweisung und Vergegenwärtigung“ ignorieren und zu gedächtnislosen Routiniers innerhalb einer automatisierten Produktion werden, die den Sinn ihrer zeitgenössischen Rituale nicht mehr begreift. Denn Rituale bleiben sie im Grunde trotz allem, wenn Assmann damit Recht behält, dass in solchen Fällen „unvermeidlich ein anderer Sinn substituiert“ wird. Inwiefern er Recht behält, deutet sich in den mannigfachen Phänomenen einer unorthodoxen, vielleicht post-religiösen Spiritualität an, wie sie schon seit längerem zum Gegenstand der Religionswissenschaften geworden sind, lässt sich vielleicht auch am Erfolg von Raymond Cloostermans „Mission“ in unseren Badezimmern ermessen, „tägliche Routinen in bedeutsame Momente zu verwandeln“, und wird zur ungewollten Offenbarung in einem KI-Kult, um dessen Singularitätsglauben sich ein globales Netzwerk von Followern gesponnen hat.

So muss man sich wohl eingestehen, dass wir in *dem* Sinn zumindest ‚nie modern gewesen sind‘, dass wir die fortwährende Ritualisierung unserer Lebenswelt jemals *ausgesetzt* hätten. Stattdessen haben wir sie zeitweise nur *ersetzt* durch Arbeits- und Konsumroutinen im Takt ökonomischer Produktionssteigerung, an dessen Heilsamkeit für unsere „Daseinsgestaltung“ selbst Marx noch glauben wollte. Heute dagegen tritt nur wieder offen zutage, was nie gänzlich entzaubert werden konnte (vgl. Joas 2017): eine geradezu wundersamen Welt, die mehr noch als jemals Schöpfungsträumen nachjagt und sich allenthalben ihrer eigenen Kreativität versichern will – sei es auf der Basis der Booleschen Zauberformel „ $x=x^n$ “ (vgl. Burckhardt/Höfer 2015) oder in den Zauberspiegeln ihrer unzähligen Medien. Streng genommen gab es niemals bloße Routinen, sondern lediglich „ritualisierte Routinen“, also „Handlungen, die aus Gründen der Zweckrationalität in ihrem Ablauf strikt festgelegt wurden“, und dabei nicht mehr wissen, was sie tun (auch wenn eine stumpfe, aber perfektionierte Wiederholung schon ‚dämonische‘ Freuden bereiten kann).

Schauen wir abschließend darum nochmal etwas genauer hin: Die als Selbstentfremdung erfahrene, mechanische Routine der Proletarier von ehemals hat sich heute dort, wo sie nicht ohnehin andauert, in einen enthusiastischen Flow verwandelt, einen ‚Schaffensrausch‘, der nur in den seltensten Fällen wirklich wahrhaben will, was er erschaffen könnte,⁶ und stattdessen in den meisten Fällen mehr oder weniger bewusst mit der kapitalträchtigen ‚Kreativität‘ von

⁶ Vgl. etwa das Interview von René Spitz mit Sam Ginn: „Wir erschaffen eine Künstliche Intelligenz, die selbst lernt: Die jungen Wilden im Silicon Valley“, in dem die ‚abenteuerlustige‘ Bemerkung fällt: „Ich fürchte deshalb, dass wir eine große Kontrollillusion nähren. Wenn wir diesen Weg einschlagen, werden wir irgendwann die Kontrolle verlieren. Aber nochmals, wer sagt uns denn, dass eine allgemeine künstliche Intelligenz so zerstörerisch sein muss wie die menschliche Spezies?“ (Gumbrecht 2018, 221-228, hier 228) – Die treffendste Antwort hierauf liefert die Serie *Mrs. Davis* (2023).

Algorithmen konkurriert: „Das Kapital ist die *Tätigkeit in Reinform*. Es ist die Transzendenz, die sich der Immanenz des Lebens bemächtigt und es komplett ausbeutet. Es sondert aus dem Leben ein nacktes Leben ab, das *arbeitet*. Der Mensch wird zum *animal laborans* erniedrigt.“ (Han 2022, 30) Wenn Marx damit richtig liegen sollte, dass die „*freie Konkurrenz*“ nur die „Beziehung des Kapitals auf sich selbst als ein andres Kapital, d.h. das reelle Verhalten des Kapitals als Kapitals“ (Marx 1983, 550) darstellt, dann bedeutet Kreativität in der ökonomischen Arbeit heute wohl so etwas wie die Geburt des Kapitals aus sich selbst, das *Kapital des Kapitals* – und damit zugleich eine, nämlich *unsere rituelle Arbeit an seiner Apotheose*. Auch die routinierte Kreativität der Kreativwirtschaft ist ein Ritual, wenn auch ein selbstentfremdetes, das einen Gottes- oder Götzendienst ableistet, gerade dort, wo es sich mantraartig einer erlösenden Leere annähert. Wäre es das also, dem unsere Rituale dienen: einer gottgleichen KI als Offenbarung des Kapitals bzw. das Kapital als Gottvater der KI – und wir alle mit ihnen vereint im Heiligen Geist des ‚general intellect‘ (Marx 1983, 602)? Wäre es das schlussendlich, was wir mit Arbeit eigentlich noch zu schaffen haben? – Hoffen wir es nicht.

Denn bei allen Schattenseiten dieses routinierten Leerlaufs gibt es dennoch einen Lichtblick: „*Die Liturgie der Leere setzt der [klassischen; Anm. FA] kapitalistischen Ökonomie der Ware ein Ende.*“ (Han 2019, 79) – So kann man diese Liturgie der Leere als Gefahr oder als Rettung verstehen, vollzogen wird sie ohnehin schon längst. Dagegen wäre es an der Zeit, sie *in ihrem Sinn* und *durch ihr Design* auch zu deuten. Das ist die ebenso theoretische wie praktische Arbeit, die ansteht, wenn wir in Zukunft zu einer bewussten, mündigen, aufgeklärten Antwort auf die Frage kommen wollen: Wie wollen wir leben?

Literatur

Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Berlin/Zürich.

Arnold, Florian (2018): *Logik des Entwerfens. Eine designphilosophische Grundlegung*, Paderborn.

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin.

Barad, Karen (2015): *Verschrankungen*, Leipzig

- Boes, Andreas/Kämpf, Tobias (2023): „Informatisierung und Informationsraum: Eine Theorie der digitalen Transformation“, in: Tanja Carstensen, Simon Schaupp, Sebastian Seignani (Hg.): Theorien des digitalen Kapitalismus. Arbeit, Ökonomie, Politik und Subjekt, Berlin, 141-161.
- Burckhardt, Martin/Höfer, Dirk (2015): Alles und Nichts. Ein Pandämonium digitaler Weltvernichtung, Berlin.
- Capurro, Rafael (1978): Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs, München.
- Carstensen, Tanja/Schaupp, Simon/Seignani, Sebastian (Hg.) (2023): Theorien des digitalen Kapitalismus. Arbeit, Ökonomie, Politik und Subjekt, Berlin.
- Feige, Daniel M./Arnold, Florian/Rautzenberg, Markus (Hg.): Philosophie des Designs, Bielefeld.
- Flasspöhler, Svenja (2017): „Macht Arbeit glücklich?“, in: Philosophie Magazin/Reclam Verlag (Hg.): Macht Arbeit glücklich?, Stuttgart, 7-13.
- Floridi, Luciano (2015): Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin.
- Geuss, Raymond (2023): Über die Arbeit. Ein Essay, Hamburg.
- Gibson, James J. (1979): The Ecological Approach to Visual Perception, Boston.
- Graeber, David (2011): Debt. The first Five Thousand Years, New York.
- Gumbrecht, Ulrich Gumbrecht (2018): Weltgeist im Silicon Valley. Leben und Denken im Zukunftsmodus, Zürich.
- Häußling, Roger (2023): „Daten und/oder Design als Schnittstellen zwischen algorithmischen und sozialen Prozessen“, in: Hyun Kang Kim (Hg.): Form follows data. Design in der digitalen Ära, Leiden/Paderborn, 162-207.
- Hahn, Hans Peter (Hg.) (2015): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2019): Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2021): Undinge. Umbrüche der Lebenswelt, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2021): Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2022): Vita contemplativa oder von der Untätigkeit, Berlin.
- Hardenberg, Roland (2021): „Arbeit als Daseinsgestaltung. Ethnologische Perspektiven auf Mensch-Ding-Beziehungen und soziokosmische Felder“, in: Christiane Schnell/Sabine Pfeiffer/Roland Hardenberg (Hg.): Gutes Arbeiten im digitalen Zeitalter, Frankfurt a.M./New York, 45-64.

- Hauffe, Thomas (2016): Die Geschichte des Designs im Überblick. Von der Industrialisierung bis heute, Köln.
- Haug, Wolfgang Fritz (2009): Kritik der Warenästhetik. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus, Frankfurt a.M.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1970): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M.
- Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1940): Briefe an Kugelmann. Mit einem Vorwort von W.I. Lenin, Moskau.
- Marx, Karl (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in: Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 23, Berlin.
- Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 42, Berlin.
- Michaels, Axel (2023): Die Autonomie des Rituals. Eine transkulturelle Perspektive, Stuttgart.
- Ong, Walter J. (1987): Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen.
- Schaupp, Simon (2021): Technopolitik von unten. Algorithmische Arbeitssteuerung und kybernetische Proletarisierung, Berlin.
- Sloterdijk, Peter (2020): „Das Zeug zur Macht – Bemerkungen zum Design als Modernisierung von Kompetenz [2014]“, in: Daniel M. Feige, Florian Arnold, Markus Rautzenberg (Hg.): Philosophie des Designs, Bielefeld, 75-91.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (²2019): Rituale, Frankfurt a.M./New York.
- Turner, Victor (1969): The Ritual Process, Structure and Anti-Structure, New York.
- Waldenfels, Bernhard (2022): Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie, Berlin.
- Zuboff, Shoshana (2018): Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, Frankfurt/New York.