

Reinhard Margreiter

Zwischen Goldenem Zeitalter und Apokalypse –

Zur Dialektik medientheoretischer Körperdiskurse

20.11.2014

Mein Vortragsthema bezieht sich auf einige der sog. Klassiker der modernen Medientheorie – Theoretiker, die im gegenwärtigen Mediendiskurs nicht mehr so ganz *en vogue* sind, mit ihren Fragestellungen und Thesen aber noch immer sehr präsent. Es handelt sich um Autoren, die ca. zwischen 1960 und 2000 von sich reden machten und nicht so sehr im akademischen Bereich, wohl aber außerhalb lebhaft rezipiert wurden: Marshall **McLuhan**, Jean **Baudrillard**, Vilém **Flusser**, Friedrich **Kittler**, Derrick **de Kerckhove** und (mit Vorbehalt) Donna **Haraway**, aber auch Günther **Anders** und Neil **Postman**.¹

Donna **Haraway** ist die Jüngste in dieser Runde und gehört nur halb dazu. Sie steht gewissermaßen an der Schwelle zwischen medientheoretischer Klassik und heutigem Mediendiskurs. Sie hat erstens ein neues und entscheidendes Thema angestoßen: die Interaktion von Mensch, Tier und Maschine. Die Tiere spielten medientheoretisch früher keine Rolle, gehören aber mit in jenen trans-humanistischen Diskurs, den die Medientheorie eröffnet hat. Zweitens ist Haraway methodisch weiter als die anderen Autoren, von denen keiner das Zusammenspiel von Organischem und Technischem so deutlich in den Blick genom-

¹ Kurze Darstellungen zu diesen Theoretikern finden sich in: Reinhard Margreiter (2007), *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga. – Dieter Mersch (2006), *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius. – Alice Lagaay & David Lauer, eds. (2004), *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt a.M.: Campus. – Daniela Kloock & Angela Spahr (1997), *Medientheorien. Eine Einführung*. München: Fink-UTB, 4. Aufl. 2012. – Zu Haraway s. ihre beiden Manifeste: *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (dt. in: D. Haraway (1995), *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-72) und *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

men, keiner so entschieden auf Teleologie verzichtet und keiner für eine so radikal offene Perspektive in der Forschung plädiert hat.

Bei den medientheoretischen Klassikern findet sich auf originelle Weise eine Behandlung und Verknüpfung von Fragen, die letztlich aus dem Kanon der **Philosophie** stammen: Fragen der Erkenntnistheorie, der Anthropologie, der Kultur- und Geschichtsphilosophie, teilweise auch der Ethik. Dies war ein besonderes Motiv, mich mit ihnen zu befassen, denn Philosophie ist mein Arbeitsgebiet und es war vor allem die Symbolphilosophie Ernst Cassirers, die für mich zum Anlass wurde, für die Medienthematik theoretisches Interesse zu entwickeln. Im Folgenden werde ich mich mit Fragen beschäftigen wie:

- Was heißt es, den Körper zu denken und vom Körper zu sprechen? Welche Rolle spielt dabei die Phantasie?
- Auf welche Weise erfahren wir den Körper?
- Inwieweit repräsentiert der Körper das menschliche Selbst?
- Wie wurde der Körper in der Vergangenheit aufgefasst und inwieweit wirken diese Auffassungen bis heute nach?
- Welche kulturellen Umstände bestimmen jetzt und in Zukunft die Realität des Körpers?
- Und – determinieren uns diese Umstände zur Gänze oder verbleibt ein Freiraum, der es erlaubt, Einfluss zu nehmen und die Szene mitzugestalten?

Diese Fragen sind von Belang, wenn es darum geht, den Körper als einen durch Medientechnik bestimmten zu denken. Ich werde in **drei Schritten** vorgehen und (1) mit der Skizze einer Phänomenologie des Körpers beginnen, (2) mit einem ideengeschichtlichen Ausblick fortfahren und mich anschließend (3) den Klassikern der Medientheorie zuwenden, vor allem der Art und Weise, wie sie den menschlichen Körper als Substrat der medientechnischen Welt in den Blick nehmen. Es geht mir dabei auch um den merkwürdigen Gegensatz von radikalem **Optimismus** und **Pessimismus**, der für die klassische Medientheorie kennzeichnend ist. Dieser Gegensatz wird zwar derzeit nicht mehr ganz so vehement und lautstark diskutiert wie noch vor Jahrzehnten, doch bleibt er zumindest untergründig präsent. Ich werde mich auf zwei Namen konzentrieren, weil sie für diesen Gegensatz exemplarisch sind: **McLuhan** und **Virilio**.

An den Beginn stelle ich – als thematischen Einstieg – zwei Zitate. Das erste Zitat ist dem STANDARD vom 22. August 2014 entnommen, einem Interview mit dem Wiener Kulturkritiker und Essayisten Franz **Schuh**. Das zweite Zitat ist mehr als 2000 Jahre älter und stammt aus den Reden des Gautama **Buddha**. Schuh sagt in dem Interview: „Es entstehen auf der Grundlage der Trennung von Körper und Geist Fantasien über die Möglichkeit, diese Trennungen aufzuheben. Am primitivsten in der Wellnesspropaganda ...“ Und weiter: „... dass es den einen oder anderen Menschen gibt, der für Momente aus dieser Körper-Geist-Misere rauskommt, vor allem im Rausch ...“²

Ich halte stichwortartig fest: 1. Ausgangslage und Problem ist der Topos: Trennung von Körper und Geist. – 2. geht es um Fantasien, die die Trennung aufheben wollen (offenbar besteht ein diesbezügliches Bedürfnis). – 3. Bei dem Thema handelt es sich kognitiv um eine „Misere“, aus der wir offenbar für Momente ausbrechen können (also nicht endgültig und für immer). – Und 4. Wellness und Rausch werden als derartige Momente genannt. (Allerdings ist dies bei Schuh wohl eher ironisch gemeint.)

Das zweite Zitat gebe ich – der Einfachheit halber – verkürzt wieder. **Buddha**, der Erhabene, listet eine Reihe von Fragen auf, auf die er mit Bedacht **keine Antwort** gibt. Es seien Fragen, heißt es, die man weder mit Ja noch mit Nein beantworten könne, auch nicht mit Sowohl-als-Auch oder Weder-Noch.

Je nach Überlieferungskanon (Pali, Sanskrit ...) sind es 10, 14 oder 16 derartige Fragen. Eine davon lautet: „**Sind mein Selbst und mein Körper dasselbe?** Oder sind sie nicht dasselbe?“ Buddha verweigert die Antwort. Der Rest also ist Schweigen, und wir könnten natürlich sagen: Das war's – wenn nur das Schweigen selbst etwas Endgültiges wäre. Aber Schweigen ist immer nur die Fortsetzung der Rede mit anderen Mitteln. Schweigen ist nie bedeutungslos, sondern stets mit irgendeiner Bedeutung geladen – auch dann, wenn sie noch nicht auf den Punkt gebracht wurde und unbestimmt bleibt.

Es wäre vermutlich ein Missverständnis, wollten wir annehmen, die Frage nach Körper und Selbst sei ein unauflösliches Rätsel, vor dem wir offenen Mundes stehen bleiben müssten. Eher halte ich es da mit Wittgenstein und seinem Satz: *Das Rätsel gibt es nicht ...* und ich würde hinzufügen: *zumindest nicht definitiv.*

² Franz Schuh: „Der Arzt ist als Gesunder eine Provokation“. Interview, in: *DerStandard*, 22.08.2014.

Denn entweder gibt es auf eine Frage eine logische oder empirische Antwort – oder eine Antwort ergibt sich dadurch, dass wir die Frage dekonstruieren und den Motiven und Umständen nachgehen, die sie veranlasst haben.

1. Körperphantasien – die Spannung zwischen Körper und Phantasie (eine phänomenologische Skizze)

Was heißt: den Körper denken und vom Körper sprechen? Der Körper, der Leib – ich verwende die beiden Ausdrücke synonym – scheint uns fürs erste problemlos gegeben zu sein. Wir können den Körper erleben und spüren – wir können uns selbst **als ihn** spüren. Wir können ihn, wenn wir in den Spiegel oder an uns herab blicken, auch visuell wahrnehmen.

Wir können ihn aber nicht nur sehen, sondern auch tasten, hören, riechen und schmecken. Er ist uns also gegenwärtig über die verschiedenen Sinne. Deren Tätigkeit empfinden wir als **unsere** Tätigkeit: Es ist **unser** Sehen, Tasten, Hören, Riechen und Schmecken, **unser** Spüren und Fühlen. Es ist darüber hinaus auch **unser** Denken und Sprechen, **unsere** Wahrnehmung, **unsere** Phantasie, was den Körper als Phänomen nicht unbedingt erzeugt, aber doch mitbestimmt und mitgestaltet. Wenn wir nach unserem Selbst fragen – nach dem, was wir wirklich sind – steht der Körper an erster Stelle. Deshalb sind wir versucht zu sagen: **Wir selbst sind unser Körper**, und der Körper ist unser Selbst.

Und doch beschleicht uns, wenn wir das so formulieren, eine Unsicherheit. Denn zwar ist es naheliegend, das Denken über den Körper als eine Körperfunktion zu begreifen. Trotzdem geht, was wir als unser Selbst empfinden, in irgendeiner Weise über den Körper hinaus. Der Körper ist auf ein Außen bezogen, auf eine Welt, die zwar ein Anderes ist zu uns selbst, aber nicht ein schlechthin Anderes. Es ist die soziale, die natürliche und die technische (Um-)Welt. Mit ihr sind wir tausendfältig verbunden. Wir sind ihr nicht isoliert entgegengesetzt, sondern die Interaktion mit ihr **ist** unser Selbst. Beim **Selbst** handelt es sich um etwas Offenes, Fließendes, einen Prozess. Die mittelalterliche Philosophie hat dafür eine Formel geprägt: der Mensch sei ein „transcendens“, also ein über sich Hinausgehendes. Und so gesehen ist das Mode-

wort „Transhumanismus“ möglicherweise ein Pleonasmus und drückt nur aus, was in der *conditio humana* ohnehin schon mitgegeben ist.

Können wir also sagen, das Selbst sei mit dem Körper identisch? Oder sind es zwei verschiedene Dinge? Wir sind wieder bei dem Buddha-Zitat angekommen. Auch Karin Harrasser in ihrem Buch „Körper 2.0“ stellt fest, „dass unsere Körper immer nur teilweise unsere sind“.³ Was also sind die Motive, die ein Konzept wie das des Körpers nahelegen, aber auch Konzepte wie Seele, Geist oder Selbst? Und welche Rolle spielt dabei die Phantasie? – Beginnen wir damit, uns die verwendeten **Sprachspiele** vor Augen zu führen. „Körperphantasie“ ist ein Kompositum und drückt eine (wie immer geartete) Beziehung aus, ein Spannungsfeld. Zwei Wörter sind zu einem Wort zusammengefasst. Warum hat man sie kombiniert und zuvor einzeln erfunden?

Eine flektierende Sprache wie die unsere erlaubt es, ein Kompositum wie „Körperphantasie“ als Kippbild anzusehen. *Körper*, das sog. Bestimmungswort, lässt sich sowohl als *genitivus obiectivus* lesen wie als *genitivus subiectivus*. Wir haben dann zwei Blickrichtungen:

Körperphantasie = Phantasie des Körpers (*Grundwort* und *Bestimmungswort*)

- | | | |
|---|-----------------------|----------------------|
| 1 | genitivus obiectivus | - Phantasie → Körper |
| 2 | genitivus subiectivus | - Phantasie ← Körper |

Version 1: Die Phantasie richtet sich intentional auf den Körper, sie macht sich eine Vorstellung von ihm. Das ist auf unterschiedliche Weise möglich. Wir können von Körperkonstruktionen sprechen – und denken vielleicht an Judith Butlers „Konstruktion des sexuellen Körpers“ ... oder an den medizinischen, naturwissenschaftlichen und technischen Blick auf den Körper ... oder an künstlerische, ästhetische und experimentelle Körperkonzepte ... oder an das mythologische, religiöse Bild, demzufolge Gott oder Götter den menschlichen Körper geschaffen und ihm eine Seele eingehaucht haben.

³ Karin Harrasser (2013), *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: transcript, S. 111.

Version 2: Die Phantasie geht vom Körper aus. Der Körper ist das Subjekt, die Phantasie ein Teil des Körpers. Die Phantasie erscheint demnach als körperliche Funktion, so dass via Phantasie der Körper auf sich Bezug nimmt – also: ein Fall von Selbstreferenz.

Die Art und Weise der Selbstreferenz – **wie** der Körper über sich selbst phantasiert, **wie** er sich konstruiert – ist offenkundig **nicht determiniert**, die Phantasie hat also einen gewissen Freiraum. Das zeigen die unterschiedlichen Körperkonzepte, die wir kennen und mit denen wir zu tun haben. Allerdings ist ihre Zahl nicht unbegrenzt und die Freiheit, sie zu erfinden, keine bodenlose. Denn es gibt eine nicht zu unterschätzende Korrekturinstanz.

Diese Instanz ist die **Realität selbst**, die unmittelbar nicht greifbar ist, die jedoch die Phantasie-Konzeptionen selektiert. Solche, die offenkundig lebensbedeutsam sind und auch faktisch in der Kultur eine Rolle spielen, können nicht vollkommen beliebig sein. Der Probestein ist das Leben, die Praxis. Die Realität als solche mag zwar dem Zugriff des Denkens ständig entgleiten, aber indirekt, durch die Hintertür, meldet sie sich immer wieder zurück. Und zwar dadurch, dass sie bestimmte Phantasien leerlaufen lässt.

Also: Das Phänomen Körper ist, anders als es zuerst den Anschein hatte, nichts einfach Gegebenes. Der Körper ist aber auch nicht nichts. Es **hat** Sinn, von ihm zu sprechen. Schließlich indiziert er das, was wir **sind**, unser Selbst. Doch ist der Körper nichts Eindeutiges – vielmehr ein Substrat, offen für unterschiedliche Konstruktionen. Zu dieser Offenheit gehört, dass er sich nicht ohne Komplementär- oder Erweiterungsbegriffe denken lässt. Denn es handelt sich um einen relationalen Sachverhalt, einen Prozess, ein Über-sich-hinaus.

Es gibt also Besonderheiten, die dem Phänomen Körper wesentlich sind und die ihn von anderen Phänomenen unterscheiden. Nichts ist uns in der Erfahrung so nahe und unmittelbar. Und doch erweist sich die Unmittelbarkeit des Körpers schnell als eine gebrochene, weil seine Wahrnehmung schon Teil einer Konstruktion ist und Konstruktionen austauschbar sind.

Der Körper ist einerseits also das allerverlässlichste Erfahrungsmoment, zum anderen aber doch ein grundsätzlich Instabiles. Wir sind, mit Rilke zu reden, *nicht sehr verlässlich zu Hause in der gedeuteten Welt* – auch nicht verlässlich zu Hause in unserem Körper und in uns selbst. Denn das Selbst ist zwar nicht

schlechthin dasselbe wie der Körper, es begleitet aber jede Körperphantasie als ihr Schatten und verändert sich mit jeder Konstruktion.

Man könnte das Stück **Phänomenologie**, das ich hier versucht habe, nun ergänzen und weiterführen mit einem Stück **Epiphänomenologie**. Der Ausdruck stammt von Gilles Deleuze und meint, dass jene quasi – ich betone: quasi – unmittelbare Erfahrung, die die traditionelle Phänomenologie in den Blick nehmen will, bereits technisch-medial vermittelt ist und entsprechend zu analysieren sei. Ich werde auf diesen Gesichtspunkt selbstverständlich zurückkommen, lasse ihn vorderhand aber noch beiseite.

Überlegen wir in einem nächsten Schritt, welche relevanten Körperphantasien bis dato in der Geschichte bedeutsam waren und für uns – in unterschiedlicher Intensität – noch immer bedeutsam sind.

2 Hokuspokus – der Körper als mythisch-magisches Objekt jenseits der Wissenschaft

In welchen historischen und kulturellen Gestalten begegnet also das Phänomen Körper? Phänomen heißt **Erscheinung**, und eine Erscheinung ist immer – nicht nur, aber auch – Konstruktion. Und damit: eine Vermittlung und austauschbare Größe. In einem sehr allgemeinen Sinn können wir diese Vermittlung **Medialität** nennen – oder, mit Ernst Cassirer, symbolische Form. Solche Medien oder symbolischen Formen sind: die Sprache, die Wissenschaften, die Kunst, die Technik, aber auch Mythos und Religion. All diese Medien – man könnte auch sagen: all diese Milieus⁴ – konstituieren mit, was im Körperbegriff konnotativ mitschwingt.

Ein Beispiel: Wenn wir vor der Leiche eines Menschen stehen, der uns etwas bedeutet hat, und dabei Pietät empfinden, Achtung, Schauer, Irritation ..., wenn wir das faktische Ende dieses Menschen nicht ganz akzeptieren und uns eine Weiterexistenz, in welcher Form auch immer, zumindest wünschen ...,

⁴ Karin Harrasser will Medien „als Milieus verstehen, in denen etwas Geltung und Wirksamkeit erlangt“ (K. Harrasser, op.cit., S. 71). Diese Definition lässt sich als eine soziologische Reformulierung des Begriffs der symbolischen Form lesen, wie ihn Ernst Cassirer verwendet.

wenn es uns angelegen ist, den Toten rituell am Friedhof zu begraben und nicht bloß auf der Müllkippe zu entsorgen – dann bewegen wir uns in einem religiösen, genauer: in einem magisch-mythischen Medium.

Religion ist heute keineswegs, wie Sigmund Freud noch prognostizierte, eine beendete Illusion. Auch der areligiöse Mensch wird in seinem Leben nach wie vor von religiösen Motiven bestimmt, auch dort, wo wir uns dessen nicht bewusst sind. Und im religiösen Medium spielt auch der Körper eine ganz bestimmte Rolle. Zwar setzt man ihn dort dem Geist oder der Seele meist ausdrücklich entgegen und erklärt ihn für zweitrangig. Dennoch wird ihm zugestanden, er sei mit Geist oder Seele verbunden (als deren Träger und Repräsentant). Deshalb wird ihm **Würde** zugesprochen. Er hat Teil an der Aura des **Heiligen**, die für den religiösen Menschen den eigentlichen und wertvollen Teil der Realität ausmacht. Und so wird der Körper – teilweise zumindest – tabuisiert und vor der profanen Gleichgültigkeit und dem profanen Zugriff geschützt. Das gilt vor allem für den toten Körper (der als toter in besonderer Weise irritiert), es gilt aber auch für den lebendigen Körper.

Das Phänomen des Heiligen hat der Religionsphilosoph Rudolf Otto beschrieben *als mysterium tremendum et fascinans* – d.h. etwas Geheimnisvolles, das zwei Affekte provoziert: Angst (tremens) und Entzücken (fascinans).⁵ Die Ehrfurcht, die Pietät, die Tabuisierung, die wir dem toten Körper entgegen bringen, wird also vom Phänomen des Heiligen her, das typisch ist für das religiöse Medium, verständlich.

Doch ist das Heilige nicht nur das Unverfügbare, das Mächtige und Übermächtige, das den religiösen Menschen erstaunen und erschrecken lässt. Es wird von einer produktiven mythischen Phantasie auch mit hyperrealen Attributen ausgestattet. Der religiöse Mensch genießt zwar seine Abhängigkeit vom Heiligen (denn der Mensch ist, wie Nietzsche sagt, ein „verehrendes Tier“), er versucht dieser Abhängigkeit aber auch gegenzusteuern, versucht Einfluss zu nehmen. Und hier schlägt die Stunde der magischen Praktiken.

Magie (Zauberei) verbindet sich mit dem Heiligen. Das hat Konsequenzen für die **religiöse Körperkonstruktion**. Eine besondere Ausformung dieser Konstruk-

⁵ Rudolf Otto (1917), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier. Nachdruck: München: Beck 2004.

tion finden wir in einer Gestalt, die gleichzeitig als Gott und Mensch gedacht wird: im **Corpus Christi**, dem „Leib des Herrn“. Von Corpus Christi leitet sich der Ausdruck **Hokuspokus** ab – die (etwas abwertende) Umschreibung für Zauberei. Es ist die Verballhornung eines Satzes, den der Priester in der Messe – bei der Wandlung – spricht: *Hoc est corpus Christi* (Das ist der Leib Christi). Lateinunkundige Messteilnehmer verstanden: Hokuspokus.

Der Leib Jesu ist ein prägnantes Beispiel mythisch-magischer Körperphantasie. Dieser Leib wird in der Passion gefoltert und getötet. Er steht aber wieder auf als ein verklärter Leib. Phantomhaft erscheint er nach seinem Tod den Jüngerinnen und Jüngern und fährt auf in den Himmel. Am Jüngsten Tage kommt er wieder – dann, wenn alle Menschen, ebenfalls leiblich, auferstehen. Bis dahin aber west er sowohl im Himmel wie auf Erden an. Und jeden Tag wird er im Ritus der Messe erstens **verwandelt** – Metamorphosen sind, denken wir an Ovid, eine besonders beliebte mythische Denkfigur – und zweitens auch noch **gegessen** – die magische Methode einer substanziellen Vereinigung, und damit: einer Überschreitung des Individuellen.

Das Exempel des Corpus Christi drückt in einer überprägnanten Weise aus, was der Körper in einem religiösen Kontext bedeuten kann. Evoziert wird eine Einstellung, die den Leib – und damit den Menschen – als etwas Geheimnisvolles, vielleicht sogar Heiliges, jedenfalls der Achtung und Rücksicht Würdiges ansieht. Diese Einstellung ist ein Kontra und ein Hemmschuh gegenüber einer **Biopolitik**, die den Menschen nur als technisches und ökonomisches Verfügungsmaterial betrachtet, ihn für rechtlos erklärt und (wie Giorgio Agamben sich ausdrückt) als „nacktes Leben“ behandelt.

3 Der Körper als naturwissenschaftliches Objekt – seine funktionalen Möglichkeiten und Grenzen

Den Körper nicht als mythischen, sondern als Gegenstand wissenschaftlicher Rationalität zu betrachten, ist in vielerlei Hinsicht eine nützliche Sache – auch wenn ihre biopolitische Inanspruchnahme sie als ihr Schatten begleitet. Einzig in naturwissenschaftlicher Sicht wird der Körper so konstruiert, dass man sei-

nen funktionalen Aufbau operational versteht – und damit auch: ihn schützen und verbessern kann.

Diese Art des Blicks auf den Körper ist in der gegenwärtigen Kultur der dominante. Er ist allerdings auch den archaischen Kulturen nicht fremd, denn diese sind – wie Bronislaw Malinowski gezeigt hat – zwar von magisch-mythischen Denkweisen durchdrungen, aber keineswegs zur Gänze. Eine nüchterne, sachliche Einstellung wird also nicht ausschließlich durch eine von den Wissenschaften dominierte Kultur ermöglicht. Das führt uns bereits die antike Wissenschaft vor Augen, besonders die antike Medizin. Denken wir an Galen von Pergamon, der im 2. Jahrhundert öffentlich Vivisektionen an Tieren durchführt, um dem Organismus auf die Schliche zu kommen.

Vivisektionen auch an der Tiergattung Mensch zu erproben, war lange Zeit und ist auch heute noch offiziell ein Tabu – aber eben nur offiziell. Die KZ-Ärzte des Dritten Reiches mit ihren brutalen Humanexperimenten sind nur der fette schwarze (oder, wenn Sie wollen, braune) Tupfen auf dem „i“ einer sowohl prä- wie postnazistischen Praxis (Stichwort für die Gegenwart: Organhandel). Es gibt strukturell eine enge Verflechtung von sachlich objektivierender Einstellung und ethisch problematischen Konsequenzen.

Die sachlich objektivierende Einstellung ist also keine Erfindung der Neuzeit. Die Neuzeit aber entwickelt – mit dem Aufstieg der Waren produzierenden Gesellschaft – eine dazu passende Ideologie. René **Descartes** erklärt im 17. Jh. das Tier bzw. den organischen Körper zur **Maschine**.⁶ Als Maschine verstanden, wird der Körper paradigmatisch zum technisch konstruierten, technisch funktionierenden und technisch manipulierbaren Objekt.

Wer jetzt noch die **Humanität** – das humanistische Ideal des freien, durch Vernunft und moralische Würde bestimmten Menschen – retten will, klammert sich an die überlieferten Begriffe **Geist** und **Seele**, in denen (seit Aristoteles) die Lenkungs- und Leitungsinstanz des Körpers gesehen wurde. Seele (gr. *psyché*, lat. *anima*) bedeutet ursprünglich jedoch nichts anderes als „Leben“ und wird körperlich gedacht. Der Seelenbegriff setzt im Anfang also noch keine Leib-Seele-Dichotomie voraus. Die Dichotomie entsteht erst später – im Zuge fort-

⁶ René Descartes (1996), *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: Meiner. Darin: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Kapitel 5.

laufender Bemühungen, das Selbst komplexer zu erfassen, differenzierter und genauer – und findet ihre konsequenteste Ausprägung in der cartesischen Philosophie mit deren strikter Gegenüberstellung von *res extensa* und *res cogitans*. *Res extensa* bezeichnet die räumliche Substanz bzw. die Welt der Körper, *res cogitans* hingegen die geistig-vernünftige Substanz, das Denken.

Hinsichtlich der **Seele** unterscheidet Descartes zwischen der Tierseele (die er als eine körperliche Funktion einstuft) und der humanen Vernunft- oder Geistseele. Diese sei **kein** Teil des menschlichen Körpers, sondern wirke äußerlich auf ihn ein. Wenn nun der Körper bei Descartes eine Maschine sein soll, dann ist somit die **klassische** Maschine gemeint, d.h. die mechanische und – in der Diktion von Luhmann – allopoietische Maschine. Der Mensch wird – allerdings nicht im Kantischen Sinn – zum Bürger zweier Welten: einer mechanischen Körperwelt (*res extensa*) einerseits und einer kategorial ganz anderen Welt der Vernunft und des Denkens (*res cogitans*) andererseits.

Der artifizielle Charakter dieser Konstruktion ist evident – und auch die theoretischen Schwierigkeiten, die er beinhaltet. Auf die Frage, **wie** genau das Denken auf den Körper Einfluss nimmt, gibt Descartes keine bündige Antwort. Der Geist, vom Körper abgespalten, wird im postcartesischen Denken jedenfalls heimatlos – spätestens dann, wenn alle (bei Descartes noch vorhandenen) Reste theologischen Denkens verschwunden sind. Das **Leben als Maschine** wird jedoch zum Paradigma des neuzeitlichen Natur- und Körperverständnisses. Es bestimmt den naturwissenschaftlichen, vor allem den medizinischen Blick auf den Körper. Der Blick aber hat einen toten Winkel. Er blendet die Realität des flexiblen, durch Freiheit bestimmten Handelns aus.

Nun hat sich der Maschinenbegriff heute freilich geändert – man spricht von der **transklassischen** (d.h. autopoietischen, sich selbst organisierenden, intelligenten und lernfähigen) Maschine. Diese Neufassung löst aber weder das cartesische Problem des Dualismus von Körper und Geist, noch das post-cartesische Problem vom Verschwinden des Geistes. Das Problem wird bloß auf eine andere Ebene verschoben, es wird hineinverlegt in die Maschine selbst.

Außerdem ist anzumerken: Die autopoietische Maschine existiert heute erst ansatzweise, also nicht in einem vollen und ausgereiften Sinn. Ihr Status oszilliert zwischen Realität und Utopie. Die Frage ist: Was passiert, wenn wir – durch fortgeschrittene technische Implementierung – unser Selbst (die Gesamt-

heit dessen, was wir sind) als eine solche Maschine betrachten? Ist dann der Maschinenbegriff (auch der autopoietische) noch angemessen? Ist er mit einem **Subjektstatus** – auch einem schwachen, gebrochenen, fraktalen – vereinbar? Kann sich eine Maschine in gleicher Weise kreativ, flexibel und vielfältig verhalten wie das sog. „wirkliche (menschliche) Leben“?

4 Der Körper als Basis von Technik und als mediale Schaltfläche – Von der Technikphilosophie zur Medientheorie

Die moderne Medientheorie ab etwa 1960 knüpft an eine Disziplin an, die vor ca. 150 Jahre entstanden ist, und zwar in enger Korrespondenz zur damaligen Naturwissenschaft und Technik: die sog. **Technikphilosophie**. Diese wird – der Sache nach und als Terminus – eingeführt mit einem Buch, das 1877 erscheint: „Grundlinien einer Philosophie der Technik“ von Ernst **Kapp**.⁷ Darin formuliert der Autor die sog. **Organprojektionsthese** und argumentiert wie folgt: Unsere körperlichen Organe seien Funktionen, mit denen wir uns in der Welt orientieren, behaupten und durchsetzen und mit denen wir die Dinge planmäßig verändern und nützliche Konstrukte erzeugen. Die **Technik** übernehme diese natürlichen Funktionen, erweitere sie und führe sie fort. Technik sei also die künstliche Verlängerung und Fortsetzung der leiblichen Organe. Mit ihr projizieren wir unsere biologische Ausstattung auf Nicht-Organisches und verstärken so unsere natürlichen Fähigkeiten. Und teilweise ersetzen wir sie sogar.

Wolfgang **Schirmacher** hat (um 1980) die Formel vom „Techniker Mensch“ und (etwas später) die Formel vom „homo generator“ in Umlauf gebracht: Der Mensch sei ein Ensemble von Techniken, die er bewusst und unbewusst einsetze. Technik sei nicht etwas uns Fremdes und man dürfe sie dem Organischen nicht dichotomisch entgegensetzen. Die Welt der Technik sei die Welt des Menschen – ein großartiges und vielfältiges Experimentierfeld von ständigem

⁷ Ernst Kapp (1877), *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig: George Westermann. Nachdruck 1978 im Stern Verlag Janssen.

Gelingen und Misslingen. Unsere Daseinsweise als Techniker beginne schon beim Atmen – als Basistechnik des Lebens.⁸

Im Hintergrund dieser Aussagen steht Kapps These von der Organprojektion. Aber bereits im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann man von einer breiten und nachhaltigen Rezeption sprechen – wobei Kapp und sein Buch schnell wieder vergessen wurden. Untergründig aber blieb sein Einfluss enorm.

Freud nennt in „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) den Menschen einen Prothesengott. Henri **Bergson** – der Modedenker der Lebensphilosophie vor und nach 1900 – verwendet in seinem Buch „Die zwei Quellen der Moral und der Religion“ (1932) Kapps Technikbegriff. Besonders gut aber fügt sich die Organprojektionsthese in den Theorierahmen der **Philosophischen Anthropologie**, einer Ende der 1920-er Jahre in Deutschland sich etablierenden Denkschule. Sie stellt – in enger Anlehnung an die damaligen Naturwissenschaften und unter Verzicht auf alle theologischen Prämissen – die Frage: *Was ist der Mensch?* Arnold **Gehlen**, ihr namhaftester Proponent, vertritt die These vom Menschen als **Mängelwesen**, die auf Herder im 18. Jahrhundert zurückgeht, genau genommen aber schon auf die Antike (Anaxagoras). Demnach sei der Mensch gezwungen, seine – im Vergleich zu den Tieren – mangelhafte biologische Ausstattung mittels Technik zu kompensieren.⁹

Die prägnanteste – aber auch selbständigste und differenzierteste – Aufnahme findet die Organprojektionsthese allerdings bei Marshall **McLuhan**, der mit den Büchern „The Gutenberg Galaxy“ und „Understanding Media“ als Begründer der modernen Medientheorie gilt. McLuhan zitiert weder Kapp noch vertritt er die Mängelwesentheorie. Aber er definiert Medien als „extensions of man“, als Verlängerungen der Sinnesorgane. Die organischen Sinne seien technische Werkzeuge, die in der vom Körper ausgelagerten Technik ihre Fortsetzung finden. (McLuhan setzt also die Begriffe Medium und Technik gleich.)

⁸ Wolfgang Schirmacher (1989), *Ereignis Technik*. Wien: Passagen. – Ders. (2002), „Homo generator. Militant Media & Postmodern Technology“ – www.egs.edu/faculty/wolfgang-schirmacher/articles/homo-generator-media-and-postmodern-technology – Abruf: 25.11.2014.

⁹ Arnold Gehlen (1940), *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker & Dünhaupt. 16. Aufl. Wiebelsheim: AULA-Verlag 2014.

Was den Menschen und die gesamte menschliche Kultur ausmacht, ist nach McLuhan **Medialität**: der Umgang mit, die Angewiesenheit auf, die Formung durch Medien. Medialität inkludiert Informations- und Kommunikationsmedien, aber auch Straßen und Häuser, Kleidung und Wohnung und vieles mehr. Der Hammer sei eine Verlängerung der menschlichen Faust. Brille, Teleskop, Fotolinse und Kamera seien eine Verlängerung des Auges. Hose, Hemd und Wohnhaus seien eine Verlängerung der menschlichen Haut.¹⁰

All diese Medien, behauptet McLuhan, seien unsere Vermittlungen hin zur Welt. Vermittlung oder Medialität bedeutet Formung, Gestaltung, Weichenstellung. Es betrifft vor allem (aber nicht nur) die Informations- und Kommunikationsmedien – wie Mündlichkeit oder Schrift oder Buchdruck, aber auch die neuen Medien des 19. Jahrhunderts (Rotationspresse, Fotografie, Grammophon, Schreibmaschine, Telefon, Funk und Film) und alle später folgenden (analogen wie digitalen) Medien. Was der Mensch insgesamt sei – was er denke und fühle, wie er sich insgesamt verhalte –, sei abhängig von der jeweiligen Medienkonstellation. Daher spricht McLuhan auch typologisch vom oralen Menschen und der oralen Kultur, vom typographischen Menschen und der typographischen Kultur usw.

Es ist offenkundig, dass es sich bei dieser Medientheorie nicht um eine enge Bereichstheorie handelt, sondern um eine umfassende Kultur- und Geschichtstheorie, um eine Erkenntnistheorie und Anthropologie, also um eine Art Gesamtphilosophie, auch wenn McLuhan das Etikett „Philosophie“ nicht für sich beansprucht. Er steht auch dem klassischen Theoriebegriff – klare und deutliche Begriffe plus logisch-systematische Verknüpfung – reserviert gegenüber. Philosophie, Theorie, klassische Wissenschaft, das sind für ihn Reflexe der literalen und typografischen Kultur. Die Neuen Medien würden, behauptet er, ganz andersartige Denkmethoden erfordern.

Das fluktuierende, oszillierende, experimentelle und unabgeschlossene Wahrnehmen, das die Neuen Medien auszeichnet, verlange auch in der Wissenschaft neue und adäquate Methoden. Gegenüber der traditionellen sog. linearen Methode empfiehlt McLuhan die „Methode des schwebenden Urteils“ (alles ist vorläufig) und die sog. „Mosaikmethode“ (eine Methode der kontingenten

¹⁰ Marshall McLuhan (1964), *Understanding Media. The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill. Neuaufl. MIT Press 1994.

Assoziation). Wir können hier deutliche Ähnlichkeiten zum Poststrukturalismus feststellen – etwa zum „Rhizom“ bei Deleuze-Guattari oder zu dem „Spiel der Signifikanten“ bei Derrida.

Aber zurück zu McLuhans Medienbegriff der „extensions of man“. Im Mittelpunkt seiner Medientheorie steht der menschliche **Körper** – und zwar der individuelle wie der kollektive, der Sozialkörper (beide werden analog gedacht). Vom Körper gehen die medialen Prozesse aus und auf ihn sind sie rückbezogen – wobei McLuhan Körper und Medialität einbettet in eine medienbestimmte Verlaufsgeschichte der menschlichen Kultur. Es handelt sich bei ihm um eine harmonistische und spekulative Geschichtsphilosophie. Sie weist Ähnlichkeiten auf mit älteren geschichtsphilosophischen Entwürfen, wie denen von Hegel und Marx. Wobei aber nicht der Weltgeist oder die Produktionsverhältnisse als roter Faden dienen, sondern die Abfolge der Medien.

Bevor ich das Thema des Körpers in McLuhans Medientheorie weiterverfolge, aber noch ein Seitenblick auf andere Klassiker der Medientheorie.

7 Klassiker der modernen Medientheorie. Zwei Lager: Optimisten und Pessimisten

Die Namen habe ich eingangs genannt: Baudrillard, Virilio, Flusser, Kittler, de Kerckhove – aber auch Anders und Postman. Sie alle entwerfen eine strukturell ähnliche Konzeption wie McLuhan: eine Quasi-Philosophie mit erkenntnistheoretischer, anthropologischer, kultur- und geschichtstheoretischer Komponente. Sie nehmen, auch wenn sie mit unterschiedlichen Medienbegriffen arbeiten, stets die mediale Entwicklung als Leitfaden, wenn sie einen überschaubaren, gestuften und in sich stimmigen Ablauf der Geschichte behaupten. Die meisten von ihnen kritisieren – mit Hinweis auf die Neuen Medien – die überkommenen wissenschaftlichen Methoden und schlagen neue, alternative Methoden vor.

Sie verstehen den Menschen als ein mediales Wesen, als *ens mediale*. Sie vertreten eine medienbezogene Erkenntnistheorie und konzipieren Realität nur noch als „Medienwirklichkeit“ (Norbert Bolz) – d.h. ohne Medien gebe es kein Wissen, ohne Medien gebe es keine Realität. Und sie halten dafür, dass be-

stimmte Medien immer auch ein bestimmtes Wahrnehmen und Denken festlegen – oder es wenigstens suggestiv nahelegen. Man spricht dann vom sog. **Medien-Apriori**.

In unterschiedlicher Weise nehmen sie alle auf den menschlichen **Körper** Bezug. Thematisiert wird die zunehmende Implementierung von Medientechnik in den organischen Körper, die wachsende wechselseitige Durchdringung von Technik und Leben und die Frage, ob Organisches und Technisches überhaupt noch zu trennen sei. Besonders kontrovers aber wird die Frage diskutiert, ob das alles zu Gunsten oder zu Lasten der körperlichen Verfassung und des körperlichen Gleichgewichts vonstatten geht.

Die Medientheoretiker zerfallen in zwei kontroversielle Lager: **Optimisten** und **Pessimisten**. Bemerkenswert ist, mit welcher Radikalität und Ausschließlichkeit die jeweilige Position behauptet wird. Vermittelnde und ausgleichende Positionen finden wir eher selten – am ehesten noch bei Vilém **Flusser** und später bei Donna **Haraway**. Flusser fordert, dass wir uns vorbehaltlos auf die neue Medienwelt einlassen und uns als fröhliche Mitspieler in der großen digitalen Veranstaltung verstehen. Trotzdem hält er das Bewusstsein aufrecht, dass der Raum artistischer Freiheit, den die Digitalität eröffnet, auch gefährliche Möglichkeiten bereithält. Eine – wie Flusser sagt – „bodenlos“ gewordene Welt ist eine Welt von Chance **und** Risiko zugleich.¹¹

Ich führe im Folgenden Beispiele an für radikale Optimisten und Pessimisten. Abschließende Fragen werden die folgenden sein: 1. Welche Gründe sind für diese Lagerbildung verantwortlich? 2. Kann die Überzeichnung von Sachverhalten auch methodisch von Vorteil sein? 3. Kann die Dialektik von radikalem Optimismus und Pessimismus durch einen „mittleren Weg“ abgelöst werden – einen Weg, der die kontrastiven Argumente ausgleichend berücksichtigt?

<p>8 Der Klub der Optimisten: Von McLuhan bis Flusser (?), Schirmacher, Bolz und Haraway (?)</p>

¹¹ Vilém Flusser (1992), *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Düsseldorf-Bensheim.

Wir kennen aus der Mediengeschichte – von der Einführung der Schrift in der Antike bis zu den allerneuesten Medien – das Phänomen, dass das jeweils neue Medium von überschwänglichen Hoffnungen und Erwartungen begleitet wird. Denken wir an den platonischen Dialog „Phaidros“, in dem der ägyptische Gott und Kulturheros **Theut** – der mythische Erfinder der Schrift – dem Pharao **Thamus** die stupenden Vorzüge der Literalität anpreist. Das Wissen werde jetzt schneller, genauer, reichhaltiger usw. sein – worauf Thamus mit Skepsis und Ablehnung reagiert. Die Schrift, widerspricht er, habe im Vergleich zur Oralität erhebliche Nachteile. Sie führe keineswegs zu mehr Erkenntnis und Weisheit, wie Theut behauptet, sondern nur zu unnützem und oberflächlichem Wissen. Sie untergrabe Aufmerksamkeit und Konzentration und schwäche das Gedächtnis. Mit dieser Replik des Thamus ist der „Phaidros“ auch das erste große Dokument des Medienpessimismus.¹²

Bleiben wir aber vorerst noch beim Optimismus. **McLuhan** ist **der** Optimist *par excellence*. Er verspricht das Paradies, das Goldene Zeitalter. Sein Stichwort: „global village“.¹³ Die „elektrischen“ Medien – d.h. die elektronischen Übertragungsmedien – schaffen die Möglichkeit, ohne sonderlichen Zeitverlust und ohne räumliche Hemmnisse weltweit zu kommunizieren. Dadurch werde die Welt zu einem einzigen großen, überschaubaren Dorf, in dem jeder jeden kennenlernen und mit ihm Umgang pflegen kann. Das schaffe weltweit die Voraussetzung für eine freie und demokratische Gesellschaft. Dahinter steht die Überzeugung der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, Freiheit und Wissen würden automatisch zur Lösung aller Probleme führen.

McLuhan hat seine Medientheorie um 1960 formuliert, also noch **vor** der digitalen Wende. Er beschreibt die (damals noch analoge) Welt der Medien aber so, dass die Beschreibung **auch** – und sogar: besser noch – auf die spätere, digitale Medienwelt passt. Die Etablierung des Internets in den 1990-er Jahren als ein Supermedium, das alle bisherigen Einzelmedien integriert, hat McLuhans Utopie einer unbegrenzten Echtzeit-Kommunikation – zumindest weitgehend – in Realität verwandelt. Daher war es für ihn nur folgerichtig, weiterhin an

¹² Platon (1991), *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke*. Ed. K. Hülser. Band VI. Frankfurt a.M.: Insel.

¹³ Marshall McLuhan & Bruce R. Powers (1995), *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft ins 21. Jahrhundert*. Paderborn: Junfermann (engl. 1981).

seinen Grundannahmen festzuhalten und sich sogar als **den** Theoretiker des Computerzeitalters feiern zu lassen.

Worauf ich jetzt aber hinauswill, ist, zu zeigen, wie der menschliche **Körper** in McLuhans optimistischer Kultur- und Geschichtstheorie im Mittelpunkt steht. Die Medien definiert er – ich wiederhole es – als „extensions of man“: die Verstärkung oder den Ersatz eines Organs. Diese systematische Definition wird eingefügt in eine großangelegte Geschichte der technisch-medialen Entwicklung. Darin kommt es stufenweise zu einer immer intensiveren und umfassenderen Medialisierung (= Technisierung) des Körpers – eine Entwicklung, die den Körper (den individuellen wie den sozialen, kulturellen) zunehmend größer und funktionstüchtiger werden lässt.

Es ist für McLuhan keine Frage, dass diese Entwicklung zuletzt und unterm Strich nur **positiv** zu bewerten sei, dass der Mensch – mit Helmuth Plessner zu reden – eben „der Künstliche von Natur“ sei und eine normative Entgegensetzung von Körper und Medien, von Natur und Technik keinen Sinn ergebe. Der Körper sei von vornherein auf Technik angelegt und die Grenzen zwischen natürlichen und artifiziellen Medien fließend.

Allerdings gibt es in McLuhans Konzeption auch das Moment der **Störung**, der Dysfunktionalität, der psychischen und kulturellen Schiefelage – freilich nur als vorübergehendes und letztlich produktives Moment. Bis hin zu den elektrischen Medien, so McLuhan, sei jedes neue Medium bloß die Verlängerung eines einzelnen körperlichen Organs gewesen, die Verlängerung entweder von Auge **oder** Ohr **oder** Hand **oder** Fuß usw. – Nun bringe aber jede derartige Innovation in die Gesamtverfassung des Körpers ein Ungleichgewicht, eine Schiefelage. Die Harmonie der Sinne, ihr Zusammenspiel, werde gestört. So habe der Buchdruck die Visualität zum dominanten Sinn gemacht und alle anderen Sinne – besonders das Hören – unterdrückt. McLuhan geht sogar so weit, von **Schock** und **Amputation** zu sprechen. Jedes neue Einzelmedium löse beim Gesamtorganismus einen Schock aus und erzeuge bei jenem Organ, das verlängert wird, ein Amputationsgefühl. Wenn ich z.B. bisher nur zu Fuß gegangen bin und plötzlich mit dem Wagen fahre, der meinen Fuß ersetzt, fühlt sich der Fuß – nunmehr funktionslos geworden – amputiert.

Also: Jede einzelmediale Innovation stört die Homöostase, das Fließgleichgewicht des Körpers. Das ändert sich erst, so McLuhan, mit den elektrischen

Medien. Denn diese verlängern nicht mehr, wie die alten Medien, einzelne Sinne und Organe, sondern das **Zentralnervensystem** – und damit die Gesamtheit des Organismus und seine innere Vernetzung. Die elektrischen Medien seien allvermittelnd und würden das Gleichgewicht der Körperfunktionen wiederherstellen. Oder besser: sie stellen es her auf einer höheren, technisch elaborierten Ebene. Die elektrischen Medien beenden die Isolation der Sinne und beenden die Dominanz eines einzigen Sinns.

Global village und Re-Harmonisierung des Körpers sind die beiden großen Optimismus-Elemente in McLuhans Theorie. Offenkundig ist diese Theorie erstens sehr **spekulativ** und zweitens sehr **teleologisch**, d.h. sie enthält das Ziel eines optimalen Endzustandes. Die Entwicklung geht aus von einem quasi natürlichen Anfangszustand. In diesem seien der Körper und – analog dazu – die kulturellen und sozialen Verhältnisse noch im Gleichgewicht. Dem entspreche die orale Stammesgesellschaft (und weitgehend auch noch die Manuskriptgesellschaft). Die weiteren Stationen – vom Buchdruck aufwärts – seien Stufen zwar des materiellen Fortschritts, aber auch der Entfremdung. Erst die (medientechnische) Endstufe führt zu deren Aufhebung, führt zurück in einen Zustand der Authentizität und des Gleichgewichts und re-etabliert die vorübergehend verlorene, ursprüngliche Harmonie.

Frappant ist die Ähnlichkeit dieser Konzeption mit den Geschichtstheorien eines Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Hegel und Marx. In all diesen Theorien geht es um eine Einheit der Weltgeschichte, um eine sie bestimmende Tiefenstruktur, um Stufen der Entwicklung und um ein Telos, ein Ziel. Es geht um eine Harmonie, die gestört und wiederhergestellt wird. Und die Störung, so wird behauptet, sei eine **notwendige** gewesen, um die Restitution des Ursprünglichen auf höherer Ebene zu ermöglichen. McLuhan wiederholt damit eine Denkfigur, die letztlich in der christlichen Heilsgeschichte ihr Vorbild hat: die große mythische Erzählung von Paradies, Sündenfall und Erlösung. Die Heilserwartung in McLuhans Theorie hat denn auch einen biografischen Hintergrund: Er war persönlich ein sehr gläubiger, sehr religiöser Mensch.

Die Adaptation einer großen Erzählung passt allerdings nicht zu McLuhans sonstiger ideengeschichtlicher Position, stehen doch seine methodologischen Überlegungen in nächster Nähe zu den Theorien der Postmoderne und des Poststrukturalismus.

Seine extrem optimistische Haltung findet bei anderen Medientheoretikern übrigens kaum vollständige Nachahmer – abgesehen davon, dass in diesem Metier die Optimisten stets in der Minderzahl sind. Bei optimistischen Medientheoretikern *avant la lettre* wären Bertold **Brecht** und eventuell Walter **Benjamin** zu nennen, bei den Theoretikern *nach* McLuhan: Wolfgang **Schirmacher** und Norbert **Bolz**. Bei Schirmacher und Bolz fehlt allerdings der geschichtstheoretische Rahmen, der für die Klassiker kennzeichnend ist.

Was **Flusser** und **Haraway** betrifft, so ist deren Medienoptimismus ein vergleichsweise verhaltener und unaufdringlicher. Man kann sie zwar als Optimisten bezeichnen, doch sind sie eher jenem „mittleren Weg“ zuzuordnen, über den ich ganz zum Schluss noch etwas sagen werde.

9 *Der Klub der Pessimisten – Von Anders bis Baudrillard, Kittler und Virilio*

Die modernen Medientheoretiker stehen in enger Nachfolge und Nachbarschaft zu einer älteren Disziplin: der **Kulturkritik**. Diese ist – man denke an Jacob Burckhardt oder Oswald Spengler – vorwiegend **pessimistisch**. Der Tenor: Die Gegenwart kann vor der Vergangenheit nicht bestehen, und die Zukunft erscheint mehr als düster. Diese Haltung teilt auch die Mehrzahl der Medientheoretiker. Ein prominentes Beispiel ist Günther **Anders**.¹⁴

Anders ist – von Adorno abgesehen – der erste Philosoph, der sich mit dem Medium **Fernsehen** erkenntnis- und kulturkritisch auseinandersetzt. Ich nenne hier nur einige der plakativen Begriffe, mit denen er die Situation beschreibt, in die uns das Medium Fernsehen gebracht habe. Dem Menschen, das ist seine basale These, laufe die technische Entwicklung davon. Er sei nicht imstande, ihr zu folgen und ihr in seiner körperlichen und sozialen Praxis zu entsprechen. Daraus resultiert die sog. **prometheische Scham**: die Scham des Menschen, nicht Herr dessen zu sein, was er selbst geschaffen hat und was für ihn zu einem labyrinthischen Gefängnis geworden ist.

¹⁴ Günther Anders (1956/1980), *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. – Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck.

Die technisch-mediale Umwelt sei zum „großen Apparat“ geworden (ein Ausdruck, der an Heideggers „Gestell“ erinnert), dem man zur Gänze ausgeliefert sei. Spontaneität und Freiheit würden erstickt. Das Fernsehen verdecke den Zugang zur natürlichen Realität und damit zur Erfahrung. Es gaukle irrealer Bilder vor (Stichwort: **Phantom**). Was wahrgenommen wird, verbleibt in „ontologischer Zweideutigkeit“. Das Fernsehen gebe uns außerdem – Stichwort: **Matrize** – die täglichen Verhaltensweisen vor. Wir benehmen uns stereotyp, TV-konform, matrizenhaft. Und was den Körper betrifft: Der Fernsehkonsument sei ein „**Masseneremit**“ – jeder sitzt für sich allein, abgeschottet von der Welt, in den eigenen vier Wänden vor seinem Bildschirm. Der Körper wird stillgelegt, wird bewegungslos. Und die Sinne verkümmern.

Anders war ein Einzelgänger, ein einsam Schreibender ohne Community – auch noch nicht eingebunden in den damals beginnenden Mediendiskurs. Er bezieht sich noch auf die Vorstellung einer medienfreien, ursprünglichen Natur des Menschen. Dass aber Sinne und Körper als solche immer schon medial sind – Ergebnis und Ausgangspunkt einer historischen und technischen Vermittlung –, wird in seiner Theorie (noch) nicht zur Kenntnis genommen.

Andere Pessimisten – auf die ich aus Zeitgründen nicht näher eingehe – sind Jean **Baudrillard** und Friedrich **Kittler**. Für sie ist die Verschaltung des menschlichen Körpers mit außermenschlicher Technik eine Gegebenheit. Doch beschreiben auch sie die Entwicklung als einen katastrophischen Prozess, als Weg in die Apokalypse, als Exodus heraus aus einer ehemals humanen und verständlichen Welt hinein in einen neuen, düsteren Zustand der Orientierungslosigkeit, in dem jegliche Freiheit und Autonomie verloren gehen.

Medien und Technik erscheinen als eine Frankenstein-Gestalt, als jene Flut, die der Zauberlehrling auslöst und die er nicht mehr eindämmen kann. Was Baudrillard und Kittler beklagen, ist der Verlust des Subjekts (Baudrillard spricht vom fraktalen, gebrochenen Subjekt). Und sie beklagen die angebliche Unmöglichkeit, Widerstand zu leisten. Baudrillard nennt diesen bedrückenden Zustand **Fatalität**.¹⁵ Das Ende der Geschichte, das Ende des Menschen wird ausgerufen, der – wie Kittler formuliert – nur noch eine „Schnittstelle (sei) im Medienver-

¹⁵ Jean Baudrillard (1985), *Die fatalen Strategien*. München: Matthes & Seitz.

bund“. Sybille Krämer stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob hier möglicherweise „ein digitalisierter Existenzialismus“ vorliege.¹⁶

Soweit (in Kurzfassung) das apokalyptische Lamento zweier weiterer Pessimisten. Was nun den Körper betrifft, so wird er bei Baudrillard und Kittler nicht zu einem zentralen Thema. Wohl aber ist dies der Fall bei Paul **Virilio**.

Dass in Virilios Medientheorie der Körper im Zentrum steht, ist schon bedingt durch seinen Medienbegriff. Medium heißt bei ihm: **Transportmittel**, und das Erste, was der Mensch transportiert, indem er geht und sich bewegt, ist das eigene Selbst, der eigene Körper. Transport heißt, etwas von A nach B zu bewegen – Menschen, Gegenstände oder Informationen –, und darin besteht nach Virilio der Motor der Geschichte: immer schneller, immer effizienter zu transportieren. Transportmittel sind aber immer auch **Waffen**. Mit dem Fuß, der dem Gehen dient, kann ich jemand treten, und mit dem Wagen, den ich fahre, kann ich jemand überrollen. Das Bewegen- und Transportieren-Wollen hat zum Ziel, Macht und Verfügung über Menschen, Tiere, Dinge und Ressourcen zu erlangen. Eine besondere Rolle spielen dabei die visuellen Medien, die Durchblick, Überblick und so ein hohes Maß an Kontrolle versprechen.

Die Geschichte ist bei Virilio die Geschichte der Transportmittel – und deren zunehmend gesteigerter Effizienz. Es geht um **Beschleunigung**, denn nur die sichert ein Mehr an Macht und Erfolg. Deshalb werden ständig neue Medien erfunden, neue Transportmittel. Zumal in der Moderne, seit der industriellen Revolution, kommt es zur Beschleunigung aller Lebensverhältnisse – ein Thema, mit dem der Soziologe Hartmut Rosa zuletzt reüssiert hat.¹⁷

Virilio unterscheidet in seiner Geschichtstheorie qualitative Stufen der Beschleunigung und spricht von drei entscheidenden Medienrevolutionen: 1. die Revolution des Verkehrswesens im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (durch Eisenbahn, Dampfschiff, Auto und Flugzeug), 2. die Revolution der elektro-

¹⁶ Sybille Krämer, „Friedrich Kittler – Kulturtechniken der Zeitachsenmanipulation“, in: Kloock/Spahr, op.cit., S. 201-224, S. 224.

¹⁷ Hartmut Rosa (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

magnetischen Übertragungsmedien im 20. Jahrhundert und 3. die derzeitige Revolution der Transplantationstechnik.

Die Gegenwart des digitalen Zeitalters nennt Virilio einen „rasenden Stillstand“. Diese paradoxe Formulierung meint Folgendes: Transport heißt, etwas von A nach B zu bringen. Das erfordert ein bestimmtes Quantum an Zeit, das durch Beschleunigung verringert werden kann. Hier handelt es sich noch um **relative** Geschwindigkeit. **Absolute** Geschwindigkeit hingegen wird erreicht, wenn das Zeitmaß auf null sinkt, wenn **Echtzeit** gegeben ist, wenn man also bei Beginn der Bewegung schon am Ziel angelangt ist. Die elektromagnetischen Übertragungsmedien würden das leisten. Wir können heute an einem Ort – an dem wir die Geräte bedienen – verharren und gleichzeitig überall auf der Welt da sein und uns einmischen. Der Körper agiert also ubiquitär und braucht sich nicht mehr zu bewegen. Er erstarrt in der absoluten Geschwindigkeit. Das ist „rasender Stillstand“.¹⁸

Daran knüpft Virilio eine überaus pessimistische Kulturdiagnose. Der Sinn der bisherigen menschlichen Aktivität sei es gewesen, Transporte zu beschleunigen. Das sei nunmehr obsolet geworden. Alle geografischen Regionen der Erde seien mit Hilfe der Medien entdeckt, erobert und ausgebeutet worden.

Die menschliche Gattungsgeschichte stellt sich dar als eine einzige große Kolonialgeschichte. Und da es nach außen nichts mehr zu kolonisieren gibt, wendet sich der Kolonisierungswille nunmehr auf sich selbst zurück, auf den menschlichen **Körper**.¹⁹ Dieser sei die letzte noch nicht kolonisierte Region in der Lebenswelt gewesen und werde jetzt (ermöglicht durch seinen Anschluss an die Maschinenwelt) ebenfalls erobert, ausgebeutet und zerstört – und zwar durch die Transplantationsmedizin. Der technisch auf-, zu- und übergerüstete Mensch werde zum Bestandteil einer ihn versklavenden Apparatur und höre so auf, Mensch zu sein. (An dieser Stelle ließe sich die Theorie Virilios an einen anderen Diskurs anschließen, der bereits erwähnt wurde: den Diskurs über Biopolitik und nacktes Leben, den Foucault und Agamben angestoßen haben.)

¹⁸ Paul Virilio (1992), *Rasender Stillstand*. München: Hanser.

¹⁹ Paul Virilio (1994), *Die Eroberung des Körpers .Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*. München: Hanser.

Virilio malt die Situation der Gegenwart und Zukunft in den düstersten Farben. Der Einzelne verliere seine Individualität, die Gesellschaft all ihre Freiräume. Wir haben es, wie bei McLuhan, auch hier mit einer Geschichtsmetaphysik zu tun – allerdings mit einer, die auf ein schwarzes, negatives Telos zusteuert. Was Virilio bietet, ist die Inversion der Theorie McLuhans: eine apokalyptische große Erzählung, eine negative Heilsgeschichte.

Jacques Derrida hat diesen apokalyptischen Ton in einer seiner Schriften bekanntlich aufs Korn genommen.²⁰ Und in der Tat scheint es so zu sein, dass weder der schrankenlose Optimismus eines McLuhan noch der schrankenlose Pessimismus eines Anders, Baudrillard, Kittler und Virilio der wirklichen Situation, in der wir uns befinden, angemessen sind. Wir sehen uns deutlichen Zwängen ausgeliefert, können (und sollten) aber auch nicht die Augen davor verschließen, dass das menschliche Dasein – auch und gerade unter den heute gegebenen medialen Bedingungen – keineswegs als völlig determiniert und machtlos anzusehen ist.

10 Dialektik von Optimismus und Pessimismus und „mittlerer Weg“

Das Wechselspiel eines zugespitzten Optimismus und Pessimismus, das die klassische moderne Medientheorie kennzeichnet, ist ein dialektischer Zusammenhang und in der Ideengeschichte keineswegs neu. Wir kennen eine vergleichbare Dialektik – ein vergleichbares Ausreizen von Extrempositionen – mindestens aus drei Bereichen: aus der älteren Kulturkritik, aus der Philosophiegeschichte (man denke an Kontrahenten wie Leibniz und Pascal, Hegel und Schopenhauer) und aus der Religionsgeschichte.

Die historisch älteste derartige Konzeption finden wir vermutlich in der altpersischen Religion des **Zarathustra**, der – mit Luhmann zu sprechen – eine entscheidende Komplexitätsreduktion auf dem Feld mythisch-religiöser Phanta-

²⁰ Jacques Derrida (2012), *Apokalypse: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. No Apocalypse, not now*. Wien: Passagen. 4. Aufl.

sie vorgenommen hat: der gute Gott Ahuramasda (Ormuzd) auf der einen Seite, der böse Gott Ahramanyu (Ahriman) auf der anderen. An diesen Dualismus knüpfen die Gnostiker und Manichäer an und konstruieren eine Welt, in der es radikal nur **zwei Möglichkeiten** gibt: Gut und Böse, Tag und Nacht, Himmel und Hölle stehen zur Auswahl. Auch Jesus verkündet, er wolle die Lauen ausspeien, diejenigen also, die sich nicht entscheiden können oder wollen. Eine solche Haltung ist einigermäßen ungemütlich, sie macht Stress.

Die Vorstellungen von Paradies und Goldenem Zeitalter einerseits, von Hölle und Apokalypse andererseits sind eingefleischte **mythische Denkfiguren**, die auch eine aufgeklärte, säkularisierte und wissenschaftliche Kultur teilweise noch beschäftigen. In der Politik, in der Ökonomie, in der wissenschaftlichen Forschung ist der Optimismus-Pessimismus-Gegensatz anzutreffen, meist in leichter Dosierung, zuweilen aber auch in extremer Gestalt. Die klassische moderne Medientheorie macht da keine Ausnahme.

Naheliegender ist eine psychologische (und zuletzt: anthropologische) Erklärung. **Angst** und **Hoffnung** bestimmen – neben Routine und Gleichgültigkeit – das menschliche Leben. Beides, Angst und Hoffnung, lässt sich steigern – bis hin zum Extrem. Überall in der Lebenswelt finden wir – unterschiedlich verdichtet – Euphorie und Melancholie. Keinem von uns sind diese Emotionen fremd.

Diese extremen Konzeptionen als dumm, naiv oder neurotisch abzutun, ist in manchen Fällen wohl kaum zu vermeiden, insgesamt aber – denke ich – eine eher spießige und selbstgefällige Haltung. Es ist die Haltung der gedankenlosen Routine und Gleichgültigkeit. Denn im Blick auf die Gesamtheit unserer Lebensverhältnisse sind wir nun einmal auf Spekulationen angewiesen und können kaum je sagen, ob wir auf eine große Katastrophe zusteuern oder ob wir die Gefahrenmomente überschätzen, ob wir alle wie die Lemminge ins Meer wandern oder uns sinnlos ängstigen und (wie Nietzsche sagen würde) *Berge dorthin setzen, wo keine sind*.

Diese Unsicherheit macht uns anfällig für die großen, einander ausschließenden Konzepte, die vielleicht samt und sonders Potemkin'sche Dörfer sind – oder eben auch nicht. Es erscheint sinnvoll, **beide** Dimensionen – die extrem positive Möglichkeit und die extrem negative – kontinuierlich im Auge zu behalten. Und es geht jedenfalls um die Einübung eines nüchternen Blicks, der aber kein stumpfer, gleichgültiger und phantasieloser Blick werden soll.

Es geht – in der Theorie wie in der Praxis – um einen „**mittleren Weg**“. Wir sollten jene partielle Freiheit, die uns im Tun und Handeln allemal verbleibt, entsprechend und so weit wie möglich nützen. Und wir sollten jene Zwänge, denen wir nicht oder nur unzureichend gewachsen sind, zur Kenntnis nehmen und nicht sinnlos gegen Wände rennen, die stärker sind als wir. Das gebietet eine pragmatische Vernunft. Wie aber ist ein solch – vernünftiger – Mittelweg zu gehen, ohne dass wir in eine graue und routinierte Haltung verfallen?

Vielleicht ist es das: Wir können uns immer wieder die Grundüberzeugung der Philosophie vergegenwärtigen: dass alles, womit wir zu tun haben, auch **ganz anders** (und: dass es **überhaupt nicht**) sein könnte. Dieses Bewusstsein zu pflegen oder nicht zu pflegen ist, wie die Pragmatisten sagen würden, *ein Unterschied, der einen Unterschied macht*. Dieses Bewusstsein könnten wir – sozusagen als transzendente Apperzeption – ständig im Hinterkopf behalten, wenn wir uns für und gegen Theorien und für Handlungen entscheiden.

Damit ist, denke ich, zumindest in groben Zügen ein gangbarer „mittlerer Weg“ skizziert, der es erlauben könnte, der Skylla und Charybdis von radikalem Optimismus und radikalem Pessimismus zu entkommen. Bei einigen Medientheoretikern, auf die ich im Vortrag nicht näher eingegangen bin, finden sich entsprechende Ansätze:

... bei Walter **Benjamin**. Sein „Engel der Geschichte“ schaut nach vorn und nach hinten zugleich ...

... oder bei Vilém **Flusser**. Er vertritt eine Haltung, die man mit Nietzsche einen „Pessimismus der Stärke“ nennen könnte. Das Adjektiv „bodenlos“ wird bei ihm zur Situationsbeschreibung und zum ethischen Appell, Risiken einzugehen und Balance zu halten ...

... und schließlich bei Donna **Haraway**, bei der das kontingente und offene Zusammenspiel von Technik und Biologie, ihr neues Verständnis des Cyborg jedes unbedingte Entweder-Oder von vornherein unterläuft. Bei Haraway erfolgen die Grenzverwischungen zwischen Mensch, Tier und Maschine aus einer immensen Lust und einem immensen Mut zum Experiment.

Hingewiesen sei schließlich noch auf Karin **Harrasser** und ihr erwähntes Buch „Körper 2.0“. Mit ihrem Vorschlag, die menschliche Handlungsfähigkeit – inklusive den Umgang mit Medien – grundsätzlich als „teilsouverän“ zu begreifen und diese Teilsouveränität engagiert zu beanspruchen (sie also nicht primär als negative Einschränkung, sondern als positiven Handlungsraum zu werten), hat Harrasser ebenfalls eine solche Balance, einen solch mittleren Weg im Visier.

Kontakt: reinhard-margreiter@gmx.at