

Zwischen Goldenem Zeitalter und Apokalypse. Zur Dialektik medientheoretischer Körperdiskurse

Reinhard Margreiter

Abstract

Die rezente Diskussion über Bewertung und Zukunft des medientechnisch aufgerüsteten und veränderten menschlichen Körpers bewegt sich entlang einer Reihe begrifflicher Dichotomien, die teilweise aus der philosophischen Tradition geläufig sind. Es handelt sich um Begriffspaare wie Körper vs. Geist, Leib vs. Seele, Entfremdung vs. Authentizität, Determination vs. Freiheit oder Emergenz vs. Verschwinden – Begriffspaare, die man gern mit der Alternative von radikalem Optimismus und radikalem Pessimismus verbindet. Die Klassiker der modernen Medientheorie versprechen sich vom technisch-medialen Fortschritt meist sehr einseitig entweder das Paradies oder die Hölle auf Erden, ein neues Goldenes Zeitalter oder die Apokalypse. Zugespitze Dichotomien erweisen sich in der Regel allerdings als grobe Vereinfachungen und Überzeichnungen des Sachverhalts. Aus kritisch-phänomenologischer Perspektive sind sie zu hinterfragen. An die Stelle allzu prägnanter Schwarz-Weiß-Diagnosen sollte das Bemühen um eine differenzierte und ausgewogene Beurteilung treten.

Ich beschäftige mich in diesem Text mit einigen Klassikern der modernen Medientheorie. Es handelt sich um Autoren, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre relevanten medientheoretischen Arbeiten publiziert haben und in diesem Zeitraum entsprechend rezipiert wurden. Im Mediendiskurs der Gegenwart sind sie ein wenig in den Hintergrund getreten, mit ihren Themenstellungen und grundlegenden Thesen bleiben sie aber nach wie vor präsent – auch dort, wo sie nicht eigens zitiert werden. Die Rede ist von Marshall McLuhan und Jean Baudrillard, von Günther Anders und Theodor W. Adorno, von Derrick de Kerckhove und Neil Postman, von Vilém Flusser und Paul Virilio, von Friedrich Kittler und Donna Haraway (vgl. dazu Margreiter 2007; Mersch 2006; Laagay & Lauer 2004; Kloock & Spahr 1997; Haraway 1995, 2003).

Haraway nimmt in dieser Aufzählung eine Sonderstellung ein. Sie ist nicht nur die Jüngste in der Runde, sondern in der aktuellen Diskussion auch noch am meisten präsent. Sie steht, zeitlich und inhaltlich, gewissermaßen an der Schwelle zwischen medientheoretischer Klassik und dem aktuellen Mediendiskurs. Zum einen hat sie ein neues, entscheidendes Thema in den Blick genommen: Die Interaktion nicht nur zwischen Mensch und Maschine, sondern auch zwischen Mensch, Maschine und Tier. Tiere kamen in der klassischen Medientheorie so gut wie überhaupt nicht vor, systematisch und der Sache nach sind sie aber ein unübersehbarer Teil in jenem transhumanistischen Diskurs, den die moderne Medientheorie eröffnet hat. Zum anderen geht Haraway in ihren methodischen Überlegungen und Forderungen wesentlich weiter als die anderen, älteren Autoren, von denen keiner das Zusammenspiel von Organischem und Technischem so unkonventionell und vorurteilslos in den Blick genommen hat. Keiner hat ähnlich

konsequent auf alle teleologischen Denkmuster verzichtet und für eine vergleichbar offene Forschungsperspektive plädiert.

Auffallend ist bei den Klassikern der Medientheorie (Haraway eingeschlossen), dass sie – auf durchaus originelle Weise und im Kontext von Medialität – traditionelle Forschungsfragen behandeln, die dem Kanon der Philosophie entstammen: Fragen der Erkenntnistheorie, Ontologie, Anthropologie, der Kultur-, Sozial- und Geschichtsphilosophie, teilweise auch der Ethik. Dabei gilt der Rolle des menschlichen Leibes bzw. Körpers (ich verwende die beiden Ausdrücke hier und im Folgenden synonym) ein besonderes Augenmerk, da der Körper angesichts seiner sinnlichen Ausstattung einerseits selbst als Medium begreifbar ist, andererseits als Träger und Akteur technischer Medien fungiert und von diesen wiederum entsprechende Einflüsse und Formungen erfährt. Es stellen sich dabei folgende Fragen:

- 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 – vor allem: welche medialen – Umstände bestimmen jetzt und in Zukunft die Realität des Körpers?
- Und – determinieren uns diese Umstände zur Gänze oder verbleibt doch ein Freiraum, der es uns – als Subjekten oder Aktanten – erlaubt, Einfluss zu nehmen und die Szene mitzugestalten?

Ich gehe in drei Schritten vor und beginne erstens mit der Skizze einer allgemeinen Phänomenologie des Körpers, fahre zweitens fort mit einem ideengeschichtlichen Abriss und wende mich drittens einigen der oben angeführten medientheoretischen Klassiker zu. Fokussiert wird die Frage, wie diese Autoren den menschlichen Körper als Substrat der medientechnischen Welt interpretieren. Die Frage hat auch eine kulturkritische Dimension, die eigens erörtert werden soll. Kennzeichnend für die klassische Medientheorie ist nämlich – in ihrer Bewertung der historischen Medienentwicklung und deren Auswirkungen auf die menschliche Psyche und Kultur – eine dichotomische Lagerbildung. Man kann von einem schroffen Gegensatz zwischen radikalem Optimismus und radikalem Pessimismus sprechen. Zwar erfährt dieser Gegensatz derzeit keine so vehemente und lautstarke Diskussion wie noch vor einigen Jahrzehnten, doch ist er im heutigen Mediendiskurs, untergründig zumal, nach wie vor präsent.

Zwei Referenzen: Franz Schuh, Gautama Buddha

Ich stelle zwei Zitate an den Anfang. Sie sollen als Einstieg in die Thematik dienen. Das erste Zitat wurde einem Interview mit dem Wiener Kulturkritiker und Essayisten Franz Schuh, das

am 22. August 2014 in der Tageszeitung *Der Standard* erschienen ist, entnommen. Das zweite Zitat ist mehr als 2000 Jahre älter und stammt aus den Reden des Gautama Buddha.

Nach Schuh „entstehen auf der Grundlage der Trennung von Körper und Geist Fantasien über die Möglichkeit, diese Trennungen aufzuheben. Am primitivsten in der Wellnesspropaganda ...“ Ergänzend heißt es, „dass es den einen oder anderen Menschen gibt, der für Momente aus dieser Körper-Geist-Misere rauskommt, vor allem im Rausch ...“ (Schuh 2014). – Ich halte vier Punkte fest: Ausgangslage und Problem ist der Topos einer Trennung von Körper und Geist. Des Weiteren geht es um Phantasien, die die Trennung aufheben wollen. Offenbar besteht ein diesbezügliches Bedürfnis. Drittens handelt es sich kognitiv um eine „Misere“, aus der wir für Momente ausbrechen können, d.h. jedoch: nicht endgültig und für immer. Viertens werden Wellness und Rausch als derartige Momente genannt (was bei Schuh allerdings mit einem ironischen Unterton versehen ist).

Das zweite Zitat: Buddha, der Erhabene, listet eine Reihe von Fragen auf, auf die er – mit Absicht und guten Gründen – keine Antwort gibt. Es handle sich um unentscheidbare Fragen, die man weder mit Ja noch mit Nein beantworten könne, auch nicht mit Sowohl-als-Auch oder Weder-Noch (vgl. Shankar 2011). Je nach Überlieferungskanon (Pali, Sanskrit ...) gibt es eine Anzahl von 10, 14 oder 16 solcher Fragen, und eine davon – die in unserem Zusammenhang relevante – lautet: *Sind mein Selbst und mein Körper dasselbe oder sind sie nicht dasselbe?*

Wie gesagt, Buddha verweigert die Antwort. Der Rest also, scheint es, ist Schweigen, und wir könnten sagen: Das war's ... wenn nur das Schweigen selbst etwas Endgültiges wäre. Aber Schweigen ist immer nur eine Fortsetzung der Rede mit anderen Mitteln. Schweigen ist nie ganz und gar ohne Botschaft, sondern erweist sich stets als mit irgendeiner Bedeutung geladen – auch wenn diese (noch) nicht auf den Punkt gebracht wurde und – zumindest bis auf Weiteres – unbestimmt bleibt. Die Frage Buddhas erscheint also vorläufig als ein Rätsel. Doch selbst dann, wenn das Rätsel unlösbar sein sollte, ist keineswegs ausgemacht, es müsse sich um eine sinnlose, vermeidbare Frage handeln. Es bleibt immer noch die Möglichkeit, an sie heranzugehen, indem man sie dekonstruiert, also den Bedingungen und Motiven nachspürt, unter denen sie gestellt wurde.

Körperphantasien – die Spannung zwischen Körper und Phantasie. Eine phänomenologische Skizze

Was heißt also: Den Körper denken und vom Körper sprechen? Der Körper, der Leib scheint uns prima facie 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 *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 – der Körper ist unser Selbst.*

Dennoch beschleicht uns bei dieser Formulierung eine Unsicherheit. Zwar ist es naheliegend, das Denken über den Körper als eine Körperfunktion zu begreifen. Trotzdem geht das, 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 etwas Anderes ist als wir, aber kein schlechthin Anderes. Es ist die soziale, natürliche und technische (Um-)Welt, mit der wir tausendfältig verbunden sind. Ihr sind wir keineswegs isoliert entgegengesetzt. Vielmehr ist es die Interaktion mit ihr, das Gefüge dieser Interaktion, was unser Selbst ausmacht. Beim Selbst handelt es sich also um etwas Offenes, Fließendes, um einen Prozess. Die mittelalterliche Philosophie hat dafür eine eingängige Formel geprägt: Der Mensch sei ein „transcendens“, ein über sich Hinausgehendes. Das Modewort „Transhumanismus“ ist also, so gesehen, möglicherweise ein Pleonasmus und drückt lediglich aus, was in der *conditio humana* ohnehin schon mitgegeben ist.

Können wir sagen, das Selbst sei mit dem Körper identisch? Oder handelt es sich doch um zwei verschiedene Dinge? Wir sehen uns auf das Buddha-Zitat zurückgeworfen. Übrigens bemerkt auch Karin Harrasser in ihrem Buch *Körper 2.0*, „dass unsere Körper immer nur teilweise unsere sind“ (Harrasser 2013, S. 111). Worin also bestehen die Motive, ein Konzept wie das des Körpers anzunehmen, aber auch Konzepte wie Seele, Geist oder Selbst? Und welche Rolle spielt dabei die Phantasie?

Beginnen wir damit, die verwendeten sprachlichen Ausdrücke zu prüfen. Das Wort „Körperphantasie“ ist ein Kompositum und drückt eine (wie immer geartete) Beziehung aus. Es bezeichnet ein interaktives Spannungsfeld. Deutsch als flektierende Sprache ermöglicht es, das Kompositum als ein Kippbild anzusehen. Körper, das sog. Bestimmungswort, lässt sich sowohl als *genitivus obiectivus* lesen wie als *genitivus subiectivus*. Dadurch eröffnen sich zwei unterschiedliche 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 mythisch-religiöse Bild, dem zufolge Gott oder Götter den menschlichen Körper geschaffen und ihm eine Seele eingehaucht haben.

Version 2: Die Phantasie geht vom Körper aus. Der Körper ist nunmehr das Subjekt, die Phantasie ein Attribut, ein Teil des Körpers. Die Phantasie erscheint als körperliche Funktion, so dass via Phantasie der Körper auf sich selbst 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 verfügt also über einen gewissen Freiraum. Dieser zeigt sich in den unterschiedlichen Körperkonzepten, die wir kennen und mit denen wir zu tun haben. Allerdings ist ihre Zahl nicht unbegrenzt und die Freiheit, sie zu erfinden, nicht bodenlos. Es gibt da nämlich eine Korrekturinstanz.

Diese Instanz ist die Realität selbst, die unmittelbar zwar nicht greifbar ist, die aber dennoch eine Selektion der Phantasie-Konzeptionen vornimmt. Konzeptionen, die lebensbedeutsam sind und faktisch in der Kultur eine Rolle spielen, können nicht vollkommen beliebig sein. Der Probestein ist das Leben, die Praxis. Zwar mag die Realität als solche dem Zugriff des Denkens ständig entgleiten, doch indirekt, durch die Hintertür, meldet sich diese Realität immer wieder zurück – dadurch, dass sie bestimmte Phantasien widerlegt bzw. leerlaufen lässt.

Das Phänomen Körper ist also, anders als es zuerst den Anschein hatte, nichts einfach Gegebenes. Der Körper ist aber auch nicht nichts. Es hat durchaus Sinn, von ihm zu sprechen, denn schließlich zeigt er das an, was wir sind, unser Selbst. Doch ist der Körper nichts Eindeutiges – vielmehr ein Substrat, das offen ist für unterschiedliche Konstruktionen. Zu dieser Offenheit gehört, dass er sich ohne Komplementär- oder Erweiterungsbegriffe nicht denken lässt. Der Körper ist ein relationaler Sachverhalt, ein Prozess, ein Über-sich-hinaus.

Es gibt demnach einige Besonderheiten, die dem Phänomen Körper wesentlich sind und ihn von anderen Phänomenen unterscheiden. Nichts ist uns in der Erfahrung so nahe und unmittelbar wie der Körper. Und doch erweist sich seine Unmittelbarkeit sehr schnell als eine gebrochene, da seine Wahrnehmung bereits Teil einer Konstruktion ist und Konstruktionen austauschbar sind.

Somit handelt es sich beim Körper einerseits um das allerverlässlichste Erfahrungsmoment, zum anderen aber auch um etwas grundsätzlich Instabiles. Wir sind, mit Rilke zu reden, *nicht sehr verlässlich zu Haus in der gedeuteten Welt* – auch nicht 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 Änderung der Konstruktion.

Man könnte das Stück Phänomenologie, das ich hier versucht habe, nun ergänzen und weiterführen mit einem Stück sogenannter 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, immer schon technisch-medial vermittelt und entsprechend zu analysieren ist (vgl. Deleuze 2007). Ich werde auf diesen Gesichtspunkt später zurückkommen.

Überlegen wir in einem nächsten Schritt, welche relevanten Körperphantasien bis dato geschichtlich bedeutsam waren und gegenwärtig – wengleich in unterschiedlicher Intensität – noch immer bedeutsam sind.

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

In welchen historischen und kulturellen Gestalten begegnet uns 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 und Austauschbarkeit Medialität nennen – oder, mit Ernst Cassirer, symbolische Form (vgl. Cassirer 2010). Derartige Medien oder symbolische Formen sind: die Sprache, die Wissenschaften, die Kunst, die Technik, aber auch Mythos und Religion. All diese Medien – man könnte mit Harrasser ebenso gut sagen: all diese Milieus (Harrasser 2013, S. 71) – konstituieren die Momente mit, die im Körperbegriff konnotativ mitschwingen.

Ein Beispiel: Wenn wir vor der Leiche eines Menschen stehen, der uns etwas bedeutet hat, und Pietät empfinden, Achtung, Schauer, Irritation ..., wenn wir das Ende dieses Menschen innerlich nicht völlig akzeptieren und uns eine Weiterexistenz, in welcher Form auch immer, zumindest wünschen ..., wenn es uns ein Anliegen ist, den Toten rituell am Friedhof zu begraben und nicht bloß auf der Müllkippe zu entsorgen – dann bewegen wir uns exemplarisch in einem religiösen bzw. magisch-mythischen Medium.

Religion und Mythos sind heute keineswegs, wie Sigmund Freud noch hoffnungsfroh prognostizierte (vgl. Freud 1974), eine beendete Illusion. Auch der areligiöse Mensch wird in seinem Leben noch immer von religiösen Motiven bestimmt, auch dort, wo er sich dessen nicht bewusst ist. Im religiösen Medium spielt der Körper eine ganz bestimmte Rolle. Man setzt ihn da zumeist dem Geist oder der Seele entgegen und erklärt ihn für zweitrangig. Trotzdem gesteht man ihm zu, er sei (als Träger und Repräsentant) mit Geist oder Seele verbunden. Vor diesem Hintergrund wird ihm Würde zugesprochen. Der Körper hat Teil an der Aura des *Heiligen*, die für den religiösen Menschen den eigentlichen, wertvollen Teil der Realität ausmacht. Deshalb wird der Körper – teilweise zumindest – tabuisiert, er wird vor der profanen Gleichgültigkeit und dem profanen Zugriff geschützt. Das gilt in erster Linie für den toten (der als nicht-mehrlebendig in besonderer Weise irritiert), teilweise aber auch für den lebenden Körper.

Das Phänomen des Heiligen hat der Religionsphilosoph Rudolf Otto definiert als *mysterium tremendum et fascinosum* – d.h. als etwas Geheimnisvolles, das zwei spannungsgeladene Affekte provoziert (vgl. Otto 1917): Angst (tremens) und Entzücken (fascinans). Die Ehrfurcht, Pietät und Tabuisierung, die wir dem (toten) Körper entgegen bringen, wird somit vom Phänomen des Heiligen her verständlich, das typisch ist für das religiöse Medium. Doch wird im religiösen Medium das Heilige nicht nur als das Unverfügbare, Mächtige und Übermächtige erlebt, das den religiösen Menschen erstaunen und erschrecken lässt. Es wird durch eine produktive mythische Phantasie auch mit hyperrealen Attributen ausgestattet. Der religiöse Mensch genießt in gewisser Weise seine Abhängigkeit vom Heiligen (denn beim Menschen handelt es sich, wie Nietzsche sagt, um „ein verehrendes Tier“), doch versucht er dieser Abhängigkeit teilweise auch gegenzusteuern. Hier nun schlägt die Stunde der magischen Praktiken.

Magie (Zauberei) ist Ausdruck des Willens, auf die Wirklichkeit gestaltenden Einfluss zu nehmen, und zwar durch bestimmte, methodisch genau geregelte Handlungen, die freilich – im Gegensatz zu empirischer, angewandter Wissenschaft – auf der Grundlage phantastischer Spekulation beruhen (vgl. Eliade 1992). Wenn Magie und Religion, Magie und Mythos eine Synthese eingehen, hat das Konsequenzen für die Körperkonstruktion. Eine besondere Ausformung magisch-religiöser Körperkonstruktion finden wir in einer bestimmten mythologischen Figur, die – in einem metabolischen Gewaltstreich – gleichzeitig als Gott und Mensch konzipiert wird: im *Corpus Christi*, dem „Leib des Herrn“. Von *Corpus Christi* leitet sich der Ausdruck *Hokuspokus* ab – die (ein wenig abwertende) Umschreibung für Zauberei. Wir haben die Verballhornung einer rituellen Formel vor uns, die der Priester in der christlichen Messe – genauer: bei der Wandlung – spricht: *Hoc est corpus Christi* („Das ist der Leib Christi“). Des Latein unkundige Messteilnehmer verstanden: *Hokuspokus*.

Der Leib Christi ist eines der augenfälligsten Beispiele mythisch-magischer Körperphantasie. Dieser Leib wird in der Passion gefoltert und getötet. Er steht aber wieder auf als ein verkörperter, pneumatischer Leib. Phantomhaft erscheint er nach seinem Tod den Jüngerinnen und Jüngern und fährt auf in den Himmel. Am Jüngsten Tag 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 verwandelt – Metamorphosen sind, denken wir an Ovid, eine besonders beliebte mythische Denkfigur – und überdies auch noch gegessen. Das Verspeisen der Hostie ist – abgesehen von dem kannibalistischen Hintergrund, der sich motivgeschichtlich noch deutlich erkennen lässt – die magische Methode einer substanziellen Vereinigung, und damit: einer Überschreitung des Individuellen. Indem Brot und Wein mit Fleisch und Blut austauschbar sind, werden Form und Materialität des Körpers relativiert und in eine besondere Sphäre des Geheimnisvollen transponiert.

Das Exempel des *Corpus Christi* drückt in überprägnanter Weise aus, was der Körper in einem religiösen Kontext darstellen und bedeuten kann. Es handelt sich um eine Einstellung, die den Leib – und damit den Menschen insgesamt – als etwas Heiliges oder zumindest am Heiligen Teilhabendes ansieht, als etwas, das der Achtung und Rücksicht würdig sei. Diese Einstellung ist Gegenpol, Widerpart und Hemmschuh gegenüber jener modernen Biopolitik, die den Menschen in erster Linie als technisches und ökonomisches Verfügungsmaterial betrachtet, ihn letztlich für rechtlos erklärt und als „nacktes Leben“ behandelt (vgl. Agamben 2002).

Der Körper als naturwissenschaftliches Objekt

Den Körper nicht als mythischen, sondern als Gegenstand wissenschaftlicher Rationalität sowie als Objekt praktischen Nutzens zu betrachten, erscheint in vielerlei Hinsicht als sinnvoll – auch wenn ihre biopolitische Inanspruchnahme eine solche Rationalität als Schatten begleitet. Einzig in naturwissenschaftlicher Sicht wird der Körper so konstruiert, dass man seinen funktionalen Aufbau versteht – und damit auch: ihn wirksam schützen und verbessern kann.

Diese Art des Blicks auf den Körper ist in der gegenwärtigen Kultur dominant. Sie ist allerdings auch den archaischen Kulturen nicht fremd, denn diese sind – wie Bronislaw Malinowski

überzeugend dargelegt hat (vgl. Malinowski 1973) – zwar von magisch-mythischen Denkweisen durchdrungen, aber keineswegs zur Gänze. Eine nüchterne, sachliche Einstellung wird nicht ausschließlich durch eine von den Wissenschaften bereits völlig dominierte Kultur ermöglicht. Diesen Sachverhalt 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 so auch dem menschlichen Organismus per analogiam auf die Schliche zu kommen.

Vivisektionen auch an der Tiergattung Mensch zu erproben, war lange Zeit und ist auch heute noch offiziell ein Tabu – doch eben nur offiziell. Die KZ-Ärzte des Dritten Reiches mit ihren brutalen Humanexperimenten stellen nur den fetten schwarzen (oder, wenn Sie wollen, braunen) Tupfen dar auf dem „i“ einer sowohl prä- wie postnazistischen medizinischen Praxis (Stichworte für die Gegenwart: Transplantationen und Organhandel). Strukturell gibt es seit je eine enge Verflechtung zwischen sachlicher, objektivierender Einstellung und ethisch problematischen Konsequenzen.

Die nüchtern objektivierende Einstellung ist also keine Erfindung der Neuzeit. Diese aber entwickelt – mit dem Aufstieg der warenproduzierenden Gesellschaft – eine dazu passende Ideologie. René Descartes erklärt im 17. Jahrhundert das Tier bzw. den organischen Körper zur *Maschine* (vgl. Descartes 1996) und, 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 (aristotelisch) 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. Diese entsteht erst später – im Zuge fortlaufender Bemühungen, das Selbst komplexer, differenzierter und genauer zu erfassen – und findet ihre konsequenteste Ausprägung in der kartesischen Philosophie: in der strikten 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 diesen ein. Wenn also der Körper bei Descartes eine Maschine sein soll, dann ist – in heutiger Terminologie – die klassische Maschine gemeint, d.h. die mechanische und (in der Diktion von Niklas Luhmann) – allopoietische, d.h. von außen bestimmte Maschine. Der Mensch wird – freilich nicht im Sinne Kants – zum Bürger zweier Welten: sowohl einer mechanischen Körperwelt (*res extensa*) wie einer kategorial ganz anderen Welt von Vernunft und Denken (*res cogitans*).

Der artifizielle Charakter dieser Konstruktion ist evident – und auch die theoretischen Schwierigkeiten, die sie beinhaltet. Auf die Frage, wie denn genau das Denken auf den Körper Ein-

fluss nehme, gibt Descartes keine bündige Antwort. Der Geist, vom Körper abgespalten, wird im postkartesischen Denken heimatlos – spätestens dann, wenn auf alle (bei Descartes noch vorhandenen) Reste theologischen Denkens verzichtet wird. Das Leben als Maschine wird zum Paradigma des neuzeitlichen Natur- und Körperverständnisses. Es bestimmt den naturwissenschaftlichen, vor allem den medizinischen Blick auf den Körper. Doch dieser Blick 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 bzw. autopoietischen, d.h. sich selbst organisierenden, intelligenten und lernfähigen Maschine. Diese Neufassung löst aber weder das kartesische Problem des Dualismus von Körper und Geist, noch löst es das postkartesische Problem vom Verschwinden des Geistes. Das Beziehungsproblem wird vielmehr nur auf eine andere Ebene verschoben, es wird hineinverlegt in die (Konstruktion der) Maschine selbst.

Zusätzlich ist anzumerken: Die autopoietische Maschine existiert heute erst ansatzweise, also (noch) nicht in einem vollen und ausgereiften Sinn. Ihr Status oszilliert zwischen Realität und Utopie. Die Frage ist: Was passiert, wenn wir – durch fortschreitende technische Implementierung – unser Selbst (nämlich die Gesamtheit dessen, was wir sind) als Maschine betrachten? Ist da 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 „wirkliche Leben“?

Der Körper als Technik-Basis und mediale Schaltfläche. Von der Technikphilosophie zur Medientheorie

Die moderne Medientheorie ab etwa 1960 knüpft an eine Disziplin an, die vor ca. 150 Jahren 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 von Ernst Kapp, das 1877 erscheint: *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (Kapp 1978). Darin formuliert der Autor die sog. Organprojektionsthese und argumentiert wie folgt: Unsere körperlichen Organe seien Funktionen, mit denen wir uns in der Welt orientieren und behaupten, uns und die Umwelt planmäßig verändern und nützliche Konstrukte erzeugen. Die Technik übernehme und verstärke diese natürlichen Funktionen, erweitere sie und führe sie fort. Technik sei demnach die künstliche Verlängerung und Fortsetzung der leiblichen Organe. Mit ihr projizieren wir unsere biologische Ausstattung auf Nicht-Organisches und steigern unsere natürlichen Fähigkeiten. Und teilweise ersetzen wir sie sogar.

Wolfgang Schirmacher hat (in den 1980-er Jahren) 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 teils bewusst, teils unbewusst einsetze. Technik sei nicht etwas uns Fremdes, man dürfe sie dem Organischen nicht dichotomisch entgegensetzen. Die Welt der Technik sei gleichbedeutend mit der humanen Welt – ein großartiges und vielfältiges Experimentierfeld von ständigem Gelingen und Misslingen. Unsere humane Daseinsweise als Techniker beginne schon beim Atmen – als Basistechnik des Lebens (vgl. Schirmacher 1989

und 2002). Im Hintergrund dieser Aussagen steht – ideengeschichtlich – Kapps These von der Organprojektion. Schon im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann man von einer breiten und nachhaltigen Kapp-Rezeption sprechen – wobei der Autor und sein Buch schnell wieder in Vergessenheit gerieten. Untergründig blieb jedoch der Einfluss enorm.

Freud bezeichnet in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930 erschienen, den Menschen als einen Prothesengott. Auch Henri Bergson – der Modedenker der Lebensphilosophie vor und nach 1900 – verwendet den Technikbegriff, freilich ohne die Quelle zu nennen, im Sinne Kapps. Besonders gut 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 genau genommen auf Herder im 18. Jahrhundert zurückgeht, ja eigentlich schon auf die Antike (Anaxagoras). Gemäß dieser These ist der Mensch gezwungen, seine – im Vergleich zu den (anderen) Tieren – mangelhafte biologische Ausstattung mittels Technik zu kompensieren (vgl. Gehlen 1940).

Die prägnanteste – aber auch selbständigste und differenzierteste – Aufnahme findet die Organprojektionsthese schließlich bei Marshall McLuhan, der mit den beiden Büchern *The Gutenberg Galaxy* und *Understanding Media* in den 1960-er Jahren als der Begründer der modernen Medientheorie gilt. McLuhan zitiert weder Kapp noch vertritt er, wie Gehlen, die Mängelwesentheorie. Aber er definiert Medien ausdrücklich als „extensions of man“, als Verlängerungen der Sinnesorgane. Unsere organischen Sinne seien technische Werkzeuge, die in der vom Körper ausgelagerten (Medien-)Technik ihre Fortsetzung finden.

Bei McLuhan erfolgt eine Gleichsetzung der Begriffe Medium und Technik. Was den Menschen und die gesamte menschliche Kultur ausmache, sei Medialität: der Umgang mit, die Angewiesenheit auf, die Formung durch Medien (vgl. McLuhan 1964). Der Medienbegriff inkludiert Informations- und Kommunikationsmedien, aber auch Werkzeuge und Maschinen, Straßen und Häuser, Kleidung, Wohnung und vieles mehr. So sei z.B. der Hammer 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. All diese Medien bzw. Techniken, behauptet McLuhan, seien Vermittlungen zwischen Mensch und Welt. Diese Vermittlungen bedeuten Formung und Gestaltung, sind Weichenstellungen für Denken und Handeln. Es geht vor allem, aber nicht nur, um Informations- und Kommunikationsmedien – wie Mündlichkeit, Schrift, Buchdruck, die neuen Medien des 19. Jahrhunderts (Rotationspresse, Fotografie, Grammofon, Schreibmaschine, Telefon, Funk und Film) und die später, im 20. Jahrhundert, folgenden. Was der Mensch insgesamt sei – was er denke und fühle, wie er sich insgesamt verhalte –, stehe in Abhängigkeit zur jeweiligen Medienkonstellation. Deshalb spricht McLuhan typologisch vom oralen Menschen und von der oralen Kultur, vom typographischen Menschen und von der typographischen Kultur etc.

Es ist offenkundig, dass es sich bei McLuhans Medientheorie nicht um eine enge Bereichstheorie handelt, sondern um eine umfassende Kultur- und Geschichtstheorie, zudem um eine be-

stimmte Erkenntnistheorie und Anthropologie, also folglich um eine Art Gesamtphilosophie, auch wenn McLuhan das Etikett „Philosophie“ nicht beansprucht. Er steht dem klassischen Theoriebegriff, der klare und deutliche Begriffe und deren logisch-systematische Verknüpfung fordert, reserviert, ja ablehnend gegenüber. Philosophie, Theorie, klassische Wissenschaft – das sind für ihn Reflexe literaler und typografischer Kultur, keine kulturellen Erfordernisse schlechthin. Die Neuen Medien verlangen, behauptet er, ganz andersartige Denkmethode.

Das fluktuierende, oszillierende, experimentelle und unabgeschlossene Wahrnehmen, das die Neuen Medien auszeichnet, zwingt auch die Wissenschaft zu neuen, adäquaten Methoden. Gegenüber der sog. linearen Methode, die für die Buchdruckkultur kennzeichnend gewesen sei, empfiehlt McLuhan erstens die „Methode des schwebenden Urteils“ (Motto: alles ist vorläufig) und zweitens die sog. „Mosaikmethode“ (d. i. eine Methode der kontingenten Assoziation). Es lassen sich deutliche Ähnlichkeiten zum Poststrukturalismus feststellen – etwa zur „Rhizom“-Metapher bei Deleuze-Guattari oder zum „Spiel der Signifikanten“ bei Derrida.

Aber zurück zu McLuhans Medienbegriff der „extensions of man“. Im Mittelpunkt seiner Quasi-Philosophie steht der menschliche Körper – und zwar der individuelle wie der kollektive, der Einzel- wie der Sozialkörper (beide werden analog gedacht). Vom Körper würden die medialen Prozesse ausgehen und auf ihn würden sie rückbezogen – wobei McLuhan Körper und Medialität einbettet in eine medienbestimmte Verlaufsgeschichte der menschlichen Kultur. Es handelt sich um eine spekulative, harmonistische Geschichtsphilosophie, die Ähnlichkeiten aufweist mit älteren geschichtsphilosophischen Entwürfen, etwa denen von Hegel und Marx. Wobei nicht mehr der Weltgeist oder die Produktionsverhältnisse als roter Faden der Argumentation dienen. Es geht vielmehr um eine in sich stimmige historische Abfolge von Medien, genauer: von Leitmedien und durch sie dominierte Medienkonstellationen.

Bevor ich auf das Thema des Körpers in McLuhans Theorie näher eingehe, soll aber noch ein Seitenblick auf andere Klassiker der Medientheorie erfolgen.

Zwei Lager in der Medientheorie – Optimisten und Pessimisten

Alle eingangs genannten Klassiker der modernen Medientheorie entwerfen eine strukturell ähnliche Konzeption wie McLuhan: eine breit gefächerte Quasi-Philosophie mit erkenntnistheoretischen, anthropologischen, kultur- und geschichtstheoretischen Komponenten. Auch wenn sie mit unterschiedlichen Medienbegriffen arbeiten, orientieren sie sich am Leitfaden einer die Geschichte insgesamt bestimmenden Medienentwicklung. Viele kritisieren – unter Hinweis auf die Eigenart der Neuen Medien – die überkommenen Methoden in Wissenschaften und Philosophie (insbesondere den traditionellen Wahrheits- und Systemanspruch) und schlagen neue, alternative Methoden vor.

Die Klassiker der Medientheorie verstehen den Menschen grundsätzlich als *ens mediale*. Sie vertreten eine medienbezogene Erkenntnistheorie und betrachten Realität nicht als etwas Objektiv-Eigenständiges, sondern als nicht auflösbare „Medienwirklichkeit“ (vgl. Bolz & Rümelin 1998) – d. h. ohne Medien gebe es überhaupt kein Wissen und Erkennen und es gebe keine

davon trennbare, ohne sie denkbare Realität. Sie behaupten, bestimmte Medien würden immer auch ein bestimmtes Wahrnehmen und Denken generieren – oder es wenigstens suggestiv nahelegen. Es ist dann die Rede von einem Medien-Apriori.

Die Klassiker nehmen auch stets – in unterschiedlicher Weise – Bezug auf den menschlichen Körper. Sie thematisieren die zunehmende Implementierung von Medientechniken in den organischen Körper, reflektieren die wachsende wechselseitige Durchdringung von Technik und Leben und stellen die Frage, ob Organisches und Technisches überhaupt zu trennen sei. Besonders kontrovers diskutieren sie darüber, ob der technisch-mediale Fortschritt insgesamt zu Gunsten oder zu Lasten der körperlichen Gesundheit und Effizienz vonstatten geht.

Die Medientheoretiker zerfallen dabei in zwei kontroversielle Lager: Optimisten und Pessimisten. Es ist bemerkenswert, mit welchem Nachdruck, mit welcher Radikalität und Ausschließlichkeit die jeweilige Position behauptet wird. Vermittelnde und ausgleichende Positionen finden sich nur selten, z.B. bei Flusser, und – pointierter noch – bei Haraway. Flusser ruft dazu auf, dass wir uns vorbehaltlos auf die neue Medienwelt einlassen und uns als fröhliche Mitspieler in der Kultur verstehen, die insgesamt zu einer großen digitalen Veranstaltung geworden sei. Dennoch hält Flusser das Bewusstsein aufrecht, dass der Raum artistischer Freiheit, der durch die Digitalität eröffnet wurde, auch gefährliche Möglichkeiten bereithält. Eine „bodenlos“ gewordene Welt sei eine Welt von Chance und Risiko gleichermaßen (vgl. Flusser 1992). Dennoch dominieren sowohl bei Flusser wie bei Haraway die optimistischen Theorieelemente.

Im Folgenden führe ich Beispiele für radikale Optimisten und Pessimisten an. Im Anschluss daran stellen sich folgende Fragen: Welche Gründe sind für diese Lagerbildung verantwortlich? Ist sie sachlich gerechtfertigt? Beinhaltet eine Überzeichnung von Sachverhalten gegebenenfalls auch methodische Vorteile? Und: Kann die Dialektik von radikalem Optimismus und Pessimismus aufgelöst bzw. durch einen „mittleren Weg“ ersetzt werden – einen Weg, der divergierende Argumente ausgleichend berücksichtigt?

Optimisten – McLuhan, Schirmacher, Bolz

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“ (Platon 1991), in dem der ägyptische Gott und Kulturheros Theut oder Thot – 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 zu oberflächlichem und sogar schädlichem Wissen. Sie untergrabe Aufmerksamkeit und Konzentration und schwäche das Gedächtnis. Mit dieser Replik des Thamus ist der „Phaidros“ nicht nur der erste große medienphilosophische Text in der Geschichte des Denkens, sondern auch das erste große Dokument des Medienpessimismus.

Bleiben wir aber vorerst beim Optimismus. McLuhan kann als der Optimist par excellence gelten. Er verspricht ein Goldenes Zeitalter. Sein Stichwort: „global village“ (vgl. McLuhan & Powers 1995). Die „elektrischen“ Medien – die elektronischen Übertragungsmedien – schaffen, betont er, die Möglichkeit, ohne Zeitverlust und räumliche Hemmnisse weltweit zu kommunizieren. Dadurch verwandle sich die Welt in ein einziges, großes, überschaubares Dorf, in dem jeder jeden kennenlernen und mit ihm Umgang pflegen könne. Die moderne urbane Anonymität und Isolation des Einzelnen werde auf diese Weise überwunden, und das schaffe weltweit die Voraussetzung für eine freie und demokratische Gesellschaft. Hinter dieser Einschätzung steht die Überzeugung der Aufklärer des 18. Jahrhunderts, Freiheit und Wissen würden automatisch zur Lösung aller Menschheitsprobleme führen.

McLuhan hat seine Medientheorie um 1960 formuliert, also noch vor der digitalen Wende. Er beschreibt die (damals noch analoge) Welt der Medien jedoch so, dass die Beschreibung auch – und sogar: besser noch – auf die darauf folgende 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 seinen Grundannahmen festzuhalten und sich sogar als den großen Theoretiker des Computerzeitalters feiern zu lassen.

Worauf ich jetzt hinaus will, ist jedoch, zu zeigen, wie der menschliche Körper in McLuhans optimistischer Kultur- und Geschichtstheorie im Mittelpunkt steht. Die Medien definiert er als „extensions of man“: als Verstärkung oder Ersatz eines Organs. Diese 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 (und zwar den individuellen wie den sozialen, kulturellen) zunehmend funktionstüchtiger werden lässt. Es ist für McLuhan keine Frage, dass die Entwicklung zuletzt und unterm Strich positiv zu bewerten sei, dass der Mensch – mit Helmuth Plessner zu reden (vgl. Plessner 1975) – ein von Natur aus künstliches Wesen sei und eine normative Entgegensetzung von Körper und Medien, von Natur und Technik keinerlei Sinn ergebe. Der Körper sei von vornherein und gewissermaßen naturhaft auf Technik angelegt und die Grenzen zwischen natürlichen und artifiziellen Medien seien fließend.

Dennoch gibt es in McLuhans Konzeption auch das Moment der Störung, der Dysfunktionalität im Sinn einer psychischen und kulturellen Schiefelage – freilich nur als vorübergehendes und letztlich sogar produktives Moment. Bis hin zu den elektrischen Medien, behauptet 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. Jede derartige Innovation bringe in die Gesamtverfassung des Körpers ein Ungleichgewicht. Die Harmonie der Sinne, ihr problemloses 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 plötz-

lich mit dem Wagen fahre, der meinen Fuß ersetzt, fühlt sich der Fuß – nunmehr funktionslos geworden – amputiert.

Jede einzelmediale Neuerung störe also die Homöostase, das Fließgleichgewicht im Körper. Das ändere sich erst, so McLuhan, mit den elektrischen Medien. Denn diese würden nicht mehr, wie die alten Medien, einzelne Sinne und Organe verlängern, sondern das Zentralnervensystem – und damit die Gesamtheit des Organismus. Die elektrischen Medien stellen, behauptet er, das verlorene Gleichgewicht der Körperfunktionen wieder her. Oder besser: Sie restituieren es auf einer höheren, technisch elaborierten Ebene, indem sie die Isolation der Sinne aufheben und die Dominanz eines einzigen Sinns – der Visualität – beenden.

Global village und Re-Harmonisierung des Körpers sind die beiden großen Optimismuselemente in McLuhans Theorie. Offenkundig ist diese Theorie erstens sehr spekulativ und zweitens sehr teleologisch, d.h. sie enthält das Ziel eines optimalen Endzustandes. Die Medien- und Kulturentwicklung gehe aus von einem quasi natürlichen Anfangszustand. In diesem seien der Körper und – dazu analog – die kulturellen und sozialen Verhältnisse im Gleichgewicht. Das gelte für die orale Stammesgesellschaft und weitgehend auch noch für die Manuskriptgesellschaft. Die weiteren Stationen der Medienentwicklung – vom Buchdruck aufwärts – seien Stufen zwar des materiellen Fortschritts, aber auch der Entfremdung. Erst die (medientechnische) Endstufe führe zurück in einen nicht-entfremdeten Zustand der Authentizität und des Gleichgewichts und stelle die ursprüngliche Harmonie wieder her.

Frappant ist die Ähnlichkeit dieser Konzeption mit den älteren spekulativen Geschichtstheorien eines Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Hegel oder Marx. In diesen Theorien geht es um eine Einheit der Weltgeschichte, eine sie bestimmende Tiefenstruktur. Es geht um unterscheidbare Stufen der Entwicklung und um ein Telos der Gesamtentwicklung. Es geht um eine Harmonie, die gestört und wiederhergestellt wird. Die Störung aber, wird behauptet, sei notwendig, um die Restitution des Ursprünglichen auf höherer Ebene zu ermöglichen. – McLuhan wiederholt eben diese Denkfigur, die in der christlichen Heilsgeschichte ihr Vorbild hat: die große mythische Erzählung von Paradies, Sündenfall und Erlösung. McLuhans Heilserwartung, seine Soteriologie, hat auch einen biografischen Hintergrund: Er war in persönlichen Dingen ein gläubiger, dezidiert religiöser Mensch.

Seine extrem optimistische Haltung findet unter den anderen Medientheoretikern kaum vollständige Nachahmer. Unter den optimistischen Medientheoretikern *avant la lettre* sind Bertolt Brecht und Walter Benjamin zu nennen. Als radikale Optimisten nach McLuhan haben sich vor allem Wolfgang Schirmacher und Norbert Bolz hervorgetan. Was Flusser und Haraway betrifft, so ist deren Medienoptimismus ein vergleichsweise verhaltener und unaufdringlicher. Man kann sie zwar durchaus als Optimisten bezeichnen, doch sind sie eher jenem „mittleren Weg“ zuzuordnen, über den ganz zum Schluss noch die Rede sein wird.

Pessimisten – Anders, Baudrillard, Kittler, Virilio

Die modernen Medientheoretiker stehen in enger Nachfolge und Nachbarschaft zu einer älteren Disziplin: der Kulturkritik. Diese ist vorwiegend – man denke an Jacob Burckhardt oder Oswald Spengler – pessimistisch. Ihr Tenor lautet: 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 (vgl. Anders 1956/1980). Er ist – von Adorno abgesehen – der erste Philosoph, der sich mit dem Medium Fernsehen erkenntnis- und kulturkritisch auseinandersetzt. Ich führe einige der plakativen Begriffe an, mit denen er in den 1950-er Jahren die Situation beschreibt, in die uns das Medium Fernsehen gebracht habe. Dem Menschen, das ist seine Grundthese, laufe die technische Entwicklung davon. Er sei außerstande, ihr zu folgen und ihr sowohl in seiner körperlichen wie in seiner sozialen Praxis zu entsprechen. Daraus resultiert für Anders die „promethische Scham“: die Scham des Menschen, nicht Herr dessen zu sein, was er selbst geschaffen hat und was für ihn zu einem labyrinthischen, bedrückenden Gefängnis geworden ist.

Die technisch-mediale Umwelt habe sich in einen „großen Apparat“ verwandelt (ein Ausdruck, der an Heideggers „Gestell“ erinnert), dem wir zur Gänze ausgeliefert seien. Spontaneität und Freiheit würden dadurch erstickt. Das Fernsehen verdecke den Zugang zur natürlichen Realität – und damit zur Erfahrung. Es gaukle irrealer Bilder vor (Stichwort: *Phantom*). Was wahrgenommen wird, sei „ontologisch zweideutig“. Außerdem gebe uns das Fernsehen – Stichwort: *Matrize* – die täglichen Verhaltensweisen vor. Wir benehmen uns stereotyp, TV-konform, matrizenhaft. Und die körperlichen Funktionen würden radikal eingeschränkt. Der Fernsehkonsument sei zum „Masseneremiten“ geworden – jeder sitze für sich allein, abgeschottet von der sozialen Welt und von der natürlichen Außenwelt, in den eigenen vier Wänden vor dem Bildschirm. Der Körper werde stillgelegt, bewegungslos, die Sinne würden verkümmern.

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

Andere Pessimisten sind Jean Baudrillard und Friedrich Kittler. Für sie ist die Verschaltung des menschlichen Körpers mit außermenschlicher Technik eine Gegebenheit, ein Ausgangspunkt. Doch wird auch von ihnen die Entwicklung als katastrophischer Prozess beschrieben, als Weg in die Apokalypse, als Exodus aus einer ehemals humanen und verständlichen Welt in einen Zustand der Orientierungslosigkeit, in dem angeblich alle Momente von 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 bedauern die angebliche Unmöglichkeit, Widerstand zu leisten. Baudrillard nennt diesen be-

drückenden Zustand *Fatalität* (vgl. Baudrillard 1985). Das Ende der Geschichte wird ausgerufen. Der Mensch als Subjekt sei tot. Er sei nur noch eine Schnittstelle im Medienverbund.

Soweit 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 einem weiteren pessimistischen Medientheoretiker – 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 und effizienter zu transportieren. Transportmittel sind 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 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 diese 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, das zuletzt der Soziologe Hartmut Rosa wieder aufgegriffen hat (vgl. Rosa 2005). 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 (Eisenbahn, Dampfschiff, Auto und Flugzeug), 2. die Revolution der elektromagnetischen Übertragungsmedien im 20. Jahrhundert und 3. die derzeitige Revolution der Transplantationstechnik.

Die Gegenwart des digitalen Zeitalters bezeichnet Virilio als „rasenden Stillstand“ (vgl. Virilio 1992). Diese paradoxe Formulierung meint Folgendes: Transport heißt, etwas von A nach B zu bringen. Dies erfordert ein bestimmtes Quantum an Zeit, das durch Beschleunigung verringert werden kann. Es handelt sich dabei um relative Geschwindigkeit. Absolute Geschwindigkeit wird hingegen erreicht, wenn das Zeitmaß auf null sinkt, wenn Echtzeit gegeben ist, wenn man also zu Beginn der Bewegung schon am Ziel angelangt ist. Die elektromagnetischen Übertragungsmedien würden dies leisten. Wir können heute an einem bestimmten Ort – an dem wir die Geräte bedienen – verharren und gleichzeitig überall auf der Welt da sein und uns einmischen. Der Körper agiert somit ubiquitär und braucht sich nicht mehr eigens zu bewegen. Er erstarrt in der absoluten Geschwindigkeit. Das ist „rasender Stillstand“.

An diese medientechnische Beschreibung knüpft Virilio eine extrem pessimistische Kulturdiagnose. Sinn bisheriger menschlicher Aktivität sei es gewesen, Transporte zu beschleunigen. Das aber sei jetzt obsolet geworden. Alle geografischen Regionen der Erde seien mittlerweile mit Hilfe der Medien entdeckt, erobert und ausgebeutet worden. Die menschliche Gattungsgeschichte stellt sich bei Virilio dar als eine große, lückenlose Kolonialgeschichte. Da es nach

außen nichts mehr zu kolonisieren gebe, wende sich der Kolonisierungswille auf sich selbst zurück, auf den menschlichen Körper (vgl. Virilio 1994). Dieser sei die letzte noch nicht kolonisierte Region in der Lebenswelt gewesen. Er werde aber 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 auf diese Weise auf, im herkömmlichen Sinne Mensch zu sein.

Virilio malt die Situation der Gegenwart und Zukunft in denkbar düsteren Farben. Der Einzelne verliere seine Individualität, die Gesellschaft all ihre Freiräume. Wir haben es, wie bei McLuhan, auch bei Virilio mit einer spekulativen 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 (Derrida 2012). Und in der Tat ist es so, dass weder der schrankenlose Optimismus eines McLuhan noch der schrankenlose Pessimismus eines Anders, Baudrillard, Kittler und Virilio der realen Situation, in der wir uns befinden, angemessen sind. Wir sehen uns erheblichen kulturellen Zwängen ausgeliefert, sollten aber auch nicht die Augen davor verschließen, dass das menschliche Dasein – gerade unter den gegebenen medialen Bedingungen – keineswegs als völlig determiniert und machtlos anzusehen ist.

Zur Dialektik von Optimismus und Pessimismus. Ein „mittlerer Weg“

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

Die historisch älteste derartige Konzeption finden wir vermutlich in der altpersischen Religion des Zarathustra, der auf dem Feld mythisch-religiöser Phantasie eine entscheidende Komplexitätsreduktion vornimmt. Die Welt polytheistischer Vielfalt wird reduziert auf nur noch zwei Größen, in denen sich die religiöse Zeichenwelt nunmehr verdichtet und die als Pole einander gegenüber stehen: der gute Gott Ahuramasda (Ormuzd) auf der einen, der böse Gott Ahramanyu (Ahriman) auf der anderen Seite. An diesen Dualismus knüpfen die Gnostiker und Manichäer an und konstruieren eine Welt, in der es immer nur zwei Möglichkeiten und einen entsprechenden Entscheidungszwang gibt: Gut und Böse, Tag und Nacht, Himmel und Hölle. Auch Jesus verkündet in solcher Manier, die Lauen wolle er ausspeien, also jene, die sich in einer solchen Schwarz-Weiß-Welt nicht entscheiden können oder wollen.

Die Vorstellungen von Paradies und Goldenem Zeitalter einerseits, von Hölle und Apokalypse andererseits stellen eingefleischte mythische Denkfiguren dar, die auch eine aufgeklärte, säku-

larisierte und wissenschaftliche Kultur teilweise noch in ihren Bann ziehen. In der Politik, Ökonomie und wissenschaftlichen Forschung ist dieser Optimismus-Pessimismus-Gegensatz anzutreffen, meist nur in leichter Dosierung, zuweilen aber auch in extremer Gestalt. Die klassische moderne Medientheorie macht da keine Ausnahme. Naheliegend 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, und keinem von uns sind besagte Emotionen fremd.

Solch extreme Konzeptionen als dumm, naiv oder neurotisch abzutun, ist in manchen Fällen kaum zu vermeiden, insgesamt aber – denke ich – eine spießige und selbstgefällige Haltung: eine Haltung der gedankenlosen Routine und Gleichgültigkeit. Denn hinsichtlich entscheidender Fragen in unserem Lebensvollzug sind wir seit je auf Spekulationen angewiesen und können kaum je wissen, ob wir auf eine große Katastrophe zusteuern oder die Gefahrenmomente überschätzen, ob wir wie die Lemminge ins Meer wandern oder uns sinnlos ängstigen und (um ein Wort Nietzsches zu bemühen) *Berge dorthin setzen, wo keine sind*. Diese Unsicherheit macht uns anfällig für die großen, einander ausschließenden weltanschaulichen Konzepte, die vielleicht samt und sonders Potemkin'sche Dörfer darstellen – vielleicht aber auch nicht. Es geht darum, beide Dimensionen – extrem positive und extrem negative Möglichkeiten – ausgleichend-kritisch ins Auge zu fassen und im Auge zu behalten. Es geht um die Einübung eines nüchternen Blicks, der allerdings nicht ein stumpfer, gleichgültiger und phantasieloser Blick werden soll.

Es geht – in Theorie und Praxis – um einen „mittleren Weg“. Wir sollten jene partielle Freiheit, die uns im Tun und Handeln stets verbleibt, so weit wie möglich nützen. Wir sollten aber auch 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?

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. Ein solches Kontingenzbewusstsein zu pflegen oder nicht zu pflegen ist, wie die Pragmatistenformel lautet, *ein Unterschied, der einen Unterschied macht*. Dieses Bewusstsein können wir – als eine Art transzendentaler Apperzeption – ständig im Hinterkopf behalten, wenn wir uns für oder gegen bestimmte Theorien und Handlungen entscheiden.

Damit ist, denke ich, zumindest in groben Zügen ein gangbarer Weg skizziert, der es erlauben könnte, der *Skylla* und *Charybdis* von radikalem Optimismus und radikalem Pessimismus zu entkommen. Ansätze dazu finden sich bei ein paar Medientheoretikern, auf die ich in diesem Text nicht eingegangen bin oder die ich nur beiläufig erwähnt habe:

... zum Beispiel bei Walter Benjamin. Sein „Engel der Geschichte“ schaut zugleich nach vorn (in die Zukunft, das noch Mögliche) *und* nach hinten (in die Vergangenheit, das bislang Gewordene) ...

... oder bei Vilém Flusser. Er vertritt eine Haltung, die man in Nietzsches Worten einen „Pessimismus der Stärke“ nennen könnte. Das Adjektiv „bodenlos“ dient sowohl als Situationsbeschreibung wie als ethischer Appell, Risiken einzugehen *und* Balance zu halten ...

... vor allem aber bei Donna Haraway, die durch die Betonung von Kontingenz und Offenheit, womit sie das Zusammenspiel von Technik und Biologie charakterisiert, jedes unbedingte Entweder-Oder von vornherein unterläuft. Die Grenzauflösungen zwischen Mensch, Maschine und Tier erfolgen aus einer immensen Lust zum Experiment, aber auch aus einem immensen Mut, das Gegebene immer wieder zur Disposition zu stellen ...

Hingewiesen sei aber auch auf Karin Harrasser und ihr erwähntes Buch *Körper 2.0*. Es handelt sich um eine Stimme aus dem gegenwärtigen, soziologisch grundierten Mediendiskurs. Harrasser schlägt vor, dass wir die menschliche Handlungsfähigkeit prinzipiell – inklusive den Umgang mit Medien – als „teilsouverän“ begreifen. Sie fordert, diese Teilsouveränität engagiert zu beanspruchen und auszuüben – sie also nicht als negative Einschränkung, sondern als positiven Handlungsraum zu werten. Ein solches Plädoyer zielt ebenfalls auf eine Balance von Optimismus und Pessimismus und formuliert Hoffnung auf und Vertrauen in einen „mittleren Weg“.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [zuerst ital. 1995].
- Anders, Günther (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.
- Baudrillard, Jean (1985): *Die fatalen Strategien*. München: Matthes & Seitz [zuerst frz. 1983].
- Bolz, Norbert & Rümelin, Nida (1998): Neue Medien – das Ende der Philosophie? Ein Streitgespräch, in: *Information Philosophie* 4/1998, pp. 20-29.
- Cassirer, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Hamburg: Meiner [zuerst 1923/1925/1929].
- Deleuze, Gilles (2007): *Differenz und Wiederholung*. 3. Aufl. München: Fink [zuerst frz. 1968].
- Derrida, Jacques (2012): *Apokalypse: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. No Apocalypse, not now*. 4. Aufl. Wien: Passagen [zuerst frz. 1985].
- Descartes, René (1996): *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: Meiner [darin: Kapitel 5: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung].
- Eliade, Mircea (1992): *Schmiede und Alchemisten. Mythos und Magie der Machbarkeit*. Freiburg i.Br.: Herder [zuerst frz. 1956].

- Flusser, Vilém (1992): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Düsseldorf-Bensheim.
- Freud, Sigmund (1974): *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion* (= Studienausgabe. Bd. IX). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker & Dünnhaupt [16. Aufl. 2014 Wiebelsheim: AULA-Verlag].
- Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.: Campus [darin: dt. Übers. von: A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century].
- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*. Bielefeld: transcript.
- Kapp, Ernst (1978): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Stern Verlag Janssen (= Nachdruck der 1. Aufl. 1877: Braunschweig: G. Westermann).
- Kloock, Daniela & Spahr, Angela (1997): *Medientheorien. Eine Einführung*. München: Fink-UTB. 4. Aufl. 2012.
- Lagaay, Alice & Lauer, David (Hg.) (2004): *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Malinowski, Bronislaw (1973): *Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Margreiter, Reinhard (2007): *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga [2. Aufl. Würzburg 2015].
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media. The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill [Neuauf. 1994 MIT Press].
- McLuhan, Marshall & Powers Bruce R. (1995): *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft ins 21. Jahrhundert*. Paderborn: Junfermann [zuerst engl. 1981].
- Mersch, Dieter (2006): *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Otto, Rudolf (1917): *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier [Nachdruck: München 2004].
- Platon (1991): *Phaidros*: in: *Sämtliche Werke. Bd. VI*. Frankfurt a.M.: Insel.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter [zuerst 1928].

- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schirmacher, Wolfgang (1989): *Ereignis Technik*. Wien: Passagen.
- Schirmacher, Wolfgang (2002): *Homo generator. Militant Media & Postmodern Technology*. Abgerufen unter: www.egs.edu/faculty/wolfgang-schirmacher/articles/homo-generator-media-and-postmodern-technology [Stand vom 25.11.2014].
- Schuh, Franz (2014): Der Arzt ist als Gesunder eine Provokation. Interview, in: *Der Standard* vom 22.08.2014.
- Shankar, Sati (2011): *Fourteen Questions to which Buddha Remained Silent*. Abgerufen unter: <https://sites.google.com/a/satishankar.com/manifest/14-questions> [Stand vom 03.03.2015].
- Virilio, Paul (1992): *Rasender Stillstand*. München: Hanser.
- Virilio, Paul (1994): *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*. München: Hanser.