

Philosophie nach dem "Medial Turn": Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft

Münker, Stefan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Münker, S. (2009). *Philosophie nach dem "Medial Turn": Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft*. (MedienAnalysen, 4). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839411599>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Stefan Münker

Philosophie nach dem »Medial Turn«

Beiträge zur Theorie
der Mediengesellschaft

[transcript] MedienAnalysen

Stefan Münker
Philosophie nach dem »Medial Turn«

MedienAnalysen
Herausgegeben von Georg Christoph Tholen | Band 4

Editorial

Medien sind nicht nur Mittel der Kommunikation und Information, sondern auch und vor allem Vermittlungen kultureller Selbst- und Fremdbilder. Sie prägen und verändern Konfigurationen des Wahrnehmens und Wissens, des Vorstellens und Darstellens. Im Spannungsfeld von Kulturgeschichte und Mediengeschichte artikuliert sich Medialität als offener Zwischenraum, in dem sich die Formen des Begehrens, Überlieferns und Gestaltens verschieben und Spuren in den jeweiligen Konstellationen von Macht und Medien, Sprache und Sprechen, Diskursen und Dispositiven hinterlassen.

Das Konzept der Reihe ist es, diese lesbar zu machen. Sie sammelt Fallanalysen und theoretische Studien – von den klassischen Bild-, Ton- und Textmedien bis zu den Formen und Formaten der zeitgenössischen Hybridkultur.

Die Reihe wird herausgegeben von Georg Christoph Tholen.

Stefan Münker (PD Dr. phil. habil.) lehrt Medienwissenschaft mit Schwerpunkt Medienphilosophie am Institut für Medienwissenschaft der Universität Basel und ist Mitarbeiter eines großen deutschen Medienunternehmens. Seine Forschungsschwerpunkte sind Medienphilosophie, Theorie und Geschichte digitaler Medien sowie die Philosophie des Fernsehens.

STEFAN MÜNKER

**Philosophie nach dem »Medial Turn«.
Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft**

[transcript]

Für A.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2009 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Stefan Münker**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Stefan Münker

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1159-5

PDF-ISBN 978-3-8394-1159-9

<https://doi.org/10.14361/9783839411599>

Buchreihen-ISSN: 2703-0857

Buchreihen-eISSN: 2703-0865

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

7

After The Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie

31

Was ist ein Medium?

Ein philosophischer Beitrag zu einer medientheoretischen Debatte

39

Wittgenstein als Medienphilosoph

55

Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung.

Zur Medienphilosophie des Urbanen

73

Im Netz der Medien.

Zur Kritik der medientheoretischen Verwendung einer Metapher

89

Was heißt eigentlich: ‚Virtuelle Realität‘?

Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt

111

Vermittelte Stimmen, elektrische Welten.

Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen

129

Virtual Reality.

Eine medienphilosophische Erörterung

141

**Ich als Netzeffekt.
Zur Konstitution von Identität als Prozess
virtueller Selbsterschließung**

159

Epilog zum Fernsehen

175

**Es gibt das Fernsehen nicht.
Meditation über ein verschwindendes Medium**

187

Literaturverzeichnis

197

Nachweise

219

Einleitung

Mediale Umbrüche erzeugen Reflexionsbedarf. Bereits der Urtext aller philosophischen Medienkritik, die im *Phaidros* aufgezeichnete Auseinandersetzung des platonischen Sokrates mit dem Phänomen der Schrift, ist bekanntlich auch zu lesen als Reaktion der Theorie auf den zivilisationshistorisch bedeutenden Übergang von einer Kultur der Oralität zu einer Kultur der Literalität¹. Die medialen Umbrüche der Moderne haben in ihrer bis heute ebenso einzigartigen wie immer noch zunehmenden Dynamik den Reflexionsbedarf immer wieder entsprechend erhöht. Dem Weg der medientechnischen Innovationen der letzten anderthalb Jahrhunderte – von der Erfindung der Fotografie und der Schreibmaschine über das Telefon, den Telegraphen, das Radio, Kino oder das Fernsehen bis zum digitalen Universalmedium des Computers in all seinen hybriden Erscheinungsformen – folgt die Spur der Entstehungsgeschichte einer genuin medienwissenschaftlichen und -theoretischen Diskursbildung: Diese Geschichte, die ich hier nur kurz streifen will, verläuft über weite Strecken weder linear noch kontinuierlich. Sie beginnt Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit Reflexionen zur Fotografie – etwa bei Charles Baudelaire² – und einzelnen, versprengten Überlegungen wie jenem, in der zeitgenössischen Medientheorie viel zitierten Satz Friedrich Nietzsches: „Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken.“³ 1916 beginnt mit der Einrichtung eines Lehr-

-
- 1 Grundlegend sind hier die Arbeiten von Eric A. Havelock: *Preface to Plato. A History of the Greek Mind*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press 1963 und Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York: Methuen & Co. 1982 (dt.: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1987).
 - 2 Charles Baudelaire, „Die Fotografie und das moderne Publikum“, im Original erschienen in der *Revue Française* 10 am 20. Juni 1859; auf deutsch abgedruckt in *Theorie der Fotografie*. Band 1: 1838–1912, hrsg. von Wolfgang Kemp, München: Schirmer und Mosel 1980, S. 110–113.
 - 3 So Ende Februar 1982 in einem Brief an seinen Sekretär Heinrich Köselitz alias Peter Gast; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 8 Bände, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1986, hier: Band 6, Seite 172. Vgl. hierzu

stuhls für Zeitungswissenschaft an der Universität Leipzig im deutschsprachigen Raum die akademische Institutionalisierung medienwissenschaftlicher Forschung⁴. Ab den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts entstehen erste systematische Arbeiten zu einzelnen Medien wie dem damals noch jungen Film⁵, aber auch bis heute kanonische Texte wie die „Radiotheorie“ von Bertolt Brecht⁶ oder Walter Benjamins 1936 erschienene Studie über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“⁷. Der amerikanische Philosoph John Dewey formuliert etwa zur gleichen Zeit einen ersten Ansatz einer philosophischen Theorie des Medium als „Vermittler“⁸; ein gutes Jahrzehnt später, im Jahre 1949, begründen die Amerikaner Claude E. Shannon und Warren Weaver die bis heute nachwirkende mathematische Informations-

Friedrich Kittlers Interpretation in: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986, S. 193 ff. Nietzsches mit seiner „Schreibkugel“ verfassten Texte sind mittlerweile gesammelt erschienen in dem von Stephan Güntzel und Rüdiger Schmidt-Grépály editierten Band *Friedrich Nietzsche, Schreibmaschinentexte*, Weimar: Verlag der Bauhaus Universität 2002.

- 4 Im Jahre 1934 entsteht aufgrund der Initiative von Emil Domivat, dem damaligen Direktor des Deutschen Instituts für Zeitungskunde an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin, durch Ausweitung des Forschungsfeldes auf Film und Radio die Disziplin der Publizistik.
- 5 Genannt seien hier nur exemplarisch Béla Balász Studie „Der sichtbare Mensch“ von 1924 (abgedruckt in: ders., *Schriften zum Film, Band 1*: „Der sichtbare Mensch“. Kritiken und Aufsätze 1922–1926, hrsg. von Helmut H. Diederichs, Wolfgang Gersch und Magda Nagy, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, S. 51–58), die als eine der ersten Versuche einer Kinoästhetik gilt, und Rudolf Harms 1926 bei Meiner/Leipzig erschienenen Buch *Philosophie des Films. Seine ästhetischen und metaphysischen Grundlagen*.
- 6 Brechts so genannte „Radiotheorie“ besteht aus fünf zwischen 1927 und 1932 geschriebenen kürzeren Einlassungen: „Radio – eine vorsintflutliche Erfindung?“, „Vorschläge für den Intendanten des Rundfunks“, „Über Verwertungen“, „Erläuterungen zum ‚Ozeanflug‘“ und „Der Rundfunk als Kommunikationsapparat“ – gemeinsam abgedruckt in: Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke Band 18: Schriften zur Literatur und Kunst 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967, S. 119–134.
- 7 In: Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1963, S. 7–44. Benjamin publizierte seinen Aufsatz zuerst 1936 in einer französischen Version in der *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- 8 So Dewey in seinem 1934 erschienenen Buch *Art as Experience*; zitiert nach der deutschen Ausgabe *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, hier: S. 232.

und Kommunikationstheorie⁹, während zwei Jahre zuvor Theodor W. Adorno und Max Horkheimer auf die sich formierenden Massenmedien mit ihrer kritischen Analyse der „Kulturindustrie“ reagieren¹⁰. Adorno konnte hierbei auch auf eigene empirische Erfahrungen zurückgreifen, die er im amerikanischen Exil durch seine Mitarbeit an dem von Paul Lazarfeld, einem der Begründer der Medienwirkungsforschung¹¹, geleiteten *Princeton Radio Research Project* sammeln konnte¹². Parallel zu der zunehmenden Ausbreitung erst elektronischer und später digitaler Medien ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts steigt die Zahl von im weitesten Sinne medienwissenschaftlichen Publikationen¹³; im akademischen Bereich kommt allmählich eine Ausdifferenzierung in die vor allem durch Arbeiten aus der Psychologie und Soziologie gestützte empirische Medienforschung auf der einen Seite und eine zunächst vor allem in den Literaturwissenschaften beheimatete geistes- und kulturwissenschaftliche Medientheorie auf der anderen Seite in Gang, die sich gleichwohl zunächst vor allem um den Begriff der Kommunikation zentriert. Erst Ende der fünfziger Jahre beginnt der Begriff der Medien als verbindlicher *terminus technicus* seine Karriere¹⁴.

-
- 9 Mit ihrem Buch *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana: University of Illinois Press 1949; dt.: *Mathematische Grundlagen der Informationstheorie*, München: Oldenbourg 1976. Vgl. hierzu ausführlich meinen Eintrag „Information“ in: Alexander Roelser und Bernd Stiegler (Hrsg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, Paderborn: Fink 2005, S. 95ff.
 - 10 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, „Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug“, in: dies., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1979, S. 108–150. (Die *Dialektik der Aufklärung* ist zuerst 1947 in Amsterdam erschienen.)
 - 11 Medienwirkungsforschung im Sinne Lazarfelds ist vor allem und zunächst zu verstehen als Erforschung manipulativer Effekte der Massenmedien – und unterscheidet sich hier von der in der Nachfolge Shannons parallel entstehenden mathematisch–technischen (und kybernetischen) Kommunikationsforschung, deren Forschungscredo Harold Dwight Lasswell 1948 auf die nach ihm benannte prominente Lasswell–Formel „Who says what in which channel to whom with what effect?“ (in: H. D. Lasswell, *The Analysis of Political Behaviour. An Empirical Approach*, London: Routledge & Keagan Paul 1948, S. 37) gebracht hat.
 - 12 Zu Paul Lazarsfeld und seiner Bedeutung für die Entwicklung der modernen Medientheorie vgl. Wolfgang Hagen, *Gegenwartsvergessenheit. Lazarsfeld, Adorno, Innis, Luhmann*, Berlin: Merve 2003.
 - 13 Einen Überblick bietet das von Lorenz Engell, Oliver Fahle, Britta Neitzel, Claus Pias und Joseph Vogl herausgegebene *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, Stuttgart: DVA 1999.
 - 14 Vgl. hierzu Alice Lagaay und David Lauer, *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt a.M.: Campus 2004, S. 10ff., die darauf hinweisen, dass „Gerhard Maletzke [...] als derjenige [gilt], der den Begriff des

Einen entscheidenden Einschnitt markiert das Jahr 1964, in dem der kanadische Kommunikations- und Literaturwissenschaftler Herbert Marshall McLuhan sein ebenso populäres wie wirkungsmächtiges Hauptwerk *Understanding Media. The Extensions of Man* publiziert¹⁵: Umstritten bis heute¹⁶, stellt die Theorie McLuhans in ihrem Versuch, die unterschiedlichsten technischen „Medien“ (McLuhan zählt hierzu bekanntermaßen nicht nur Medien wie Fernsehen, Radio oder Telefon, sondern auch Autos, Strom, Geld oder Waffen) gleichermaßen als Ausdruck einer Bestimmung des Medialen überhaupt (nämlich: der unterstellten Funktion, eine Ausweitung unserer Sinnesorgane zu repräsentieren) zu erläutern, den ersten Ansatz einer modernen Medientheorie *avant la lettre* dar. Zentriert um die wohl bis heute bekannteste medientheoretische These überhaupt – seine Definition, dass das Medium die Botschaft sei: „The medium is the message“¹⁷ – entwickelt McLuhan in seinen ebenso hoch assoziativen wie phänomenologisch dichten Beschreibungen das Szenario eines Übergangs von der Zeit des Buchdrucks in eine neue Ära der elektrischen Medien¹⁸. Umfassend wie kein anderes Werk vor ihm, dokumentiert *Understanding Media* die Tatsache, dass die medialen Umbrüche bereits Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in jeden Bereich der gesellschaftlichen Praxis hinein wirken – zu einem Zeitpunkt, an dem in einigen Forschungslabora-

Mediums im Zusammenhang mit empirischer Massenkommunikationsforschung in Deutschland etabliert hat“ (hier: S. 11; die entsprechende Publikation von Maletzke ist der Band *Psychologie der Massenkommunikation*, Hamburg: Verlag Hans-Bredow Institut 1963).

- 15 Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York: McGraw Hill 1964; die deutsche Übersetzung erschien 1968 unter dem Titel *Die magischen Kanäle* im Econ-Verlag, Düsseldorf. (Ich zitiere im folgenden aus der deutschen Neuauflage Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden: Verlag der Kunst 1994.)
- 16 Einen guten Überblick auch über die Rezeptionsgeschichte der Theorie McLuhans bieten: Angelika Spahr, „Magische Kanäle. Marshall McLuhan“, in: dies. mit Daniela Kloock (Hrsg.), *Medientheorien. Eine Einführung*, München: Fink 2000, S. 39–76 sowie Oliver Lerone Schultz, „Marshall McLuhan – Medien als Infrastrukturen und Archetypen“, in: Lagaay/Lauer, *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, a.a.O., S. 31–68. Zu McLuhan allgemein vgl. auch: Philip Marchand, *Marshall McLuhan*, Stuttgart: DVA 1999. (Zur Kritik an McLuhan siehe auch meine Anmerkungen im vorliegenden Buch S. 61f. und 102f.)
- 17 M. McLuhan, *Die magischen Kanäle*, a.a.O., S. 21.
- 18 Vorgestellt hatte McLuhan dieses geschichtsphilosophische Panorama bereits zwei Jahre zuvor in seinem Buch *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press 1962; dt. als *Die Gutenberg Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf/Wien: Econ 1968.

torien der spätere Siegeszug der Digitalisierung als wichtigste medientechnische Etappe der jüngeren Geschichte¹⁹ von den Meisten (wie auch McLuhan) noch unbemerkt erst vorbereitet wurde. Dabei ist es kein Zufall, dass trotz eines deutlich steigenden (auch geistes- und kultur-)wissenschaftlichen Interesses an medientheoretischen Fragestellungen in den sechziger und siebziger Jahren²⁰ erst ab Mitte der achtziger Jahre zögerlich die Etablierung der Medienwissenschaften als einer eigenständigen akademischen Disziplin in Gang kommt. Erst zu diesem Zeitpunkt nämlich ist unübersehbar geworden, dass die Entwicklungen im Bereich der digitalen Techniken tatsächlich als eine „Zäsur in der Entwicklung der Medien selbst“²¹ reflektiert werden müssen. Diese Zäsur hat ihren technischen Grund in der Tatsache, dass mit dem digitalen Computer erstmals ein Medium zur Verfügung steht, das alle anderen Medien emulieren und ihre Funktionen übernehmen kann. Die historische Konsequenz dieser Zäsur wiederum, deren theoretische Implikationen mittlerweile vielfältig dokumentiert sind²², hat wohl niemand radikaler gefasst als Friedrich Kittler, der davon ausgeht, dass mit der vermeintlich anstehenden Perfektion des digitalen Universalme-

-
- 19 Einen guten Überblick über die Kulturgeschichte der Digitalisierung liefert die Studie von Gundolf S. Freyeremuth, *Digitalisierung: die transmediale Konversion von Kunst und Unterhaltung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Dissertation FU-Berlin [Microfiche-Ausgabe] 2004.
 - 20 Erinnern möchte ich hier nur exemplarisch an Hans Magnus Enzensbergers Text „Baukasten zu einer Theorie der Medien“, in: *Kursbuch 20*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 159–186 und an Arbeiten von Jean Baudrillard aus dieser Zeit – etwa seine kritische Auseinandersetzung u. a. mit Enzensbergers Thesen im Aufsatz „Requiem pour les medias“ in: ders., *Pour et critique politique du signe*, Paris: Editions Gallimard 1972, S. 200–228 (dt.: „Requiem für die Medien“, in: ders., *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Berlin: Merve 1978, S. 83–118); ein Text, der in seinem ersten Satz „Il n’y a pas de théorie des media“ den historischen Stand der Reflexion wenn auch polemisch resümiert.
 - 21 So Georg Christoph Tholen in seinem Überblicksartikel „Medium/Medien“ in: Roesler/Stiegler (Hrsg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, a.a.O. S. 150–172, hier: S. 153.
 - 22 Siehe hierzu beispielsweise: Norbert Bolz, Friedrich Kittler, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994; Wolfgang Coy, Martin Warnke, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Hyperkult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Frankfurt a.M. und Basel: Stroemfeld 1997 sowie dieselben (Hrsg.), *Hyperkult II. Zur Ortsbestimmung analoger und digitaler Medien*, Bielefeld: transcript 2005; Winfried Nöth und Karin Wenz (Hrsg.), *Intervalle 2. Schriften zur Kulturforschung: Medientheorie und die digitalen Medien*, Kassel: Kassel University Press 1998; Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

diums „die Geschichte der Kommunikationstechniken buchstäblich abgeschlossen [wird]“²³. Weniger radikal, aber dafür für jede medientheoretische Forschung unhintergebar geworden ist die Feststellung, dass mit der Digitalisierung die Historizität der Medien evident wurde: „Die Revolution der Digitalmedien hat die Historizität der Massenmedien bewusst gemacht und das Feld der ‚alten Medien‘ vor ihnen, des Drucks, des Theaters, der Schrift, aber auch des Hörfunks und des Fernsehens, neu zu sehen gelernt.“²⁴ Konsequenterweise rückt parallel zur akademischen Institutionalisierung der Medienwissenschaften im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert die Frage nach dem Begriff des Mediums selbst in den Fokus einer medientheoretischen Reflexion, die sich ihrerseits allerdings zu einem nicht unerheblichen Teil jenseits der Fachgrenzen der jungen und vornehmlich empirisch orientierten Disziplin der Medienwissenschaften vollzieht²⁵. Immer noch sind es die Literatur- und Kulturwissenschaften, die im Zuge der sukzessiven Ausweitung ihres Forschungsgebietes auf mediale Fragestellungen zuerst die paradigmatische Bedeutung der Medialität reflektieren; dabei führt hier die andauernde Auseinandersetzung mit medientheoretischen

-
- 23 Friedrich A. Kittler, „Geschichte der Kommunikationsmedien“, in: Jörg Huber und Alois Müller (Hrsg.), *Raum und Verfahren – Interventionen II*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern 1993, S. 169–188, hier: S. 188. (Kittlers Argument für den historischen Abschluss ist die freilich bestreitbare These: „Der Tag ist nicht mehr fern, an dem die Signalverarbeitung an die Grenzen physikalischer Machbarkeit stößt“, ebd. – eine These, welche bestreitbar ist deswegen, weil sie unbekannte zukünftige Entwicklungen der Informationstechnik am Stand der gegenwärtig bekannten technischen Grenzen misst.)
- 24 So Helmut Schanze (Hrsg.), *Handbuch der Mediengeschichte*, Stuttgart: Kröner 2001, S. 3 – zitiert nach Tholen, „Medium/Medien“, a.a.O., S. 154.
- 25 Es ist nicht ohne Ironie, dass einer der führenden Medienwissenschaftler im deutschsprachigen Raum, Werner Faulstich, zwar einerseits betont, dass „Medienwissenschaft eine transdisziplinäre Wissenschaft [ist]“ (in: W. Faulstich, *Medienwissenschaft*, Paderborn: Fink 2004, S. 182) – andererseits aber einem großen Teil der medienorientierten Theoriebildung jenseits der Fachgrenzen jegliche Wissenschaftlichkeit und theoretische Relevanz abspricht: Schriften von Marshall McLuhan, Paul Virilio, Friedrich Kittler, Norbert Bolz, Vilém Flusser, Manfred Fassler u.a. kann man, so Faulstich „vielleicht einen utopistischen, feuilletonistischen, literarischen, sprachkünstlerischen oder bestenfalls philosophischen [sic! SM] Charakter zusprechen. [...] Theorien im wissenschaftlichen Sinn“ stellten sie keineswegs dar: „Das gilt auch für Beiträge, die sich explizit etwa als „Medienphilosophie“ definieren“ (in: W. Faulstich, *Grundwissen Medien*⁵, Paderborn 2004, S. 14f.). – Für eine genauere Darstellung der ablehnenden Haltung der empirischen Medienwissenschaften medienphilosophischen Ansätzen gegenüber (u.a. ausgeführt am Beispiel Faulstichs) vgl. Reinhard Margreiter, *Medienphilosophie. Eine Einführung*, Berlin: Parerga 2007, S. 237f.

Fragestellungen schließlich „zu einem ‚Medial Turn‘ innerhalb der Kulturwissenschaften“²⁶:

„Medien“, so Hartmut Böhme und Klaus Scherpe, „sind – kulturgeschichtlich betrachtet – nicht nur als (moderne) technische Medien zu verstehen, sondern historisch und systematisch als das, worin Wahrnehmung, Fühlen und Denken seine charakteristischen Formen und Darstellungen findet. Darum stellt die mediale Form, die Vermittlung, in allen Bereichen der Kulturwissenschaft einen zentralen Aspekt [...] dar“²⁷.

Um die Mitte der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts aber macht sich der letztlich vor allem durch den medialen Umbruch der Digitalisierung initiierte steigende Reflexionsbedarf in nahezu allen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen bemerkbar²⁸ – und so beginnt, während in den Medienwissenschaften die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Forschungsansätze fortschreitet,²⁹ auch die Herausbildung einer genuin philosophischen Medientheorie.

Dabei hat es Ansätze einer spezifisch philosophischen Reflexion medientheoretischer Fragestellungen einerseits schon immer gegeben (dafür steht stellvertretend der Name Platon); andererseits finden die medialen Umbrüche gerade des zwanzigsten Jahrhunderts ihren Widerhall in einer Vielzahl philosophischer Texte – neben Arbeiten der Kritischen Theorie in der ersten Hälfte des zwanzigsten

26 G. C. Tholen, „Medium/Medien“, a.a.O., S. 156.

27 Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe, *Literatur- und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle*, Reinbeck: Rowohlt 1996, S. 17; zitiert nach Tholen, „Medium/Medien“, a.a.O., S. 156.

28 Aus der Fülle entsprechender Publikationen will ich nur einige wenige exemplarisch herausheben. So ruft der Kunsthistoriker William J. T. Mitchell als Antwort auf die Herausforderungen durch mediale Kunstpraktiken der Video- und Computerkunst 1992 einen ‚Pictorial Turn‘ aus (W. J. T. Mitchell, „The Pictorial Turn“, in: *Artforum*: New York, März 1992; dt.: „Der Pictorial Turn“, in: Christian Kravagna (Hrsg.), *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*, Berlin: Edition ID-Archiv 1997, S. 15–40); der Soziologe Mark Poster proklamiert 1995 ein neues Medienzeitalter (Mark Poster: *The Second Media Age*, Cambridge: Basil Blackwell 1995) – im gleichen Jahr publiziert Niklas Luhmann seinen Vortrag „Die Realität der Massenmedien“ (Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995).

29 Diese Ausdifferenzierung – die das gesamte Feld zwischen der primär empirisch, mit statistischen Mitteln operierenden Medienwirkungsforschung einerseits und der vor allem auf die hermeneutische Reflexion nicht-empirischer Begriffe fokussierten Medientheorie andererseits umspannt – gebietet es von Medienwissenschaft heute zumeist im Plural der Medienwissenschaften zu reden.

Jahrhunderts wie den zitierten von Benjamin oder Horkheimer/Adorno beispielsweise in den verschiedenen Ansätzen zur Technikphilosophie der fünfziger Jahre³⁰ bei Martin Heidegger³¹, Günther Anders³² oder Arnold Gehlen³³ und vor allem ab den sechziger Jahren bei den Autoren aus dem Umfeld des so genannten Poststrukturalismus³⁴: etwa bei Jacques Derrida³⁵, Gilles Deleuze³⁶, Jean Baudrillard³⁷, Paul Virilio³⁸ oder Jean-François Lyotard³⁹ 40. Aber wenn-

-
- 30 Für eine historischen Überblick zur Technikphilosophie siehe: Peter Fischer (Hrsg.) *Technikphilosophie*, Leipzig: Reclam 1996.
 - 31 Vgl. beispielsweise: Martin Heidegger, „Die Frage der Technik“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske 1954/19947, S. 9–40.
 - 32 Vor allem in seinem Buch: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Beck 1956.
 - 33 Vgl. hierzu: Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbeck: Rowohlt 1957.
 - 34 Zum Poststrukturalismus allgemein: Stefan Münker und Alexander Roesler, *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2000.
 - 35 – der beispielsweise bereits in seinem 1967 erschienenem Hauptwerk *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit; dt.: Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 154f.) über Auswirkungen der elektronischen Medientechnik auf eine Kultur der linearen Schriftlichkeit reflektierte.
 - 36 – der etwa mit dem 1976 gemeinsam mit Felix Guattari entwickelten Begriff des ‚Rhizoms‘ (Gilles Deleuze/Felix Guattari: *Rhizome. Introduction*. Paris: Les Éditions de Minuit 1976; dt.: *Rhizom*, Berlin: Merve 1977) ein Modell vernetzten Denkens formuliert hat, dass noch in die gegenwärtigen Diskurse über die globalen Computernetze hinein aktualisierbar ist (siehe hierzu auch ausführlicher – mit weiteren Literaturangaben – unten das Kapitel „Im Netz der Medien“, S. 91ff.; zu Deleuzes Einfluss auf die medienphilosophischen Debatten allgemein: vgl. Frank Hartmann, *Medienphilosophie*, Wien: WUV 2000, S. 299–306).
 - 37 – der, wiewohl Soziologe, neben der bereits zitierten Auseinandersetzung mit McLuhan und Enzensberger in seinem „Requiem für die Medien“ (s. o.) ab Mitte der siebziger Jahre die philosophische Diskussion durch seine Thesen über die medial bedingte, und in der Substitution von Wirklichkeit durch Simulation endenden *Agonie des Realen* (so der Titel einer 1978 im Berliner Merve Verlag erschienenen Aufsatzsammlung Baudrillards) bereichert. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Baudrillards Thesen zum Verschwinden der Wirklichkeit siehe unten S. 120f., 134f., 146 und 162.
 - 38 Virilios Einsatz besteht neben seinen Analysen einer technisch-medialen induzierten „Ästhetik des Verschwindens“ (die in ihren Resultaten den Thesen Baudrillards nahe kommt) vor allem in der Etablierung des philosophischen Dispositivs der Geschwindigkeit als einem eigenständigen Forschungsbereich, dem Virilio den Titel der „Dromologie“ verliehen hat; siehe zum Beispiel: Paul Virilio, *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin: Merve 1986 sowie

gleich es sowohl sicher möglich wäre, die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, zumindest gegen den Strich, auch als eine Geschichte der Auseinandersetzung der jeweiligen Philosophen mit den historisch verfügbaren Medien (und der Frage nach ihrer Medialität) zu rekonstruieren⁴¹, als es auch offenkundig ist, dass die immer noch zunehmende Bedeutung der Medien im Zuge der Moderne immer wieder in einer Vielzahl einzelner philosophischer Publikationen und aus verschiedenen Perspektiven zumindest implizit reflektiert wurde, so bedurfte es doch zweierlei, um eine spezifisch philosophische Medientheorie, die diesen Namen auch verdient, erst zu initiieren: eine explizite und differenzierte Reflexion der Frage, was denn aus philosophischer Sicht zur Klärung des Begriffs des Mediums beizutragen sei *einerseits* – und eine selbstkritische Reflexion der Frage, welche Konsequenzen denn die (unbestreitbar auch philosophisch relevante) Virulenz medientheoretischer Probleme für die Disziplin der Philosophie und die Tätigkeit des Philosophierens

ders., *Rasender Stillstand*, Frankfurt a.M.: Fischer 2002. Zu Virilio siehe auch Georg Christoph Tholen, „Geschwindigkeit als Dispositiv. Zum Horizont der Dromologie im Werk Paul Virilios“, in: Joseoh Jurt (Hrsg.), *Von Michel Serres bis Julia Kristeva*, Freiburg: Rombach 1999, S. 135–162.

- 39 So gründet Lyotards in seinem ebenso prominenten wie wirkungsmächtigen Bericht über *Das postmoderne Wissen* 1979 publizierte Diagnose der postmodernen Legitimationsprobleme wissenschaftlicher Theorien und politischen Handelns (Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions der Minuit 1979; dt.: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Böhlau 1986) wesentlich auf seiner Analyse der Implikationen digitaler Informationstechniken. (Für eine Darstellung des kritischen Verhältnisses von Lyotards Theorie der Postmoderne zur Philosophie Heideggers vgl. den Eintrag „Heidegger und die Postmoderne“, in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2003, S. 450ff; einen guten Überblick zu Lyotard gerade auch in Hinblick auf medientheoretische Frage bietet Georg Christoph Tholen, „Jean-François Lytoard (1924–1988)“, in: Stefan Mjetschak (Hrsg.), *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, München: Beck 2005, S. 307–328.)
- 40 Wenigstens erwähnt werden müssen in diesem Kontext auch Personen wie der Psychoanalytiker Jacques Lacan, der Wissenschaftshistoriker Michel Serres oder der Urbanist (und selbsternannte ‚Dromologe‘) Paul Virilio, denen die philosophische Medientheorie ebenfalls entscheidende Impulse verdankt.
- 41 So hat zum Beispiel Josef Rauscher gezeigt, dass sich bereits in der vorplatonischen Auseinandersetzung des Gorgias von Leontinoi mit seinem Lehrer Parmenides von Elea Ansätze einer philosophischen Theorie der Medialität ausmachen lassen; vgl.: J. Rauscher, „Medialität und Medien“, in: Christoph Ernst, Petra Gropp und Karl Anton Sprengard (Hrsg.), *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, Bielefeld: transcript 2003, S. 25–44; hier: S. 25ff.

möglicherweise impliziert *andererseits*. Erst weil beides sich mittlerweile in einer signifikanten Zunahme einschlägiger Publikationen niedergeschlagen hat – zu denen erste Entwürfe einer eigenständigen Medienphilosophie⁴² ebenso zählen wie ein Überblickswerk zur Entstehungsgeschichte der Medienphilosophie⁴³ und eine Einführung in philosophische Medientheorien allgemein⁴⁴, Aufsätze, Sammelbände und Monographien zu speziellen medienphilosophischen Themen⁴⁵ und Beiträge zur Diskussion, was denn Medienphilosophie überhaupt heißen und leisten kann⁴⁶ –, lässt sich mit Sybille

-
- 42 Mike Sandbothe, *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist: Vellbrück 2001; Matthias Vogel, *Medien der Vernunft: eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf der Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001; Georg Christoph Tholen, *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002. Ein erster Ansatz zur Formulierung einer, gleichwohl experimentellen, Medienphilosophie findet sich bereits bei Mark C. Taylor und Esa Saarinen, *Imagologies. Media Philosophy*, London: Routledge 1994 – wobei in diesem Zusammenhang der 1991 verstorbene Vilém Flusser nicht unerwähnt bleiben darf, der bereits 1963 in São Paolo einen Lehrstuhl für Kommunikationsphilosophie innehatte und ähnlich wie McLuhan wohl als ein unorthodoxer Pionier der Medienphilosophie *avant la lettre* gelten kann: vgl. hierzu exemplarisch: Vilém Flusser, *Kommunikologie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1998 und ders., *Medienkultur*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1997.
- 43 Frank Hartmann, *Medienphilosophie*, Wien: WUV 2000.
- 44 Alice Lagaay, David Lauer (Hrsg.), *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, a.a.O.
- 45 Vgl. pars pro toto zum Beispiel: C. Ernst, P. Gropp und K. A. Sprengrad (Hrsg.), *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, a.a.O.; Luciano Floridi (Hrsg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Oxford: Blackwell 2004; Sybille Krämer (Hrsg.), *Performativität und Medialität*, München: Fink 2004; Lambert Wiesing, „Was sind Medien?“, in: ders., *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S.149–162; Samuel Weber, „Virtualität der Medien“, in: Sigrid Schade und Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Konfigurationen. Zwischen Kunst und Medien*, München: Fink 1999, S. 35–49; Martin Seel, „Vor dem Schein kommt das Erscheinen. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Medien“, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 104–125.
- 46 Stefan Münker, Alexander Roesler und Mike Sandbothe (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2003; Hans-Dieter Bahr, „Medien und Philosophie. Eine Problemskizze in 14 Thesen“, in: S. Schade, G. C. Tholen (Hrsg.), *Konfigurationen. Zwischen Kunst und Medien*, a.a.O., S. 50–68; Ulrike Rammert, „Medienphilosophie – Ein Bericht“, in: *Dialektik I*, S. 153–170; Christian Filk, Sven Kramp, Kay Kirchmann: „Was ist ‚Medienphilosophie‘ und wer braucht sie womöglich dringender: die Philosophie oder die Medienwissenschaft? Ein kritisches

Krämer heute feststellen, dass sich „[a]uf der Schwelle zum 21. Jahrhundert [...] auch eine Mediendebatte innerhalb der Philosophie [entfaltet]“⁴⁷: eine Debatte, die allerdings, so virulent sie geführt wird, zumindest bislang ihren Ort „am Rande der akademischen Philosophie“⁴⁸ hat.

Über die Gründe für die zögerliche Haltung der akademischen Philosophie medientheoretischen Fragestellungen gegenüber ist verschiedentlich spekuliert worden. Während die einen der Fachphilosophie radikal (aber, wie ich meine, zu Unrecht) unterstellen, aus strukturellen oder inhaltlichen Gründen gar nicht in der Lage zu sein, sich mit medientheoretischen Problemen angemessen auseinanderzusetzen⁴⁹, weisen andere (und, wie ich finde: zu Recht) darauf hin, dass sich in der beginnenden philosophischen Reflexion medientheoretischer Probleme eine paradigmatische Verschiebung der Perspektive des philosophischen Blicks auf zentrale Gegenstände der philosophischen Forschung – und damit möglicherweise eine

Forschungsreferat“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 29, 1, S. 39–68.

47 Sybille Krämer in: „Die Heteronomie der Medien. Versuch einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten“, in: *Journal Phänomenologie*, 22/2004: *Philosophie der Medien*, S. 18–38, hier: S. 18.

48 Ebd.

49 So beispielsweise Frank Hartmann, der, ausgehend von der Unterstellung, dass die akademische Disziplin der Philosophie „ein einschränkendes und eingeschränktes Verfahren [...] zur Absicherung von Ausdrucksmöglichkeiten“ sei, postuliert, dass eine angemessene Reflexion der „neue[n] Medienwirklichkeiten [...] ein neues Denken“ herausfordere, welches innerhalb der Grenzen der akademischen Disziplin nicht möglich sei (F. Hartmann, „Der rosarote Panther lebt“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, a.a.O., S. 135–149, hier: S. 137); Elena Esposito vertritt wiederum die These, dass es „keine Medienphilosophie geben [kann]“ – weil, so ihre Begründung, der für die philosophische Reflexion nicht-empirischer Begriffe erforderliche Abstraktionsgrad notwendigerweise „als blinder Fleck der Philosophie“ gegenüber jeder Form medialer Darstellung sich äußere: „daher die Art notwendiger Medienvergessenheit, die der Philosophie angerechnet wird“ (E. Esposito, „Blindheit der Medien und Blindheit der Philosophie“, in: ebd., S. 26–33, hier: S. 26f.). Am originellsten ist hier zweifellos die Position von Lorenz Engell, der behauptet, dass „Medienphilosophie [...] ein Geschehen, möglicherweise eine Praxis, und zwar eine der Medien“ sei: „Sie wartet nicht auf Philosophen, um geschrieben zu werden. Sie findet immer schon statt, und zwar in den Medien und durch die Medien.“ (L. Engell, „Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur“, in: ebd., S. 53–77, hier: S. 53.) Es ist vielleicht nicht unwesentlich drauf hinzuweisen, dass es sich bei den Vertretern dieser radikalen Position durchweg nicht um Fachphilosophen handelt ...

veränderte „Art des Philosophierens selbst“⁵⁰ ankündigt. Für diese Verschiebung der Perspektive der Philosophie steht, wie auch in den Kulturwissenschaften, der Begriff des ‚Medial Turns‘⁵¹ – ein Begriff, der seine offenkundige Herkunft als Analogiebildung zu jenem ‚Linguistic Turn‘, mit dem Richard Rorty⁵² Mitte der sechziger Jahre den wohl wichtigsten Paradigmenwechsel der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert beschrieben hat, nicht verleugnen kann.

Angesichts einer geradezu inflationären Verwendung ähnlicher Wendediagnosen in Termini wie ‚Cultural Turn‘⁵³, ‚Postmodern Turn‘⁵⁴, ‚Interpretive Turn‘⁵⁵, ‚Pictorial Turn‘⁵⁶, ‚Iconic Turn‘⁵⁷, ‚Visu-

-
- 50 So Martin Seel in: ders., „Eine vorübergehende Sache“, in: Münker/ Roesler/ Sandbothe, *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, a.a.O., S. 10–15, hier: S. 15. Seel vertritt die These, dass Medienphilosophie, weil sie „keinen eigenen Gegenstand“ habe, auch keine eigene philosophische Disziplin sei – wohl aber einen „veränderte[n] Blick“ eröffne, der „jedem Bereich der Philosophie eine neuerliche Reflexion“ abverlange (S. 10). Auf anderem Weg zu einer ähnlichen Beschreibung kommen beispielsweise auch Alexander Roesler, wenn er „Medienphilosophie“ als „eine bestimmte Perspektive innerhalb der Philosophie“ beschreibt (A. Roesler, „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, in: ebd., S. 34–52, hier: S. 36) oder Sybille Krämer, die als einen „Gewinn einer medientheoretischen Perspektive im Philosophieren [...] ein alternatives Bild vom Handeln, von der Praxis, von der menschlichen Existenzsituation“ erwartet (S. Krämer, „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren“, in: ebd., S. 78–90, hier: S. 88f.).
- 51 „Ist eine solche Transformation des Blicks vollzogen [...] kann von einem ‚medial turn‘ (oder ‚media turn‘) gesprochen werden.“ So Reinhard Margreiter (in: ders., „Medien/Philosophie: Ein Kippbild“, in: Münker/Roesler/Sandbothe, *Medienphilosophie, Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, a.a.O., S. 150–171, hier: S. 170), der meines Wissens der Erste war, der im Bezug auf die Philosophie von einem Medial Turn gesprochen hat; vgl.: ders., „Realität und Medialität. Zur Philosophie des *medial turn*“, in: *Medien Journal. Zeitschrift für Kommunikationskultur*, Jahrgang 23, Nr. 1, 1999, hrsg. von Stefan Weber, S. 9–18.
- 52 Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press 1967. Der Begriff „Linguistic Turn“ geht allerdings, worauf Rorty ausdrücklich hinweist (ebd., S. 9, Anm. 10) zurück auf Gustav Bergmanns Buch *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press 1964.
- 53 Vgl.: David Chaney, *The Cultural Turn. Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, London: Routledge 1994; Fredric Jameson, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern*, London: Verso 1998; Lutz Musner (Hrsg.), *Cultural turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*, Wien: Turia + Kant 2001.
- 54 Ihab Habib Hassan, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus: Ohio State University Press 1987; Steven Seidman,

al Turn⁵⁸, ‚Pragmatic Turn⁵⁹ oder zuletzt ‚Performative Turn⁶⁰ steht die Diagnose einer weiteren, eben medialen Wende unter Legitimationsdruck. Deswegen gilt es zunächst, genauer zu beschreiben, was denn unter dem ‚Medial Turn‘ der Philosophie verstanden werden kann. – Und hier lassen sich m. E. zwei Deutungen systematisch unterscheiden: In einer ersten, *starken* Lesart wäre der Medial Turn der direkte Erbe des Linguistic Turn, wie ihn Rorty beschreibt – d.h. im Sinne jener „sprachkritischen Wende“, mit der die Sprachlichkeit als konstituierende Bedingung unseres Weltverhältnisses erschlossen wurde⁶¹. Zumindest in der analytischen Sprachphilosophie rückt bekanntlich mit dem Linguistic Turn die Sprache in die Funktion eines methodologischen Aprioris *allen* Philosophierens. Wer den Linguistic Turn vollzieht, für den gilt, „dass philosophische Probleme Probleme sind, die entweder durch eine Umformung [reforming] der Sprache oder durch ein besseres Verständnis der Sprache, die wir gegenwärtig verwenden, gelöst (oder aufgelöst) werden können“⁶². Verstanden als Erbe dieser Position, *erweitert* der Medial Turn das Sprachapriori zu einem Apriori der Medien

The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

- 55 David R. Hiley (Hrsg.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- 56 William J. T. Mitchell, „The Pictorial Turn“, a.a.O. (s.o., Anm. 27).
- 57 Christa Maar (Hrsg.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln: DuMont 2004. (Geprägt wurde der Begriff des „Iconic Turn“ bereits 1994 von Gottfried Böhm in seinem Aufsatz „Die Wiederkehr der Bilder“, in: ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?* München: Fink 1994, S. 11–38, hier: S. 13.)
- 58 Angela Dalle Vacche, *The Visual Turn. Classical Film Theory and Art History*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003
- 59 William Egginton und Mike Sandbothe (Hrsg.), *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytical and Continental Thought*, Albany: State University of New York Press 2004.
- 60 Der um die Jahrtausendwende zunächst in den Theaterwissenschaften auf den Begriff gebracht wurde; vgl.: Erika Fischer-Lichte, ‚Vom ‚Text‘ zur ‚Performance‘. Der performative turn in den Kulturwissenschaften, in: Georg Stanitzek, Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), *Schnittstelle: Medien und Kulturwissenschaften*, Köln: DuMont 2001, S. 111–115. Zur Bedeutung des Performanzbegriffs vgl. auch: Uwe Wirth (Hrsg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- 61 So Sybille Krämer, „Die Heteronomie der Medien“, a.a.O., deren diesbezüglicher Darstellung ich hier weitgehend folge.
- 62 Richard Rorty, „Introduction“, in: ders., *The Linguistic Turn*, a.a.O., S. 1–39, hier: S. 3 (Übers. SM).

überhaupt⁶³ – die *sprachkritische* Wende, die der Linguistic Turn angestoßen hatte, stellt sich nunmehr als *medienkritische* Wende dar. Deren zentrales Credo lässt sich wiederum zurückführen auf Marshall McLuhans bereits zitierte These vom ‚Medium als Botschaft‘⁶⁴: Medien lassen sich nicht länger als neutrale Vermittler von Informationen begreifen – sie konstituieren unser Verhältnis zur Welt und stellen damit die transzendentalen Bedingungen des Denkens schlechthin dar: „Ohne Medium gibt es keine Bedeutung“⁶⁵ – denn: „alles, was Menschen beim Wahrnehmen, Kommunizieren und Erkennen ‚gegeben‘ ist, ist in Medien gegeben“⁶⁶. Folgt man der Analogie zum Linguistic Turn weiter, müssten, und das wäre die stärkste These dieser Lesart des Medial Turns, alle philosophischen Probleme als mediale Probleme reformulierbar sein – Philosophie zu betreiben würde immer bedeuten *Medienphilosophie* zu betreiben. So schreibt dann auch Reinhard Margreiter, der Medienphilosophie explizit „als eine zeitgemäße Form einer ‚prima philosophia“⁶⁷ begreift, dass „Medien/Philosophie‘ ein Doppelphänomen [ist] und [...] die beiden Begriffe in ihrer Synopsis eine Art Kippbild [sind]. Das eine verweist *von sich aus* auf das andere. Das *Nebeneinander* von Geist und Medium ist zugleich ein *In- und Miteinander*.“⁶⁸

Diese starke Interpretation des Medial Turn nun ist nicht unproblematisch. So hat Sybille Krämer im Anschluss an Jacques Derridas Dekonstruktion der Sekundarität des Mediums Schrift dem Primat der Sprache gegenüber, in deren Verlauf die Aporie auftaucht, dass die Schrift „zur Bedingung der Möglichkeit und zugleich der Unmöglichkeit von Sprache“⁶⁹ wird, den Verdacht geäußert, dass „der medienkritische Bruch mit der sprachkritischen Wende [...] sich zugleich als ein Zusammenbruch der Idee des Aprioris als einem Letztbegründeten [erweist]“⁷⁰ – weswegen sich die Stilisierung der Medien als apriorisch verbiete. Wenn die Einsicht, so Krämers Argument, in die bedeutungskonstitutive Funktion von

63 Vgl. hierzu auch den Vortrag, den Lambert Wiesing am 2. April 2003 im Rahmen des Workshops zum Buch *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs* (Hrsg. Münker/Roesler/Sandbothe; a.a.O.), veranstaltet vom Kolleg Friedrich Nietzsche in Weimar, gehalten hat – zu finden online unter www.sandbothe.net/288.html (zuletzt überprüft am 8.3.2007).

64 Vgl. oben, Anm. 16.

65 Alexander Roesler, „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, a.a.O., S. 48.

66 Sybille Krämer, „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?“, a.a.O., S. 83.

67 So Reinhard Margreiter in: „Medien/Philosophie. Ein Kippbild“, a.a.O., S. 151.

68 A.a.O., S. 171.

69 Sybille Krämer, „Die Heteronomie der Medien“, a.a.O., S. 20.

70 Ebd.

Medien dazu führt, dass Medien „zur Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung, Kommunikation und Erkennen avancieren“⁷¹, und mit der impliziten These, es könne „kein ‚Außerhalb‘ der Medien geben“⁷² „das Medienapriori [...] in Konkurrenz zum Sprachapriori tritt“⁷³, ist eine philosophische Reflexion – die im Zuge des linguistic turn das Apriori der Sprache verinnerlicht hat – von Medien *selbst* immer schon aporetisch, und d.h. nicht länger sinnvoll⁷⁴ möglich. Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Dieter Mersch, der schreibt: „Denn wenn ‚alles‘, was ist, in Medien gegeben ist, wenn folglich kein Medien-‚Anderes‘ oder Medien-‚Aussen‘ existiert, ergibt sich das Problem, wie Medien selbst gegeben sind [...]. Offenbar“, so Mersch weiter, „bekommen wir es mit einer Paradoxie zu tun, die der Paradoxie der Selbstreflexion ähnelt, welche sich noch reflexiv auf das beziehen muss, womit sie reflektiert und was ihre Reflexion erst ermöglicht“⁷⁵. In Krämers Version von Medienphilosophie nun tritt an die Stelle der ihrer Meinung nach versperrten transzendentalen Reflexion über Medien als ‚Bedingungen der Möglichkeit von etwas‘⁷⁶ das Programm einer Metaphysik der Medien, welches darauf zielt, „im platonischen Sinne zu reflektieren, was hinter dem Gegenstand einer Erscheinung – und zwar realiter – liegt“⁷⁷. Mersch geht noch einen Schritt weiter; angesichts der als prinzipiell unterstellten „Unbestimmbarkeit“ der Medialität der Medien entwirft er das an Derrida und Heidegger angelehnte „Programm einer negativen Medientheorie“ als Versuch, dem „Paradox des Medialen, seinem Verschwinden im Erscheinen [...] mittels ‚me-

71 A.a.O., S. 21.

72 Ebd.

73 A.a.O., S. 20.

74 Vgl. Krämer, a.a.O., S. 21.

75 Dieter Mersch, *Medientheorien zur Einführung*, Hamburg: Junius 2006, S. 222.

76 So Krämer, a.a.O., S. 21.

77 Ebd. – Ihr eigenes Programm einer Metaphysik der Medien, die allerdings zugleich „paradoxerweise auf eine ‚Physik der Medien‘“ (Krämer a.a.O., S. 22) hinausführen soll, hat Krämer mittlerweile in neueren Aufsätzen weiter ausgeführt, deren gemeinsames Modell die Orientierung an der übermittelnden Funktion von Medien ist; vgl. S. Krämer, „Boten, Engel, Geld, Computerviren. Medien als Überträger“, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Themenheft *Körpermaschinen – Maschinenkörper. Mediale Transformationen*, Band 14, Heft 2, Berlin: Akademie Verlag 2005, S. 15–24 sowie „Medien, Boten, Übertragungen“, in: Stefan Münker, Alexander Roesler (Hrsg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008. – Vgl. zu Krämers Position auch die Zusammenfassung von Reinhard Margreiter in seinem Buch *Medienphilosophie. Eine Einführung*, Berlin: Parerga 2007, S. 211–214.

dialer Paradoxa' beizukommen"⁷⁸, deren Modelle Mersch der künstlerischen Praxis entnimmt.

So interessant und innerhalb der gerade erst entstehenden Disziplin der Medienphilosophie wichtig diese beiden Programme nun auch sind, so wenig scheint mir die ihnen gemeinsam zugrunde liegende Annahme zwingend zu sein; m.a.W.: es ist mitnichten der Fall, dass die Anerkennung der konstitutiven Funktion, die Medien für jegliche Form von Weltbezug apriori innehaben, notwendigerweise dazu führt, dass jede philosophische Auseinandersetzung mit Medien paradoxal gerät und aporetisch endet. Bevor ich nun eine alternative Deutungsmöglichkeit des *Medial Turn* vorstelle, welche zeigen wird, dass sich die These vom Apriori der Medien philosophisch auch anders verstehen und bewerten lässt, ist es sinnvoll, sich kurz die spezifische Rolle zu vergegenwärtigen, welche die Sprache für die Philosophie und für das Philosophieren spielt – denn schon hierbei ergibt sich eine Perspektive, aus der das von Krämer und Mersch hervorgehobene Problem sich entscheidend differenziert darstellen lässt.

Die Sprache ist schließlich *sowohl* das Medium *als auch* der Inhalt des Philosophierens. Der Grund dafür liegt in der Natur der Gegenstände oder Probleme, mit denen es die Philosophie als nicht-empirische Wissenschaft zu tun hat – denn bei denen handelt es sich immer um Begriffe bzw. begriffliche Probleme; und zwar genauer: um abstrakte Begriffe oder Probleme, deren Klärung sich nicht durch empirische Untersuchungen durchführen lässt⁷⁹. Deswegen heißt es bei Adorno: „Der Philosophie ist ihre Sprache wesentlich“⁸⁰; und deswegen lässt sich die Sprache – anders als die Schrift – in der Philosophie nicht wie ein Medium neben anderen behandeln; auch nicht in der Medienphilosophie: „Schließlich wird die Medienphilosophie in allem, was sie tut, das Verhältnis der von ihr analysierten Medien zum Prozess der *sprachlichen* Welterschließung zu beachten haben – und zwar gleichgültig, ob sie Sprache selbst als Medium klassifiziert oder nicht.“⁸¹ Vor diesem Hintergrund lässt sich aus philosophischer Sicht das Verhältnis der Begriffe Medium/

78 Mersch 2006, S. 224.

79 Den Hinweis auf die Notwendigkeit dieser Präzisierung verdanke ich der Kritik, die Lambert Wiesing im Rahmen des oben zitierten Vortrags (s. Anm. 63) an der unzureichenden Definition philosophischer Arbeit als ‚Arbeit am Begriff‘ geäußert hat, die (neben anderen) auch meine seinerzeit zur Diskussion stehende Programmschrift zu Medienphilosophie „After the Medial Turn“ (in: Munker/Roesler/Sandbothe, *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, a.a.O., S. 16–25) durchzieht.

80 Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie, Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 7.

81 So Martin Seel, „Eine vorübergehende Sache“, a.a.O., S. 12..

Medien und Sprache allgemein (und ohne einer Erörterung der strittigen Frage, inwieweit die Sprache selbst als ein Medium verstanden werden kann, an dieser Stelle vorzugreifen⁸²) so zusammenfassen: Während der Begriff des Mediums – wenn er denn nicht im Sinne einer bloßen Übertragungs- oder Vermittlungsinstanz, sondern (und hierin durchaus analog zu Bestimmungen der Sprache, wie sie sich in den sprachphilosophischen Konzeptionen etwa von Wittgenstein oder Derrida findet) als eigenständige, „strukturprägende und ordnungsstiftende Kraft“⁸³, und das bedeutet auch: als konstitutives Element von Sinnbildung, verstanden wird – als logische Kategorie den Begriff der Sprache subsumiert, bleibt die Sprache in ihren unterschiedlichen medialen Erscheinungsformen gleichwohl das zentrale Medium philosophischer Reflexion und damit das erkenntnistheoretische Apriori allen Philosophierens.

Dieser kurze Blick auf die durchaus spezielle und ausgezeichnete Rolle, welche der Sprache in ihrer doppelten Funktion als Gegenstand und Medium des Philosophierens zukommt, aber ermöglicht bereits eine differenzierte Darstellung des von Krämer und Mersch gemeinsam vorgebrachten Problems: Die Anerkennung einer nicht bloß vermittelnden, sondern Sinn und Bedeutung des zu Vermittelnden konstitutiv (mit-)prägenden Rolle von Medien als der Kernthese des Medial Turns führt die theoretische Reflexion medienphilosophisch relevanter Fragestellungen dann, und *nur* dann in eine aporetische Situation, wenn das Apriori der Medien fundamental deterministisch gedeutet – und zum Beispiel im Sinne der oben dargestellten starken Lesart des Medial Turns mit der radikalen These, dass alle philosophischen Probleme als Medienprobleme zu verstehen seien, *zugleich* der für die Philosophie geltende Primat der welterschließenden Funktion der Sprache verabschiedet wird. Wer eine solche Position vertritt, verlässt allerdings zwangsläufig zugleich den Diskurs der Philosophie⁸⁴. Innerhalb philosophischer Argumen-

82 Zur Frage, inwieweit die Sprache sich philosophisch überhaupt als Medium verstehen lässt, siehe im vorliegenden Band das Kapitel „Wittgenstein als Medienphilosoph“ (S. 57ff., hier: S.58f.), in dem ich zwei hierzu konträre Positionen von Dieter Mersch und Ludwig Jäger kurz skizziere, bevor ich im Anschluss mein Verständnis der spezifischen Medialität der Sprache darlege.

83 S. Krämer, „Heteronomie der Medien“, a.a.O., S. 19.

84 Das einzige, allerdings wirkungsmächtige Beispiel hierfür ist die materialistische Medientheorie Friedrich Kittlers, die uneingeschränkt ein deterministisch verstandenes Apriori der technischen Medien verkündet – und durchaus konsequenterweise auch als eines ihrer Ziele proklamiert, „all jene Programme, die bislang unter dem Titel Philosophiestudium liefen, in Hardware [zu; SM] gießen“. (Friedrich Kittler, „Hardware, das unbekannte

tationszusammenhänge jedoch gibt es gar keinen Grund, das Apriori der Medien derart gegen das Apriori der Sprache – wie Krämer allerdings unterstellt – zur Konfrontation zu führen. Vielmehr gilt grundsätzlich, dass nur solche medialen Fragen oder Probleme philosophisch relevant werden können, die sich innerhalb des Gegenstandsbereichs der Philosophie, d.h. im Raum abstrakter, nicht empirischer Begriffe stellen – und somit eo ipso immer schon auch sprachlich artikulierbar sind. Die Tatsache, dass bei einigen Problemen in ihrer philosophischen Reflexion Aporien auftauchen oder Paradoxien entstehen können, spricht keineswegs gegen sie; und spricht ihnen zumal weder ihren philosophischen Charakter noch ihre Relevanz ab: Dafür steht nun tatsächlich exemplarisch das Modell der Dekonstruktion Jacques Derridas, das Krämer zitiert und an dem Mersch sich orientiert – und zu dessen Pointen es ja gerade gehört, gezeigt zu haben, wie produktiv die Aufdeckung von Selbstwidersprüchen im Fundament philosophischer Theoriebildungen sein kann⁸⁵. Dafür steht aber auch, mutatis mutandis, die Philosophie Ludwig Wittgensteins – insofern wir ihr die Einsicht verdanken, dass die Entlarvung schlicht unsinniger Behauptungen als Resultat der philosophischen Reflexion begrifflicher Probleme durchaus einen Wert sui generis darstellen kann⁸⁶. Eine solche im strengen Sinne unsinnige Behauptung aber stellt bereits die von Krämer und Mersch zurecht kritisierte These dar, es gäbe kein Außerhalb der Medien. Angelegt in der Generalisierungstendenz der starken Version des Medial Turn, ist diese Behauptung schon deswegen unsinnig, weil sie den Begriff des Mediums bis zur semantischen Leere hin entgrenzt. Darauf hat Lorenz Engell zum Beispiel

Wesen“, in; Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität*, a.a.O., S. 119–132, hier: S. 131.)

- 85 Zumindest erwähnen möchte ich hier zudem die Tatsache, dass Derrida selber die Philosophie in ihrer sprachlichen Verfasstheit durchweg und durchaus in der Lage sag, angemessen mit den entsprechenden Probleme umzugehen – und selbst dort, wo er (gewissermaßen als Medienphilosoph *avant la lettre*) sich durch seine Untersuchungen zum Verhältnis des Mediums Schrift zur gesprochenen Sprache explizit zu medial evozierten philosophischen Paradoxien geäußert hat, anders als Mersch keinen Anlass dafür sah, hierfür aus der Philosophie hinaus ins Paradigma der Künste zu wechseln.
- 86 Wittgensteins pointierte Formulierung hierfür findet sich im Abschnitt 119 seines Buchs *Philosophische Untersuchungen*, wo es heißt: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckungen irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen gegen die Grenzen der Sprache geholt hat.“ Und er fährt fort: „Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckungen erkennen.“ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp: 1984, hier: S. 301.

hingewiesen: „denn wenn schlicht Alles Medium wäre, dann wäre Medium nichts“⁸⁷. Die Konsequenz daraus aber muss nun keineswegs bedeuten, hinter die Einsicht in die bedeutungskonstitutive Funktion von Medien zurückzutreten und die These des Medienapriori wieder zu verabschieden: dass uns nichts *ohne* Medien gegeben ist, heißt ja (gegen Krämer und Mersch) eben nicht zugleich, dass uns nichts *anderes* als Medien gegeben wäre. Vielmehr kann man die Behauptung des Apriori der Medien auch anders verstehen – und muss dann allerdings entsprechend die These um eine zusätzliche Perspektive ergänzen: So richtig es ist, darauf hinzuweisen, dass uns die Welt im Wahrnehmen, Kommunizieren oder Erkennen nur medial vermittelt zugänglich ist, so wichtig ist es in diesem Kontext daran zu erinnern, dass Medien selber nicht wahrnehmen, kommunizieren oder erkennen können. Medien sind eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung bedeutungshaften Weltbezugs; und sie sind zudem nie die Akteure der Welterschließung – so sehr sie ihren Sinn auch prägen. Der Grund dafür, pointiert formuliert, lautet: So wie nichts ohne Medien ist, sind Medien nichts – ohne ihren Gebrauch. Die welterschließende und bedeutungskonstitutive Funktion der Medien ist deswegen immer schon gebunden an kulturelle Praktiken des Mediennutzung. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass philosophische Untersuchungen medialer Probleme und Fragestellungen *nur* im Sinne einer pragmatischen Theorie des Mediengebrauchs sinnvoll wären⁸⁸ (wodurch die Medienphilosophie am Ende zu einer Variante der empirischen Mediennutzungsforschung würde); es bedeutet aber, dass wir ohne den Blick auf die komplexen lebensweltlichen Handlungsweisen, welche die kulturellen Praktiken der unterschiedlichen Mediennutzungen auszeichnen, ein nur unzureichendes Verständnis auch der theoretischen Probleme gewinnen können, mit denen eine Philosophie der Medien es zu tun haben kann. Und es bedeutet darüber hinaus, dass die These vom Apriori der Medien eben nicht, wie Krämer unterstellt, zugleich als These einer vermeintlichen Autonomie der Medien gelesen werden muss.

87 Lorenz Engell, „Wege, Kanäle, Übertragungen – Zur Einführung“, in: ders. mit Oliver Fahle, Britta Neitzel, Claus Pias und Joseph Vogl (Hrsg.), *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, a.a.O., S. 127–133, hier: S. 127.

88 So die These von Mike Sandbothe in seinem Buch *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, a.a.O., auf die ich im Folgenden in detail in meiner eigenen Erörterung einer pragmatischen Interpretation von Medienphilosophie im Kapitel „Wittgenstein als Medienphilosoph“ (S. 55ff; hier: S. 57f.) noch kritisch eingehen werde.

Damit aber lässt sich nun eine zweite, schwächere Deutung des Medial Turn formulieren. In dieser Deutung erscheint der Medial Turn nicht als ein konkurrierender Nachfolger des Linguistic Turn, der diesen kritisch zu überwinden und im Zuge seiner Etablierung an seine Stelle zu treten sucht, sondern als eine konsequente Weiterentwicklung und Ergänzung der in sprachphilosophischen Theorien angelegten inhaltlichen und methodischen Ansätze. In einigen Aspekten erweist sich auch der so verstandene Medial Turn als Erweiterung des Linguistic Turn – etwa bezüglich der Tatsache, dass wir uns die Welt nicht nur sprachlich, aber immer medial erschließen; und dass Bedeutung zwar nur als sprachliche für uns Sinn macht, nicht-sprachliche Medien bei ihrer Konstitution gleichwohl eine wichtige Rolle spielen können. Weil die schwache Version des Medial Turn diese Einsichten nun nicht gegen das philosophische Apriori der Sprache in Stellung bringt, fällt ihr Anspruch insgesamt gemäßigter aus: Die starke These, wonach *alle* philosophischen Probleme als Probleme der Medien zu verstehen seien, weist sie als trivial zurück – insofern mit Medien hier nur eines, nämlich die Sprache gemeint sein kann. An ihre Stelle rückt sie eine schwächere Variante – die These, dass *einige* philosophische Probleme (respektive bestimmte *Aspekte* philosophischer Fragen) heute durch den Gebrauch und die Verbreitung von Medien entweder erst evozierte oder doch neu und anders zu formulierende Probleme (beziehungsweise neu und anders zu beantwortbare Fragen) sind. Und wemgleich auch diese Version des Medial Turn die Philosophie als solche betrifft – weil auch sie davon ausgeht, dass die Einsicht in die konstitutive Rolle der Medien allerdings eine paradigmatische Verschiebung der Perspektive des Philosophierens fordert –, würde sie weder behaupten, dass Philosophie nur noch als Medienphilosophie möglich, noch, dass Medienphilosophie die ‚prima philosophia‘ unserer Zeit sei. Allerdings teilt die schwache mit der starken Version des Medial Turn die These, dass Medienphilosophie eine Form der Philosophie sei, die „an der Zeit ist“⁸⁹.

Für diese schwache Version des Medial Turn stehen die Beiträge im vorliegenden Buch. Der Titel *After the Medial Turn* ist dabei Diagnose und Programm zugleich – das Buch behauptet den Vollzug der medienkritischen Wende und argumentiert zugleich für eine bestimmte Art und Weise, sie zu verstehen. Seine einzelnen Texte tun dies auf zum Teil unterschiedliche Weise, aber entlang einer

89 So Margreiter: „Hegel hat die Aufgabe der Philosophie dahingehend bestimmt, das, was an der Zeit ist, in Gedanken zu fassen. Auch heute kann sich Philosophie nur dadurch legitimieren, dass sie auf dasjenige reflektiert, was in der ‚Tiefenstruktur‘ der Gegenwart geschieht.“ Reinhard Margreiter, „Realität und Medialität. Zur Philosophie des ‚Medial Turn‘“, a.a.O., S. 10.

leitenden Idee, welche der titelgebende erste Essay programmatisch und in extenso entfaltet⁹⁰: Der Idee, dass es zu einer zentralen Aufgabe der Medienphilosophie, wie der Autor sie versteht, gehört, sich mit Mitteln der philosophischen Analyse an eine theoretische Reflexion derjenigen abstrakten (Leit-)Begriffe oder Begriffskonstellationen unserer Gegenwart zu wagen, die *auf der einen Seite* für unser Selbst- und Weltverständnis eine kategoriale Rolle spielen – und die *auf der anderen Seite* durch ihre Verwendung im Zusammenhang mit der Verbreitung von Medien problematisch geworden sind. Mit dieser Aufgabe wird der systematische Ort des vorliegenden Unternehmens definiert – im doppelten Sinne: Zum einen ist die Eingrenzung auf den Gegenstandsbereich der theoretischen Analyse abstrakter Begriffe zugleich eine Abgrenzung gegenüber alternativen Ansätzen der theoretischen oder empirischen Medienwissenschaften, auf den durch die medialen Umbrüche gesteigerten wissenschaftlichen Reflexionsdruck zu reagieren⁹¹; zum anderen erweitert innerhalb der fachphilosophischen Auseinandersetzungen um Funktion, Rolle und Bedeutung von Medienphilosophie gerade die zusätzliche Präzisierung des Gegenstandsbereichs auf die Analyse von entsprechenden Begriffen, die aufgrund oder durch mediale Entwicklungen und Verbreitungen frag- oder reflexionswürdig geworden sind, das zu vermessende Feld medienphilosophischer Forschung über den begrenzten Bereich einer Philosophie der Medien hinaus, die sich auf die theoretische Klärung von Fragen wie: Was ist ein Medium? Was heißt ‚medial‘? Oder: Was ist ‚Medialität‘ konzentriert⁹².

Exemplifiziert wird diese Aufgabe auf den folgenden Seiten zum Beispiel durch eine Reflexion des Begriffspaars ‚wirklich/virtuell‘ – das als Zentrum einer bereits in den achtziger Jahren herausgebildeten „Diskursfigur des ontologischen Gegensatzes von Mensch und Technik, Natur und Kultur [...] den Ausgangspunkt einer umfassenden Theorie der Medien bildete“⁹³, und dessen philosophischer Untersuchung sich gleich mehrere Texte dieses Buches widmen: in Auseinandersetzung vor allem mit dem Begriff und Phänomen der

90 Vgl. unten das Kapitel „After the Medial Turn“, S. 31 ff.

91 Reinhard Margreiter weist in seinem bereits zitierten Buch *Medienphilosophie. Eine Einführung* zwar zu recht darauf hin, dass der gegenwärtige Diskurs auch „wissenschaftstheoretisch orientierte [,empirische, SM] Medienwissenschaftler und spekulativ-experimentierende Medientheoretiker“ (a.a.O., S. 9) explizit als Medienphilosophen etikettiert. Grundsätzlich aber gilt: „Philosophie betreibt nur die Philosophie“ (Alexander Roesler, „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, in: Münker/Roesler/Sandbothe 2003, S. 34–52, hier: S. 35).

92 Vgl. hierzu allerdings unten das Kapitel „Was ist ein Medium?“, S. 41 ff.

93 So Christoph Tholen in seinem Artikel „Medium/Medien“, a.a.O., S. 156.

sogenannten ‚Virtuellen Realität‘, die als technische Utopie zu zahlreichen ontologischen und anthropologischen Gedankenexperimenten und Visionen Ansatz bietet⁹⁴; aber auch mit Fragen der persönlichen Identität unter Bedingungen virtueller Welterschließungen⁹⁵ oder dem Versuch einer Dekonstruktion des Begriff der Virtualisierung selbst durch die philosophische Analyse der medialen Vorgeschichte zeitgenössischer Diskursfiguren am Beispiel der Telefons⁹⁶. Dazu gehören aber auch die nachstehenden Untersuchungen zum Begriff der ‚Stadt‘: der nicht nur, aber auch durch Abwanderung traditionell urbaner Funktionen in die telematischen Netze problematisch wird, wobei der Nachvollzug der Problematisierung durch die neuen Medien zugleich zum Aufweis des immer schon Problematischen der Idee der Stadt gerät⁹⁷ und des ‚Netzes‘ als einer Metapher, deren steile Karriere zur Beschreibung der globalen Datennetze auch in medientheoretischen Diskursen diese oftmals stark idealisiert und verklärt hat⁹⁸. Den Abschluss des Buches bilden dann zwei Arbeiten, die der Autor seinem eigenen, beruflichen Kontext gewidmet hat – dem Fernsehen. Der erste Text⁹⁹ zeichnet am Beispiel ihrer Auseinandersetzung mit dem Leitmedium des zwanzigsten Jahrhunderts die Tradition der kritischen Theorie der Massenmedien von Theodor W. Adorno bis Pierre Bourdieu nach und deckt ihre implizit kulturpessimistische Tendenz auf. Der zweite Text¹⁰⁰ widmet sich theoretischen Konsequenzen der aktuellen Veränderungen, die der Prozess der Digitalisierung des Fernsehens impliziert; über weite Strecken aus der Perspektive einer kritischen Auseinandersetzung mit Thesen und Methoden der empirischen Medienforschung formuliert, führt dieser Text als Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit zugleich exemplarisch die These der Interde-

94 Dazu unten die Kapitel „Was heißt eigentlich: ‚Virtuelle Realität‘. Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch einer Verdopplung der Welt“, S. 111ff. und „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Untersuchung“, S. 141ff.; vgl. in diesem Zusammenhang auch die These von Josef Rauscher, der m. E. zurecht anmerkt, dass „[f]ür die Felder Anthropologie und Ontologie [...] die Medialität zur entscheidenden Frage [wird]“; in: Josef Rauscher, „Medialität und Medien“, a.a.O., S. 30.

95 Siehe unten das Kapitel „Ich als Netzeffekt. Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung“, S. 159ff.

96 Siehe hierzu das Kapitel „Vermittelte Stimmen, elektrische Welten. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen“, S. 129ff.

97 Siehe hier das Kapitel „Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung. Zur Medienphilosophie des Urbanen“, S. 73ff.

98 Siehe hierzu das Kapitel „Im Netz der Medien. Zur Kritik der medientheoretischen Verwendung einer Metapher“, S. 89ff.

99 „Epilog zum Fernsehen“, S. 175ff.

100 „Es gibt das Fernsehen nicht“, S. 187ff.

pendenz von (technischem) Fortschritt und (kultureller) Aneignung von Medien, sprich: von Medienentwicklung und -gebrauch aus.

Den Reflexionsbedarf, den die fortschreitenden medialen Umbrüche immer wieder neu generieren, zu befriedigen, bedarf es neben den unterschiedlichen, mittlerweile etablierten medienwissenschaftlichen und -theoretischen Disziplinen *auch* einer philosophischen Medientheorie. Dieses Buch stellt in seinen einzelnen Kapiteln Modelle vor, wie eine solche philosophische Auseinandersetzung mit dem medial generierten Reflexionsbedarf aussehen kann. Mit Medien hat es dieses Buch nicht, oder doch nur am Rande zu tun – denn nicht Medien sind Gegenstand von Medienphilosophie, sondern Begriffe.

After The Medial Turn

Sieben Thesen zur Medienphilosophie

I.

Mit der Philosophie und den Medien ist es wie mit dem Hasen und dem Igel – so schnell die Philosophie auch (re-)agiert, die Medien sind immer schon da. Anders als im Märchen freilich macht ihr Späterkommen die Philosophie nicht schon zum Verlierer. Der Grund ist simpel – zumindest dann, wenn man das Philosophieren allgemein als eine Tätigkeit der Reflexion begrifflicher Probleme versteht (und, ebenso allgemein, Sprache als Medium gelten lässt): Sowohl die Tätigkeit des Philosophierens (als sprachlich vollzogene) als auch ihr Gegenstand (als sprachlich artikulierter) sind dann grundsätzlich nur als medial realisiert zu denken. Das heißt zunächst auch: Die Philosophie hat es immer schon in einem doppelten Sinne mit Medien zu tun. Zugleich aber gilt, dass die Philosophie erst ins Spiel kommt, wenn sich im Gebrauch von Medien (*wie* der Sprache) bestimmte – nämlich: begriffliche – Probleme einstellen. Anders gesagt: Wir beginnen erst – und nur – zu philosophieren, wenn in der Praxis des Mediengebrauchs die Bedeutung bestimmter Begriffe nicht länger selbstverständlich erscheint. Hinzuzutreten, wenn die Praxis schon läuft, ist insofern Teil der Definition von Philosophie – und spricht nicht gegen sie.

Was (zumindest partiell) gegen die Philosophie spricht, ist die Tatsache, dass sie im Laufe ihrer Geschichte ihr intrinsisches Verhältnis zu den Medien oft genug ignoriert hat: Begriffe nämlich sind in ihren Bedeutungen mediendependent – wer wissen will, *was* sie sagen, muss fragen, *wie* sie es sagen. Diese Einsicht ist die Kernthese dessen, was ich mit Reinhard Margreiter¹ als *medial turn* der Philosophie bezeichnen will – als Namen jener Entwicklung, in der

1 Vgl. hierzu Reinhard Margreiter, „Realität und Medialität. Zur Philosophie des medial turn“, in: *Medien Journal. Zeitschrift für Kommunikationskultur*, Jahrgang 23, Nr. 1, 1999, hrsg. von Stefan Weber, S. 9–18 sowie ders., „Medien/Philosophie: Ein Kippbild“, in: Munker/Roesler/Sandbothe, a.a.O., S. 150–171.

die Philosophie etwa seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts sprachphilosophische Erkenntnisse zum einen medientheoretisch generalisiert und zum anderen selbstkritisch gewendet hat, und für die hier – *pars pro toto* – exemplarisch der Name Jacques Derrida stehen soll. Sicher, Philosophen haben – von Platon zu Hegel – auch lange vor dem medial turn schon über Medien nachgedacht. Nach dem medial turn aber gilt, dass *jedes* philosophische Unternehmen die Einsicht in die Mediendependenz von Bedeutung selbstkritisch zu reflektieren hat. Das gilt *auch* – aber eben: nicht *nur* – für Medienphilosophie; es beschreibt jedoch gerade deswegen *nicht*, welches spezifische philosophische Unternehmen man sich sinnvollerweise unter dem Titel „Medienphilosophie“ vorstellen könnte.

II.

Die Philosophie hat es immer schon mit Medien zu tun – und sie hat, wenn auch unzureichend, ebenfalls immer schon über Medien nachgedacht. Eine Geschichte der Philosophie der Medien als Überblick über die philosophischen Reflexionen über Medien wäre zugleich eine Geschichte der Philosophie, die bei den Vorsokratikern begänne. Im Unterschied zu einer solchen Philosophie der Medien ist Medienphilosophie – als eine bestimmte Art und Weise, Philosophie zu betreiben – an einen spezifischen historischen und gesellschaftlichen Kontext gebunden. Dieser Kontext ist die Welt, in der wir leben; genauer: die Welt, in der wir durch den Übergang von einer Industrie- in eine Informationsgesellschaft leben.

Die Entstehung der Informationsgesellschaft als einer Gesellschaft, die auf konstitutive Weise von der Speicherung, Verbreitung und Kommunikation von Daten geprägt ist, verlief bekanntlich parallel zur Entwicklungsgeschichte der elektronischen Medien – und das heißt, sie verlief in mehreren Etappen, beginnend mit der Erfindung und Ausbreitung der Kommunikationsmedien Telegraf und Telefon und der elektronischen Massenmedien Fernsehen und Radio über die Entwicklung der digitalen Rechnertechnologie hin zur Verschaltung der Computer zum globalen Netz. Erst mit dem Übergang zur Informationsgesellschaft, d.h. erst in dem Moment, wo unsere Lebenswelt im Ganzen vom Umgang mit den (sogenannten Neuen: elektronischen und digitalen) Medien geprägt ist, wird eine Disziplin wie die Medienphilosophie sinnvoll – und notwendig zugleich: Die Omnipräsenz der „neuen“ Medien in unserer Umwelt nämlich generiert spezifische philosophische Probleme, die es – zumindest so – zuvor nicht gab; und die, gerade weil die Medien heute die Welt als Ganze prägen, nicht nur Einzelne, sondern uns alle betreffen. „Medienphilosophie“ aber ist nichts anderes (nicht mehr:

aber auch nicht weniger) als der Titel für diejenige philosophische Reflexion, die hierauf reagiert, indem sie sich dieser Probleme annimmt.

III.

Die (tendenziell richtige) Kritik an der Medienvergessenheit der Philosophie darf nicht ins Pathos einer (allzu modischen) Medienvergessenheit umschlagen: Sowenig Philosophie, die den medial turn vollzogen hat, zu einem Unternehmen wird, das es nur noch mit kritischen Analysen der medialen Verfasstheit ihrer selbst und ihres Gegenstandes zu tun hat, sowenig ist *Medienphilosophie* zu denken als ein Unternehmen, das sich in der philosophischen Analyse von Medien erschöpfte. Im Gegenteil:

Medienphilosophie hat es nicht mit Medien zu tun. – Diese (zugegeben: polemische) These klingt paradox; sie ist es aber nicht. Sie stimmt allerdings schon darum nicht, weil natürlich auch *Medienphilosophie* als (Teil der) *Philosophie* immer die mediale Verfasstheit ihrer eigenen Tätigkeit und die ihres Gegenstands zugleich zu reflektieren hat. – Weniger polemisch, aber dafür richtiger formuliert muss es deswegen heißen: Medienphilosophie hat es nicht *primär* mit Medien zu tun – denn der Gegenstand der Medienphilosophie sind nicht die Medien *selber*, sondern (gewiss: sowohl durch Medien evozierte als auch wiederum medial artikulierte) philosophische Probleme.

Zum philosophischen Problem nun werden Medien genau dann, wenn ihre Verbreitung und Verwendung unser Selbst- und Weltverhältnis insofern verändert, als sie auf signifikante Weise die für dieses Verhältnis zu uns selbst und zu der uns umgebenden Welt grundlegenden Ideen und Begriffe tangiert. – Ein Beispiel hierfür etwa ist das Auftauchen der Technologien der sogenannten „virtuellen Realität“: Diese Technologien konfrontieren uns bekanntlich mit digital erzeugten multimedialen Umwelten, welche mit zunehmender technischer Perfektion von der nicht-digitalen Lebenswelt immer weniger zu unterscheiden sind: Und dass das dem Medium der virtuellen Realität eingeschriebene Telos der Ununterscheidbarkeit (zumindest was die spontane, subjektive Wahrnehmung betrifft) eines Tages erreicht wird, sollte man nicht vorschnell bezweifeln. Problematisch erweist sich nun in dieser Konfrontation mit dem Phänomen der virtuellen Realität der Begriff der „Wirklichkeit“ – und zwar als ein philosophisches Problem, das es zwar einerseits *immer schon* gab; das sich aber andererseits *so* zuvor noch nicht gestellt hat. Gefordert ist in dieser Situation eine philosophische

Reflexion von „virtuell“ und „real“, die hilft, eine neue, der veränderten medialen Situation wieder angemessene Verwendung des problematisch gewordenen Begriffs „Wirklichkeit“ zu begründen.² – Die Liste der Beispiele ließe sich fortführen. Die programmatische Schlussfolgerung lautet an dieser Stelle: Auch als philosophische Antwort auf eine durch die nahezu ubiquitäre Verbreitung der (elektronischen und digitalen) Medien und ihren Gebrauch verursachte Unklarheit bezüglich des Sinns und der Bedeutung derjenigen Begriffe, die für unser Verstehen und Bewerten der Welt zentral sind, bleibt Medienphilosophie eine Tätigkeit, deren Beitrag zur Lösung philosophischer Probleme nicht anders denn als Reflexion von (sprachlich artikulierten) Begriffen zu verstehen ist.

IV.

Die Sache der Medienphilosophie ist die Reflexion begrifflicher Probleme, die sich als Folge von Verbreitung und Verwendung elektronischer und digitaler Medien einstellen: Diese Präzisierung ihres Gegenstandes markiert auch die spezifische Differenz der *Medienphilosophie* zu anderen Weisen einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Medien, die im Laufe der letzten Jahrzehnte unter Titeln wie beispielsweise *Medientheorie*, *Mediengeschichte* oder schlicht *Medienwissenschaft* entstanden sind – und die sich, im Gegensatz zur Medienphilosophie, bereits (mehr oder weniger) erfolgreich akademisch etabliert haben. Diese Differenz einer genuin philosophischen Reaktion auf die Medialisierung unserer Lebenswelt einerseits zu den existierenden Wissenschaften der Medien andererseits durch die Institutionalisierung von Medienphilosophie als Teil der Philosophie in die (akademische) Praxis zu überführen hieße auch, der Philosophie die Deutungshoheit über das ihr eigene Terrain der Reflexion der durch die Medien entstandenen begrifflichen Probleme erst zurückzugewinnen: eine Deutungshoheit, die (als spezieller Fall ihrer Medienvergessenheit) die akademische Philosophie bislang weitgehend an die Einzelwissenschaften der Medien delegiert hat. (Und bereits hier setzt die Begriffsverwirrung ein – und das nicht zuletzt, weil nicht selten Medientheorie oder Medienwissenschaft als Medienphilosophie erklärt

2 Ansätze einer solchen Reflexion habe ich zu entwickeln versucht in den unten stehenden Kapiteln: „Was heißt eigentlich: »virtuelle Realität«? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff.; „Vermittelte Stimmen, elektrische Welten. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen“, S. 129ff. und „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff.

und damit zugleich immer wieder mediale Probleme als philosophische verkannt werden.)

Die Differenz in der Sache freilich spricht nicht gegen, sondern für eine enge Beziehung, welche die Medienphilosophie zu den Einzelwissenschaften der Medien unterhalten sollte: Denn zum einen sollte natürlich, auch wer sich „nur“ philosophisch, und d.h. ausschließlich mit begrifflichen Konsequenzen der fortschreitenden Medialisierung beschäftigen will, mit Medien praktisch *und* theoretisch vertraut sein; sollte ihre Anwendungsmöglichkeiten (und deren Grenzen) ebenso kennen wie z.B. ihre Geschichte oder Technik. Und so ist, wer Medienphilosophie betreiben will, immer auch angewiesen auf die Arbeiten und Erkenntnisse derer, deren wissenschaftlicher Gegenstand die Medien selber sind: Medienphilosophie wäre – wie andere philosophische Teildisziplinen auch – nicht zu denken ohne den Austausch mit dem in den verwandten wissenschaftlichen Disziplinen erarbeiteten Erkenntnisstand und Methodenapparat. Überhaupt ist eine sinnvolle wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Medien wohl nur noch interdisziplinär zu realisieren – und das gilt auch, und vielleicht vor allem, für Medienphilosophie. Zum anderen wiederum schließt der Gegenstandsbereich der Medienphilosophie als Reflexion der durch die (elektronischen und digitalen) Medien verursachten begrifflichen Probleme auch die Reflexion der Grundlagen der wissenschaftlichen Diskurse über die Medien ein – eine Reflexion, die es unter anderem mit der Diskussion der Frage, was wir unter dem Begriff des „Mediums“ verstehen, zu tun hat.

V.

Die Beschreibung ihres Gegenstandsbereiches grenzt die Medienphilosophie nicht nur von anderen wissenschaftlichen Diskursen über die Medien ab – sie positioniert sie auch innerhalb des akademischen Diskurses der Philosophie: als eine eigenständige philosophische Disziplin, die sich als Reaktion auf grundlegende Veränderungen unserer Lebenswelt herauszubilden beginnt.

Allerdings gilt es hier daran zu erinnern, dass die Philosophie es nicht nur seit ihren Anfängen mit Medien zu tun hat – sondern auch und grundsätzlich immer mit einer sich verändernden Welt. Wenn sich die Geschichte der Philosophie tatsächlich als eine Geschichte der Philosophie der Medien rekonstruieren ließe, so lässt sie sich doch noch mehr als eine Geschichte fortdauernden Versuche lesen, eine der veränderten Welt je angemessene (Neu-)Interpretation bestimmter, fundamentaler Begriffe (wie z.B. Wirklichkeit – oder Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit etc.) zu liefern.

Immer wieder hat dieser Prozess der notwendigen Neuorientierung in einer sich verändernden Welt Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Philosophie betrieben wird – mal stärkere, mal schwächere. Selten sind die Auswirkungen so stark, dass tatsächlich eine andere Art, Philosophie zu betreiben, entsteht: Die Sprachphilosophie wäre hierfür ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit; der medial turn wiederum eines (und vielleicht das stärkste) aus der jüngsten Vergangenheit (auch wenn an dessen Umsetzung tatsächlich weiterhin zu arbeiten ist). Häufiger hingegen sind die Fälle, in denen die Philosophie auf irgendwie fundamentale Veränderungen mit einer internen Ausdifferenzierung reagiert: Die Entstehung von Disziplinen wie der Technikphilosophie oder Wissenschaftstheorie, ja, selbst der Ästhetik sind Beispiele für fachinterne Ausdifferenzierungen, mit denen die Philosophie auf grundlegende Veränderungen der Welt, in der sie betrieben wird, reagiert hat.

Sowenig nun Medienphilosophie den Einzelwissenschaften der Medien gegenüber als Fundamentaldisziplin auftreten kann, sowenig kann sie dies innerhalb der Philosophie: Medienphilosophie wird mit Sicherheit keine neue *prima philosophia*; und sie ist gewiss auch kein Beispiel einer Neuerfindung der Philosophie – die Philosophie wird, m.a.W., als Reaktion auf die Verwendung und Verbreitung der elektronischen und digitalen Medien keineswegs *schlechthin anders*; wohl aber gewinnt sie eine *andere Haltung zur* bzw. eine *andere Perspektive auf* die medial veränderte Welt hinzu. Der Gewinn dieser Perspektive durch die Etablierung der Medienphilosophie setzt dabei nicht nur die Einübung in einen pragmatischen Umgang mit Medien einerseits und eine interdisziplinäre Kooperation mit den Einzelwissenschaften über die Medien andererseits voraus – sie positioniert die Medienphilosophie auch in einem (akademischen) Feld, in dem sich Überschneidungen mit anderen philosophischen Disziplinen wie der Ethik, Ästhetik oder der theoretischen Philosophie nicht vermeiden lassen, ohne dass die bereits bestehenden Disziplinen Ethik, Ästhetik oder theoretische Philosophie die spezifische Aufgabe, die sich der Philosophie durch die Herausforderung einer medial veränderten Welt stellt, bewältigen könnten.

VI.

Medienphilosophie hat es nicht primär mit Medien selbst zu tun; wohl aber mit ihrem Gebrauch: Denn es ist die Praxis des Mediengebrauchs, in der sich die philosophisch relevanten begrifflichen Probleme erst stellen. Diese Praxis nun, daran dürfte kein Zweifel sein, läuft gegenwärtig auf Hochtouren – wie eine gut geölte Maschine, ein Automat, der unsere Welt zu dem erst macht, was sie

ist. Je umfassender und automatischer der Gebrauch der Medien unsere alltägliche Lebenswelt prägt, desto notwendiger stellt sich *hier* zugleich die Frage, ob die Selbstverständlichkeit einer alles durchdringenden Mediennutzung noch verständniskompatibel ist; d.h., wieweit die Selbst- und Weltbeschreibungen, die unseren Mediengebrauch konzeptuell begleiten, tatsächlich plausibel sind: Metaphorisch verwendete Begriffe wie „Netz“, „Interaktivität“ oder „Immaterialität“ sind hier einige beliebige Beispiele. Hinzuzutreten, wenn die Praxis läuft, kann und sollte – als Teil der allgemeinen Definition von Philosophie – für die Medienphilosophie auch heißen, einen *allzu* selbstverständlichen Gebrauch der Medien kritisch auf die Plausibilität der (begrifflichen) Metaphern, die diesen Gebrauch begleitend unser Selbst- und Weltbild konstituieren, hin zu hinterfragen: und damit (im günstigsten Fall) einen eigenen, kritischen Beitrag zur Gestaltung der Welt, in und aus der sie operiert, zu leisten. In diesem *kritischen* Sinne würden medienphilosophische Arbeiten dafür sorgen, die Dinge schwieriger zu machen, als sie prima facie erscheinen – indem sie Begriffe, die wir als Metaphern verklärt selbstverständlich verwenden, gleichsam oszillieren, „in der Luft vor sich schwebend erhalten“³ ließe.

VII.

Philosophieren ist eine Tätigkeit, die von dem, der sie betreibt, nur verlangt, dass das, was er tut, sich als Beitrag zur Klärung begrifflicher Probleme verstehen lässt. Philosophie kann man deswegen zwar nicht auf beliebige, wohl aber auf verschiedenste Weisen betreiben. Und das gilt natürlich auch für Medienphilosophie – in Relation zu dem Problem, dem sie sich widmet, wird sie notwendigerweise auch anders auftreten; *beispielsweise* als (theoretische) Reflexion von fragwürdig gewordenen Begriffen, als (kritische) Dekonstruktion von fraglos gebrauchten Metaphern oder als (metadiskursive) Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Einzelwissenschaften der Medien. Ihrem jeweiligen Untersuchungsgegenstand gemäß werden dabei die jeweils relevanten Überschneidungen medienphilosophischer Arbeiten mit denen verwandter philosophischer Fachdisziplinen (wie der theoretischen oder praktischen Philosophie, der Ästhetik oder der Wissenschaftstheorie) stärker oder schwächer in den Vordergrund treten – und es wird eine, dem konkreten Fall entsprechende, interdisziplinäre Kooperation der Medienphilosophie

3 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 200, in: ders., *Werkausgabe Band XI*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 391.

mit anderen Wissenschaften der Medien notwendig werden. Wie auch immer sie betrieben wird – soviel steht m.E. fest: Mit der Etablierung von Medienphilosophie fielen der Philosophie nicht nur die *Deutungshoheit* über philosophisch relevante Probleme zu; sie erhielt zugleich einen spezifischen *Gegenwartsbezug* – denn als Medienphilosophie würde die Philosophie die Perspektive, von der aus sie betrieben wird, auf die spezifischen Bedingungen des medialen Wandels unserer Welt auf eine angemessene Weise neu einstellen.

Philosophieren ist auch eine Tätigkeit, deren Relevanz sich dadurch ergibt, dass es ihr – wie auch immer – gelingt, ihre jeweilige Zeit zumindest auf eine interessante Weise zu denken. Das aber heißt wiederum, dass die gegenwärtige Philosophie nicht nur (selbst-)kritisch den medial turn zu reflektieren, sondern auch auf das aktuelle Phänomen der rasanten (Weiter-)Entwicklung und Verbreitung sowie des immer noch zunehmenden Gebrauchs der (elektronischen und digitalen) Medien zu reagieren hat – und zwar gerade auch wissenschaftspolitisch. Die Etablierung von Medienphilosophie als eigenständiger, philosophischer Disziplin innerhalb des akademischen Kanons der Philosophie ist nicht zuletzt insofern sinnvoll, weil ein damit konstituierter, eigenständiger Gegenwartsbezug für die Philosophie bedeutet, die Anschlussfähigkeit an den gesellschaftlichen Wandel zu erhalten und so (auch, was ihren Wert als wissenschaftliche Disziplin innerhalb des akademischen Marktes der Informationsgesellschaft betrifft) zukunftscompatibel zu bleiben. Schon aus Eigeninteresse gilt: Die Philosophie sollte die Sache der Medienphilosophie zu ihrer Sache machen.

Was ist ein Medium?

Ein philosophischer Beitrag zu einer medientheoretischen Debatte

Auch das Wort ‚Medium‘ ist
ein interessantes Wort.
(Hans-Georg Gadamer)

I.

Ein Medium ist ein Mittel zur Übertragung von Informationen. Das gilt evidenterweise für Kommunikationsmedien wie Telefon, E-Mail oder Brief; es gilt aber auch für Unterhaltungsmedien wie Kino oder iPod, für Speichermedien wie Bücher und Festplatten oder die Massenmedien Presse, Radio und Fernsehen; es trifft für physikalische Übertragungsmedien wie Luft und Wasser nicht weniger zu als für das parapsychologische Medium spiritualistischer Séancen – und es gilt, mutatis mutandis, auch für alles andere, was im Zuge der Karriere des Begriffs als Medium bezeichnet wurde: Geld, Macht, Mode, Strom, die Liste ist bekanntlich sehr lang. In jeder seiner Verwendungsweisen, und sei sie prima facie noch so ungewöhnlich, ist im Medienbegriff die Idee eines Informations- oder Datentransfers, wenn man sie nur weit genug fasst, virulent – und damit zugleich die Vorstellung, dass das Medium als Mittel der Übermittlung auch in der Mitte des Transferprozesses situiert ist. In dieser Vorstellung wiederum ist nicht nur die ethymologische Bedeutung des Wortes „Medium“ aufgehoben – als das in der Mitte sich Befindende, das Mittlere¹; die Beschreibung des Begriffs Medium als ein in einem Zwischenraum sich befindendes Mittel zur Übertragung von Informationen schließt zugleich an früheste implizit medienphilosophische Reflexionen etwa bei Aristoteles an, dessen Wahrnehmungstheorie im Begriff des metaxy die Idee des Mediums alludiert². „Die

1 Abgeleitet vom gleichnamigen lateinischen Substantiv „medium, medii (n.): Mitte; aber auch: Öffentlichkeit, Gemeingut, öffentlicher Weg“ (so die Übersetzungen in *Der kleine Stowasser*, München: Freytag 1966, S. 311f.).

2 Vgl. hierzu Wolfgang Hagen, „Was ist ein Medium? Eine medienepistemologische Fußnote“, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?, a.a.O.*,

grundlegendste Definition des Mediums“, so heißt es bei Alexander Roesler, „ist die des Dazwischen“³. „Wo es Medien gibt“, so folgert Christoph Tholen, „muss es Distanz gegeben haben“⁴. Dieter Mersch geht noch einen Schritt weiter; er schreibt: „Es gibt Medien, weil es Alterität gibt.“⁵ Ein Medium, unabhängig davon, was es sonst noch leisten mag, setzt im Zuge der Informationsübermittlung zwei in ihrer Funktion voneinander zu unterscheidende Pole miteinander in Beziehung – Sender und Empfänger, Autor und Leser, Sprecher und Hörer, Archiv und Text, Speicher und Bildschirm, Produzent und Zuschauer, u.s.w.: Eine solche, allgemeinste Bestimmung des Medienbegriffs lässt natürlich alle wesentlichen Fragen noch unbeantwortet, alle interessanten Probleme unberührt; sie dürfte allerdings gerade in ihrer Trivialität ein recht hohes Zustimmungspotential bergen.

II.

Jenseits des Trivialen hört jeder Konsens auf; jede weitere Spezifizierung des Begriffs Medium macht eines der zentralen Probleme der mit diesem Begriff operierenden Wissenschaften deutlich: Auf die Frage „Was ist ein Medium?“ sind die Antworten so zahlreich wie verschieden. Davon legt unser gleichnamiger Band, obwohl *und* weil er nur einen Teil der verschiedenen medienwissenschaftlichen Ansätze zu Wort kommen lässt, angesichts der Disparatheit der hier vorgestellten Definitionen des Medienbegriffs ein deutliches Zeugnis ab; eine weitere Darstellung des breiten Spektrums unterschiedlicher, zum Teil einander ausschließender Deutungen wäre an dieser Stelle redundant. Hier genügt der Befund, dass der geradezu inflationär gewordene Gebrauch des Medienbegriffs neben einer Vielzahl interessanter Medienkonzepte auch eine semantische Entgrenzung des Begriffs in Gang gesetzt hat, deren Tendenz am Ende jede sinnvolle Verwendung fragwürdig macht: „denn wenn“, so Lorenz Engell zu Recht, „schlicht Alles Medium wäre, dann wäre Medium nichts“⁶.

S.13–29. Für eine ausführliche Darstellung siehe Frank Haase, *Die Aristotelische Philosophie der Medien*, München: 2006.

- 3 Alexander Roesler, „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, in: Munker/Roesler/Sandbothe (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, a.a.O. 2003, S. 34–52, hier: S. 39.
- 4 Georg Christoph Tholen, „Medium/Medien“, in: Alexander Roesler, Bernd Stiegler (Hg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, Paderborn: Fink 2005, S. 150–172, hier: S. 153.
- 5 Dieter Mersch, *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006, S.9.
- 6 Lorenz Engell, „Wege, Kanäle, Übertragungen – Zur Einführung“, in: ders. mit Oliver Fahle, Britta Neitzel, Claus Pias und Joseph Vogl (Hrsg.), *Kurs-*

Wenn aber ein so allgemeiner und grundlegender Begriff wie der des Mediums unklar und seine Verwendung fragwürdig wird, dann ist die Philosophie gefragt.

III.

Die Antworten der Philosophie auf die Frage nach dem Medium nun sind allerdings ebenfalls keineswegs eindeutig. Einige von ihnen (über bereits zitierte hinaus) lauten: Medien sind „Ermöglichungsbedingungen“⁷; oder schlicht „Boten“⁸. Sie stellen eine besondere Art von Werkzeugen dar, weil nur sie „die Trennung von Genesis und Geltung ermöglichen“⁹ – oder sie sind im Gegenteil ein von jeder Art Werkzeug kategorial zu Unterscheidendes, weil das, was sie ermöglichen, nur mit ihnen möglich wird¹⁰. Wir können sie nicht

buch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard, a.a.O., S. 127–133, hier: S. 127.

- 7 So bei Ulrike Ramming in ihrem Aufsatz „Der Ausdruck „Medium“ an der Schnittstelle von Medien-, Wissenschaft- und Technikphilosophie, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, a.a.O., S. 249–271, hier: S. 269.
- 8 So Sybille Krämer, „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht“, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, a.a.O., S. 65ff.; vgl. aber auch bereits ihren Text „Die Heteronomie der Medien. Versuch einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten“, in: *Journal Phänomenologie* 22/2004, Themenheft „Philosophie der Medien“, Wien, S. 18–38. Auch Raphael Cappuro hat sich an einer Bestimmung des Medienbegriffs über eine „Theorie des Botschaft“ versucht, in deren Zentrum er eine philosophische Lektüre der theologischen Figur des Boten gerückt hat; vgl. R. Capurro, „Theorie der Botschaft“, in: ders., *Ethik im Netz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2003, S. 105–122. Eine frühere Reflexion auf die Figur des Boten zur Bestimmung von Medialität findet sich zumindest angelegt auch bei Horst Wenzel (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*. Berlin: Schmidt Verlag 1997. Und natürlich bei Michel Serres, *Die Legende der Engel*, Frankfurt a.M.: Insel 1995.
- 9 So Lambert Wiesing in seinem Text „Was sind Medien?“, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, a.a.O., S. 235–249, hier: S. 240.
- 10 Sybille Krämer schreibt: „Auf ein Instrument findet man sich verwiesen, seiner bedient man sich; und was mit ihm bearbeitet wird, hat eine vom Werkzeug durchaus ablösbare Existenz. An ein Medium hingegen ist man gebunden, in ihm bewegt man sich, und was in einem Medium vorliegt, kann vielleicht in einem anderen Medium, aber nicht gänzlich ohne Medium gegeben sein.“ (S. Krämer, „Das Medium als Spur und Apparat“, in: dies. (Hrsg.), *Medien. Computer. Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 73–94; hier: S. 83f. – Die

mehr literal, sondern nur noch metaphorisch beschreiben¹¹; ja, sie sind uns überhaupt nur negativ gegeben, weil sie „sich im Vollzug aus[löschen]“¹². – Wobei diese letzte Behauptung, weit verbreitet unter Medienphilosophen¹³, Gegenfragen provoziert: Inwiefern ist ein Telefon, während ich telefoniere, kein Medium? Wohin hat sich das Medium am Gerät während des Gesprächs verflüchtigt? Ist die mitunter allzu stark strapazierte Rhetorik des Entzugs, der Undarstellbarkeit, des Auslöschens, Verschwindens oder Verbergens der Medien nicht am Ende nur ein intellektuelles Ausweichmanöver, eine philosophische Verrätselungsstrategie? „Vielleicht“, so schreiben die Herausgeber eines Readers Digest medientheoretischer Grundlagentexte, „könnte ein erstes medientheoretisches Axiom [...] lauten, dass es keine Medien gibt“¹⁴. Nein, muss man entgegen; könnte es nicht: Um Gegenstand theoretischer Auseinandersetzung werden zu können, muss es sie geben, die Medien – als konkrete, empirisch beschreibbare und sinnlich erfahrbare Objekte¹⁵, die eben in diesen phänomenologischen Eigenschaften einen nicht unwesentlichen und schon gar nicht reduzierbaren Teil ihrer charakteristischen

Abgrenzung des Medienbegriffs vom Werkzeugbegriff geht dabei zurück auf Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* (und damit natürlich ohne jede der unseren vergleichbaren Anschauung von Medien gewissermaßen blind, wenn auch hellichtig) schreibt: „[I]st das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist.“ (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 68.)

- 11 So die begriffliche Konsequenz, die Georg Christoph Tholen aus der inflationären Verwendung des Medienbegriffs zieht; in: ders., „Die Metaphorologie der Medien“, in: ders., *Die Zäsur der Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 19–60.
- 12 So Dieter Mersch in seinem Aufsatz „Tertium datur. Einleitung in eine negative Medientheorie“, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, a.a.O., S. 304–322.
- 13 „Medienträger sind für uns [...] niemals zugänglich. Sie sind für uns nur dann zugänglich, wenn sie gerade nicht als Medienträger fungieren.“ Boris Groys, *Unter Verdacht*, München: Hanser 2000, S. 29. Daraus macht Sybille Krämer die These: „Medien bringen etwas zum Vorschein, indem sie sich selbst dabei verbergen“, l.c., S.83.
- 14 Lorenz Engell, Oliver Fahle, Britta Neitzel, Claus Pias, Joseph Vogl, „Einleitung“, in: dies., *Kursbuch Medienkultur*, Stuttgart: DVA 2002, S. 10.
- 15 In diesem Sinne argumentiert auch Wolfgang Ernst in seinem Text „»Merely the Medium«? Die operative Verschränkung von Logik und Materie“, in: Münker/Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, a.a.O., S. 158–184, hier: S. 162, wenn er schreibt: „Damit [...] Medien zum Zug kommen, müssen sie in der realen Welt implementiert sein, in Physik und Zeit.“

Medialität erst gewinnen! – Und die Erwiderung darauf würde lauten: Du verstehst nicht, was wir meinen! Natürlich gibt es Objekte, die wir Medien nennen. Doch was damit je gemeint ist, ändert sich immer wieder – wodurch sich die Medien einer eindeutigen Bestimmung eben auch immer wieder entziehen. Aber wäre die Konsequenz der Feststellung, dass es keine historisch invariante, alle Kontexte transzendierende Bedeutung des Begriffs „Medium“ gibt, tatsächlich die These, dass es keine Medien gibt? Verschwindet die Bestimmbarkeit der Dinge mit ihren Ideen? Wohl kaum.

IV.

So vielfältig und zum Teil strittig die verschiedenen theoretischen Vorschläge darüber sind, wie wir den Begriff „Medium/Medien“ eigentlich richtig zu verstehen haben, so unstrittig und eindeutig ist der Befund hinsichtlich der Frage, was wir normalerweise meinen, wenn wir den Begriff verwenden und in Alltagssprachlichen Kontexten von Medien reden: Reden wir von Medien, meinen wir (schon seit einiger Zeit¹⁶) allgemein technische Kommunikations- und Unterhaltungsmedien; ja, zumeist präziser noch die Massenmedien. „Die Medien“ – das zielt im gewöhnlichen Sprachgebrauch zunächst auf die führenden Fernseh- und Rundfunksender und die entsprechenden Printorgane¹⁷. Implizit reflektiert diese alltägliche Verwendung des Begriffs bereits eine philosophische These: Wer von Medien redet, redet *immer* auch schon von einer irgendwie prägenden Rolle, die Medien im Prozess der Informationsverarbeitung innehaben. Zugleich gibt das Alltagsverständnis des Medienbegriffs jedem philosophischen Versuch, seine Bedeutung sinnvoll zu rekonstruieren, eine richtungweisende Perspektive vor: Eine Definition von

-
- 16 Und zwar, um genauer zu sein: Seit sich im Zuge der zunehmenden Ausbreitung von Hörfunk und Fernsehen im Selbstbewusstsein unserer Gesellschaften die prägende Rolle gemeinsamer Rezeptionserfahrungen manifestiert hat; d.h. ungefähr seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts.
- 17 „Umgangssprachlich ist der Begriff „Medien“ vor allem mit den Massenmedien: Zeitung, Zeitschrift, Hörfunk, Film und Fernsehen verbunden.“ Artikel „Medien“, in: *Wikipedia, Die freie Enzyklopädie*. Bearbeitungsstand: 5. April 2008, 14:16 UTC. (<http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Medien&oldid=44550291>) (abgerufen: 5. April 2008, 19:56 UTC). – Dass diese Engführung des Medienbegriffs nicht auf den Common Sense beschränkt bleibt zeigt sich beispielsweise auch bei Hans-Georg Gadamer, der in seinem Text „Kultur und Medien“ (in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe und Albrecht Wellmer (Hgg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 713–732) durchgängig die Begriffe „Medium/Medien“ und „Massenmedien“ synonym verwendet.

„Medium“, die nicht zugleich eine plausible Erläuterung des Phänomens der Massenmedium (genauer: der *medialen Aspekte* der Massenmedien) mit-lieferte, wäre, kantianisch gesprochen, ein Begriff ohne Anschauung.

Natürlich wäre eine Definition des Medienbegriffs, die sich einzig auf die Explikation der massenmedialen Phänomene beschränkte, theoretisch unzureichend, weil sie dem abstrakten Gegenstand „Medium“ – gerade in seinen philosophisch interessanten Aspekten – nicht gerecht würde.

V.

Philosophisch interessant sind Medien selbst, und nicht nur ihr Begriff, vor allem, weil ihnen ein gewisser Surplus an Sinn ebenso wie an Wirkung innewohnt, ein Bedeutungs- und Effektüberschuss eigen ist, der dazu führt, dass Medien zumeist mehr sind, als sie zunächst scheinen; dass sie meist (auch) anderes tun, als sie eigentlich sollen – und dass sie das, was sie tun, immer wieder anders tun, als wir es zunächst erwarten. Medien sind Dinge, die in ihrer Dinglichkeit nicht aufgehen; ihre mediale Idee transzendiert immer wieder die eigene Gegenständlichkeit – und überrascht, enttäuscht oder übertrifft die Erwartungen ihrer Nutzer. Diese irritierende Erfahrung motiviert bereits die wenn nicht älteste, so doch gewiss prominenteste medienphilosophische Reflexion der Antike – die Kritik der Schrift, die der platonische Sokrates im *Phaidros* dem Ägypter Thamus in den Mund legt¹⁸, zielt schließlich über die dem Medium der Schriftlichkeit genuine Eigenschaft, Sprache durch ihre Vergegenständlichung jenseits des Moments ihrer Äußerung noch konservieren zu können; d.h., über das lexikale Verständnis von Schrift als Medium zur Konservierung von Informationen und Ermöglichung ihrer Kommunikation unter Abwesenden *hinaus* auf einen vermeintlich in der Verschriftlichung von Sinn als medial unvermeidlich angelegten Entzug von Sinn – und sie ist damit auch zu lesen als eine theoretische Reaktion auf den historischen Übergang von der Kultur der Oralität zur Schriftkultur¹⁹.

18 Platon, *Phaidros*, 274e ff.

19 Grundlegend sind hier die Arbeiten von Eric A. Havelock: *Preface to Plato. A History of the Greek Mind*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press 1963 und Walter J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York: Methuen & Co. 1982 (dt.: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1987).

Man muss Platons Schriftkritik nicht teilen, um ihre medien-theoretisch initiale Sprengkraft zu würdigen: Wir haben mit Medien nicht zu tun, ohne dass wir es zugleich mit mehr und anderem zu tun haben. Und der den einzelnen Medien immer wieder eigene Bedeutungsüberschuss ist hier wiederum erst der eine Aspekt. Ein zweiter Aspekt ist die Tatsache, dass Medien durch die Art und Weise ihrer Verwendung und Verbreitung unsere gesamte Lebenswelt prägen und beeinflussen – und damit im Fundament dieser Welt signifikante Spuren hinterlassen: Medien führen, *indem* wir sie gebrauchen, dazu, dass wir über uns und die Welt, in der wir uns bewegen, immer wieder neu und anders nachdenken. Beispiele hierfür gibt es nahezu beliebig viele; zu den prominentesten gehört etwa Walter Benjamins Plädoyer dafür, angesichts der Entstehung des Mediums der Fotografie den Begriff der Kunst radikal neu zu denken²⁰; auch Jürgen Habermas mittlerweile klassische Rekonstruktion des vor allem durch die Entwicklungen im Bereich der Massenmedien verursachten Bedeutungswandels der Idee von Öffentlichkeit im 19. und 20. Jahrhundert ist hier exemplarisch²¹ – zumal die Diskussion über die medial induzierte Verschiebung im Gefüge des Öffentlichkeitsbegriffs durch die Entwicklungen im digitalen Netz in den letzten Jahren wieder neu entfacht ist²². Die im Anschluss an das Aufkommen der digitalen Medientechniken zur Erzeugung so genannter „Virtueller Realitäten“ entstandenen Diskussionen über den Begriff der Wirklichkeit sind ein weiteres Beispiel²³ ebenso wie die durch die Entstehung neuer Formen der Wissensakkumulierung und -archivierung (Stichwort: Wikipedia) ange-

-
- 20 Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in: ders.: *Gesammelte Schriften I*, 27 hrsg. v. R. Tiedermann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 471–508.
 - 21 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1962.
 - 22 Vgl., um nur ein Beispiel zu nennen, die Beiträge in: Rudolf Maresch (Hg.), *Medien und Öffentlichkeit. Positionen Symptome Simulationsbrüche*, München: Boer 1996. – Eine aktuelle Bestandsaufnahme dieser Diskussion versuche ich in meinem Buch *Emergenz digitaler Öffentlichkeiten. Die Sozialen Medien des Web 2.0* (Frankfurt a.M.: edition unseld 2009; im Erscheinen).
 - 23 Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Medienphilosophie der Virtual Reality“ in: Ludwig Nagl und Mike Sandbothe (Hrsg.), *Systematische Medienphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2005 (Sonderausgabe der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*), S. 381–396.

stoßen Debatten über den Status und die Legitimation des Wissens und seiner Verwalter²⁴.

Der vielleicht interessanteste, möglicherweise irritierendste, auf jeden Fall philosophisch umstrittenste Aspekt von Medien aber ist die Tatsache, dass sie Mittel zur Informationsübertragung sind, die *deswegen* immer mehr sind, als bloße Informationsübertragungsmittel, weil sie im Prozess der Übertragung der Information diese selber auf eine konstitutive Weise prägen. Was Medien vermitteln ist *wie* es ist nur, *weil* es medial vermittelt wurde. – Diese Einsicht ist natürlich nicht neu; sie ist vielmehr für die zeitgenössische Medientheorie grundlegend. Eine ihrer frühesten Formulierungen datiert bereits aus den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts – Nietzsches oft zitiertes Diktum: „Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken.“²⁵ Die immer noch radikalste Formulierung dieses Gedankens wiederum ist die gleichzeitig mit Abstand bekannteste medientheoretische These überhaupt – Marshall McLuhans Antwort auf die Frage, was ein Medium sei: „The medium is the message“/ „Das Medium ist die Botschaft“²⁶. In diesem Satz, ebenso oft zitiert wie kritisiert, spiegelt sich zunächst McLuhans eigene Forschungsperspektive – ihn interessierte schließlich weniger, was wir mit Medien machen, als was Medien mit uns machen. McLuhan selber hat diese Leistung im Rahmen seines (mit guten Gründen bestreitbaren!²⁷) anthropomorphen Medienbegriffs bekanntlich in der vermeintlichen Fähigkeit der Medien, unseren sinnesphysiologischen

24 Zur Diskussion über den Wandel des Wissensbegriffs vgl.: Peter Gendolla, Jürgen Schäfer (Hrsg.), *Wissensprozesse in der Netzwerkgesellschaft*. Bielefeld: transcript 2005.

25 Friedrich Nietzsche in einem Brief an seinen Sekretär Heinrich Köselitz alias Peter Gast; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 8 Bände, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1986, hier: Band 6, Seite 172. Vgl. hierzu Friedrich Kittlers Interpretation in: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986, S. 193 ff. Nietzsches mit seiner „Schreibkugel“ verfassten Texte sind mittlerweile gesammelt erschienen in dem von Stephan Günzel und Rüdiger Schmidt-Grépály editierten Band *Friedrich Nietzsche, Schreibmaschinentexte*, Weimar: Verlag der Bauhaus Universität 2002.

26 Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden: Verlag der Kunst 1994, S. 21.

27 So von Christoph Tholen in: „Metaphorologie der Medien“, in: ders.: *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 19–60; hier: S. 26–34. Vgl. auch Sybille Krämers „Vom Mythos ‚Künstliche Intelligenz‘ zu Mythos ‚Künstliche Kommunikation‘ oder: Ist eine nicht-antropomorphe Beschreibung von Internet-Interaktion möglich?“, in: S. Münker und Alexander Roesler (Hg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 83–107.

Apparat zu erweitern, gesehen. Die nicht-anthropomorphe Pointe seiner These ist allerdings der implizite Hinweis auf eine *doppelte* Konstitutionsleistung von Medien: Medien prägen nicht nur die Inhalte, die sie vermitteln – sie bestimmen über die Art und Weise, wie wir sie nutzen, noch ihren eigenen Zweck: „Menschen“, so Siegfried J. Schmidt, „können mit den Medien nur genau das machen, was die Medien ihnen [...] zu machen erlauben. Insofern sind Medien Bedingungen von Möglichkeiten und in diesem Sinne Aprioris, die jeder Nutzung vorausliegen und sie bestimmen“²⁸.

Deswegen steckt in McLuhans These auch die nicht weniger radikale Feststellung – es gibt keine Botschaften ohne Medien.

VI.

Medien aber sind nicht einfach da. Medien sind von uns gemachte, technische Artefakte. Das abstrakte Apriori der Medien ist entsprechend zunächst ein konkret technisches – wer verstehen will, wie Medien ihre bedeutungskonstitutive und welterschließende Rolle spielen, muss sich phänomenologisch genau anschauen, wie sie technisch operieren. Was ändert sich an unserer Art und Weise, uns selbst und die Welt zu verstehen, wenn wir das eine Verständigungsmedium (sagen wir: den Brief) durch ein anderes Verständigungsmedium (das Telefon) ersetzen? – Natürlich müssen wir zur Beantwortung dieser Frage zumindest auch die Medien ‚Brief‘ und ‚Telefon‘ in ihrer technischen Differenz detailliert beschreiben. Und erst eine phänomenologisch dichte Beschreibung dieser Differenz würde uns hier einen interessanten Erkenntnisgewinn versprechen.

Medien machen, was sie machen, weil sie sind, wie sie sind.

VII.

Als technische Artefakte sind Medien eingebunden in historische Kontexte; die Entwicklung von Medien ist Teil der allgemeinen Technikgeschichte. Die konkrete Antwort auf die Frage: „Was ist ein Medium?“ fällt entsprechend zu unterschiedlichen Zeiten möglicherweise gänzlich verschieden aus.

Unsere Zeit ist die Zeit des Digitalen. Und es ist mittlerweile unübersehbar geworden, dass die Entwicklungen im Bereich der digi-

28 Siegfried J. Schmidt, „Furien des Verschwindens: Medien und/oder Wirklichkeit?“, in: Günter Kruck und Veronika Schlör (Hg.), *Medienphilosophie. Medienethik*, Frankfurt a.M. 2003, S. 63–77; hier: S. 65.

talen Techniken tatsächlich als eine „Zäsur in der Entwicklung der Medien selbst“²⁹ reflektiert werden müssen. Diese Zäsur hat ihren technischen Grund in der Tatsache, dass mit dem digitalen Computer erstmals ein Medium zur Verfügung steht, das alle anderen Medien emulieren und ihre Funktionen übernehmen kann. Die historische Konsequenz dieser Zäsur wiederum, deren theoretische Implikationen mittlerweile vielfältig dokumentiert sind³⁰, hat wohl niemand radikaler gefasst als Friedrich Kittler, der davon ausgeht, dass mit der vermeintlich anstehenden Perfektion des digitalen Universalmediums „die Geschichte der Kommunikationstechniken buchstäblich abgeschlossen [wird]“³¹. Diese These ist natürlich bewusst grundhegelianisch in Geist und Gestus. Kittler zieht aus ihren Gründen Konsequenzen, die unsere Fragestellung als solche in Frage stellen: „In der allgemeinen Digitalisierung“, so schreibt er zu einer Zeit, als die Meisten nicht einmal ahnten, was der Begriff ‚Digitalisierung‘ meint, „verschwinden die Unterschiede zwischen den einzelnen Medien. Nur noch als Oberflächeneffekt, wie er unter dem schönen Namen Interface bei Konsumenten ankommt, gibt es Ton und Bild, Stimme und Text. Blendwerk werden die Sinne und der Sinn. [...] Mit Zahlen ist nichts unmöglich. [...] Ein totaler Medienverbund auf Digitalbasis wird den Begriff Medium selber kasieren.“³² – Aber: Ist das so? (Und ich meine nicht einfach: bereits geschehen. Sondern: plausibel? Begrifflich notwendig?) Verschwin-

29 So Georg Christoph Tholen in seinem Überblicksartikel „Medium/Medien“ in: Alexander Roesler, Bernd Stiegler (Hrsg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, Paderborn: Fink 2005, S. 150–172, hier: S. 153.

30 Siehe hierzu beispielsweise: Norbert Bolz, Friedrich Kittler, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994; Wolfgang Coy, Martin Warnke, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Hyperkult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Frankfurt a.M. und Basel: Stroemfeld 1997 sowie dieselben (Hrsg.), *Hyperkult II. Zur Ortsbestimmung analoger und digitaler Medien*, Bielefeld: transcript 2005; Winfried Nöth und Karin Wenz (Hrsg.), *Intervalle 2. Schriften zur Kulturforschung: Medientheorie und die digitalen Medien*, Kassel: Kassel University Press 1998; Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

31 Friedrich A. Kittler, „Geschichte der Kommunikationsmedien“, in: Jörg Huber und Alois Müller (Hrsg.), *Raum und Verfahren – Interventionen II*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern 1993, S. 169–188, hier: S. 188. (Kittlers Argument für den historischen Abschluss ist die freilich bestreitbare These: „Der Tag ist nicht mehr fern, an dem die Signalverarbeitung an die Grenzen physikalischer Machbarkeit stößt“, ebd. – eine These, welche bestreitbar ist deswegen, weil sie unbekannte zukünftige Entwicklungen der Informationstechnik am Stand der gegenwärtig bekannten technischen Grenzen misst.)

32 Friedrich Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986, S. 7f.

det der Begriff „Medium“, weil uns eine Technik verfügbar ist, welche jedes mögliche Medium realisieren kann? Und die Antwort auf diese Frage lautet: Nein. Keineswegs hat die digitale Technik mit ihrer Fähigkeit, jede Form von Medialität emulieren zu können, schon die abschließende Antwort auf die Frage nach dem Medium gegeben. Sie hat dieser Antwort allerdings eine neue Form vorgegeben.

VIII.

Alles spricht derzeit dafür, dass Kittlers Prognose sich erfüllt, und der Prozess der Digitalisierung ebenso unaufhaltsam und irreversibel auf den Zeitpunkt zusteuert, an dem es keine Techniken, und damit auch keine Medien mehr geben wird, die nicht digital wären. Weil wir es im Umgang mit digitalen Medien mit einer technischen Basis zu tun haben, die potentiell unendliche Eigenschaften annehmen kann, lässt sich aus der jeweiligen konkreten Erscheinungsform und Verwendungsweise dann tatsächlich keine für alle Erscheinungen und jede Verwendungen gültige allgemeine begriffliche Bestimmung folgern. „Die *gestaltwechselnde* Offenheit der Digitalität“, so Tholen hierzu, „supplementiert jedwede ‚ontologische‘ Identität des Computers als Rechner, d.h., sie schiebt sie auf.“³³ Und das bedeutet zunächst: Die Medialität des Digitalen lässt eine im ontologischen Sinne *eindeutige* und *eigentliche* begriffliche Bestimmung digitaler Medien nicht zu. Aus diesem Befund ergibt sich für Tholen eine weiterreichende Konsequenz: „Das digitale Medium *ek-sistiert* nur in seiner vielgestaltigen Metaphorizität.“³⁴ Die theoretische Reflexion von Medialität wird zu einem Prozess, in dessen Verlauf sich das Medium selbst jeder konkreten Beschreibung seines Sinns im fortwährenden Aufschub seiner Bedeutung *immer wieder* entziehe. Diese Konsequenz ist allerdings keineswegs zwingend. Die einzige Schlussfolgerung, die sich an dieser Stelle notwendig ergibt, lautet, dass die Frage nach dem *eigentlichen* Sinn digitaler Medien – d.h., die Frage nach dem Sinn *des* Computers oder *des* Internets (oder irgendeines anderen digitalen Mediums) – schlicht sinnlos ist: Es gibt *den* Computer nicht, und es gibt nicht: *das* Netz. Was natürlich nicht heißt, dass es keine Computer oder kein Internet gäbe – und sich auf die Frage nach Sinn und Bedeutung von digitalen Medien keine sinnvolle Antwort geben lässt; es

33 Christoph Tholen, „Metaphorologie der Medien“, A.a.O., S. 52 (Hervorhebung im Original).

34 A.a.O., S. 54 (Hervorhebungen im Original).

bedeutet nur, dass die Frage nach dem eigentlichen Sinn die Möglichkeit einer sinnvollen Antwort verstellt.

IX.

Gehen wir noch einmal einen Schritt zurück: Medien sind technische Artefakte zur Kommunikation, Speicherung oder Distribution von Informationen. Medien machen erst möglich, was wir mit ihnen machen: „Ohne Medium gibt es keine Bedeutung“³⁵ – denn: „alles, was Menschen beim Wahrnehmen, Kommunizieren und Erkennen gegeben ist, ist in Medien gegeben“³⁶. Um zu verstehen, was ein Medium ist, muss man sich anschauen, wie es funktioniert – und so lange der Operationsmodus von Medien sich über technische Differenzen beschreiben lässt, ist es nicht nur sinnvoll sondern unerlässlich, zur Erläuterung der Funktionsweise auf die Technik zu reflektieren. Digital gewordene Medien allerdings operieren auf ihrer grundlegenden Ebene nicht länger technisch divergent; digitale Medien sind vielmehr Medien, deren spezifische Differenz sich alleine in ihrer konkreten Verwendung einstellt. Allgemeiner formuliert: Ein Medium ist etwas, das sich erst im Gebrauch als Medium konstituiert. – Doch geht diese pragmatische Definition nicht zu weit; und nach hinten vor die Einsicht in die transzendentalen Konstitutionsleitungen der Medien zurück? Keineswegs. Denn die Feststellung, dass uns nichts *ohne* Medien gegeben ist, bedeutet ja keineswegs, dass uns nichts *anderes als* Medien gegeben sei.

So richtig es ist, darauf hinzuweisen, dass uns die Welt im Wahrnehmen, Kommunizieren oder Erkennen nur medial vermittelt zugänglich ist, so wichtig ist es in diesem Kontext daran zu erinnern, dass Medien selber nicht wahrnehmen, kommunizieren oder erkennen können. Medien sind eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung bedeutungshaften Weltbezugs; und sie sind zudem nie die Akteure der Welterschließung – so sehr sie ihren Sinn

35 Alexander Roesler, „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, a.a.O., S. 48.

36 Sybille Krämer, „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren“, in: S. Münker, A. Roesler und M. Sandbothe, *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, A.a.O., S. 78–90, hier S. 83. – Natürlich lässt sich hier auch an die soziologische Variante dieser These bei Niklas Luhmann erinnern, der seine Untersuchungen massenmedialen Funktionsweisen bekanntlich mit dem Satz beginnen lässt: „Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien.“ (N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, S. 9.)

auch prägen. So wie nichts ohne Medien ist, sind Medien nichts ohne ihren Gebrauch. Die welterschließende und bedeutungskonstitutive Funktion der Medien ist deswegen immer schon gebunden an kulturelle Praktiken des Mediennutzung. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass philosophische Untersuchungen medialer Probleme und Fragestellungen *nur* im Sinne einer pragmatischen Theorie des Mediengebrauchs sinnvoll wären³⁷ (wodurch die Medienphilosophie am Ende zu einer Variante der empirischen Mediennutzungsforschung würde); es bedeutet aber, dass wir ohne den Blick auf die komplexen lebensweltlichen Handlungsweisen, welche die kulturellen Praktiken der unterschiedlichen Mediennutzungen auszeichnen, ein nur unzureichendes Verständnis auch der theoretischen Probleme gewinnen können, mit denen eine Philosophie der Medien es zu tun haben kann.

Zum Beispiel bei der Frage, was denn nun eigentlich ein Medium sei.

X.

Über die Frage, *ob* etwas ein Medium ist, entscheidet sein Gebrauch *als* Medium. Medien sinnvoll zu gebrauchen allerdings hilft nicht unbedingt dabei, sie auch richtig zu verstehen. Medien richtig verstehen zu können nämlich heißt (s.o.) immer auch mehr und anderes als nur Medien verstehen zu müssen. Medien haben einen begrifflichen Eigensinn, ein irritierendes, möglicherweise tatsächlich theoretisch nie gänzlich einholbares Potential, das im Gebrauch sich erst richtig entfaltet. Dieses Potential wird angesichts der Tatsache, dass die digitale Zäsur die Reflexion der technischen Basis von Medien zwar nicht überflüssig, aber doch auf eine gewisse Weise trivial werden lässt, keineswegs kleiner. Im Gegenteil! Gerade weil wir es im Zeitalter der Digitalisierung mit Medien zu tun haben, deren Medialität sich erst und nur *in situ*, im Moment ihrer Verwendung als solche konstituiert, sind die konkreten medialen Erscheinungsformen phänomenologisch mannigfaltiger und konzeptuell disparater geworden als je zuvor.

Die Digitalisierung verursacht eine Veränderung, die (technische) Unterschiede prinzipiell nivelliert, und damit (mediale) Unterschiede erst evoziert.

37 Für eine ausführlichere Darstellung dieses Arguments im Besonderen und eines sinnvollen Ansatzes pragmatischer Medienphilosophie im Allgemeinen vgl. unten das Kapitel „Wittgenstein als Medienphilosoph“, S. 55ff.

XI.

Nehmen wir als Beispiel das Massenmedium par excellence, das Fernsehen: Das Fernsehen war bis zu seiner Digitalisierung ein medientechnisch ziemlich präzise beschreibbares Phänomen, das sich zudem durch spezifische, technisch identifizierbare Charaktereigenschaften als Massenmedien identifizieren und zugleich von anderen Massenmedien abgrenzen ließ. Wie alle Massenmedien ist das Fernsehen traditionellerweise dadurch definiert, dass es seinen Inhalt (das Programm) von einer zentralen Stelle (dem Sender) an eine nicht näher eingegrenzte Menge von Rezipienten (den Zuschauern) ausstrahlt. Das machen auch Zeitungen, Zeitschriften oder das Radio auf ihre spezifische Weise (indem sie z.B. Texte von Verlagen an Leser verbreiten). Anders als Printmedien kann man Fernsehen meist nicht lesen; anders als das Radio kann man Fernsehen auch sehen – und die Unterschiede kann man natürlich sehr differenziert ausführen, bis man am Ende eine spezifische Definition der Medialität der Television hätte.

Bis zum Zeitpunkt ihrer Digitalisierung.

Mit dem Eintritt in die digitale Ära ändert sich das Fernsehen grundlegend: Fernsehmacher produzieren mittlerweile nicht nur Bewegtbilder, sondern auch jede andere Form von audiovisuellem Output bis hin zu bild- und tonfreien Texten; Zuschauer können Angebote von TV-Sendern sehen, hören, lesen – und das ist noch lange nicht alles; der klassische Film als genuines televisuelles Produkt wird längst im Netz ergänzt durch komplementäre Flash- und Java-Animationen, durch Online-Foren und -Spiele. Und die Liste der medialen Ergänzungen hier ist potentiell endlos, denn natürlich ist das Fernsehen als Medium von zeitgleicher oder -versetzter Wiedergabe von vertonten und bunten Bewegtbildern im Zuge seiner Digitalisierung prinzipiell zu einem Hybridmedium geworden, dass aber eben in jeder singulären Erscheinungsweise, jedem einzelnen Format dem Nutzer eine je spezifische Form von Medialität anbietet³⁸. Kurz: Es gibt keine andere spezifische Differenz zur Bestimmung der Medialität des Mediums Fernsehens in Abgrenzung von verwandten Massenmedien wie der Zeitung oder dem Hörfunk mehr als die als Fernsehnutzung sich definierende Verwendungsweise der Angebote von Fernsehsendern ...

38 Vgl. hierzu auch unten das Kapitel „Es gibt das Fernsehen nicht. Meditation über ein verschwindendes Medium“, S.187ff.

XIII.

Sinn und Bedeutung sind uns nur medial gegeben – vermittelt über technische Artefakte, deren medialer Eigensinn unserer Kontrolle entzogen bleibt. Das heißt auch: Ohne, dass wir Medien verwenden, die wir nie ganz verstehen werden, könnten wir am Ende nicht einmal uns selbst verstehen. Allerdings gilt zugleich: Ohne uns und die Art und Weise, wie wir Medien verwenden, macht die Rede vom Sinn keinen Sinn.

Auch nicht die vom Begriff ‚Medium‘.

Wittgenstein als Medienphilosoph

Ich denke tatsächlich mit der Feder
(LW)

I.

Ludwig Wittgenstein war vieles, aber eines war er nicht: ein Medienphilosoph. Wittgenstein war u.a. Flugzeugingenieur, Soldat, Architekt, Eremit, Krankenhauspfortner, Gärtner, Volks- und Hochschullehrer; seine philosophischen Arbeiten behandeln neben Problemen der Sprache ein weites Spektrum mathematischer, logischer, psychologischer, ethischer und ästhetischer Fragen. Doch so weit sich sein philosophisches Interesse auch ausweitete – bis zu den Medien reichte es, von einzelnen, verstreuten Bemerkungen abgesehen, nicht. Dabei fällt der Aufbruch ins moderne Medienzeitalter durchaus mit seiner Biographie zusammen – den Ausbau der Telefonnetze hat er ebenso miterlebt wie die Erfindung von Radio, Fernsehen und Kino, die plötzliche Allgegenwart der Photographie oder die zunehmende Verbreitung von Grammophonen. Und so hätte der Westerrnfan Wittgenstein zum Beispiel die Entstehung der immersiven Welten der Lichtspieltheater nicht nur, wie seine ausgiebigen Krimilektüren, zur Zerstreuung genießen, sondern darüber hinaus auch theoretisch kommentieren können. Was er allerdings, soweit wir wissen, nicht getan hat. So wie auch seine Auseinandersetzung mit Alan Turing über Grundlagenprobleme der Mathematik nicht hinausging¹; weswegen der historisch denkbare Streit über die Möglichkeit einer computergenerierten Künstlichen Intelligenz auch leider nur als literarische Fiktion existiert².

Und doch: Auch wenn beim besten Willen keine explizit medienphilosophischen Aussagen in Wittgensteins Werk zu finden sind, so lassen sich doch einige seiner zentralen Überlegungen in den Kontexten gegenwärtiger medienphilosophischer Debatten konstruktiv aufgreifen – und als Hinweise auf so grundlegende Fragen verstehen

1 Zu dieser Auseinandersetzung siehe: Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London 1991, S. 417–422.

2 Im Roman *Das Cambridge Quintett* von John L. Casti, Berlin 1998.

wie: Was ist ein Medium? Was sind medienphilosophische Probleme – und was heißt es, darüber nachzudenken? Und ergo auch: Was ist „Medienphilosophie“? Wittgenstein lässt sich mithin zwar nicht mit gutem Gewissen als Medienphilosoph *avant la lettre* deklarieren; er lässt sich aber mit guten Gründen, wenn auch ein wenig gegen den Strich, als Medienphilosoph lesen.

II.

Die Rechtfertigung einer solchen Lektüre ergibt sich aus dem ebenso engen wie problematischen Verhältnis, welches das Phänomen der Sprache mit dem der Medien verbindet: Eng ist dieses Verhältnis, weil Sprache selbst zweifellos mediale Züge trägt; problematisch, weil es strittig ist, ob – und wenn ja, in welchem Sinn – Sprache deswegen schon als ein Medium gelten kann. So kann Dieter Mersch einen Text über die „Medienphilosophie der Sprache“³ anheben lassen mit der These: „Alle Theorie des Medialen kulminieren in der Betrachtung von Sprache“⁴ – und doch am Ende folgern, dass „die Sprache selber nicht als Medium expliziert werden kann“⁵. Konträr dazu liest sich das „Plädoyer für das Medium Sprache“, als welches Ludwig Jäger seinen Text über *Die Sprachvergessenheit der Medientheorie*⁶ verstanden haben will, und in dem er soweit geht zu fragen, ob die Sprache nicht „vielleicht sogar als ein Medium, das gleichsam als letztes meta-mediales Bezugssystem symbolischer und nichtsprachlicher Medien fungiert“⁷, interpretiert werden müsse.

Ich werde die problematische Frage nach der Bestimmung von Sprache als Medium hier lediglich streifen und nicht abschließend zu beantworten versuchen; ich werde jedoch im Laufe meines Textes ausführlich darauf zu sprechen kommen, welche Idee der Medialität von Sprache sich m.E. mit Wittgensteins Philosophie verbindet – und wie sich diese wiederum in eine Erörterung über die Medialität von Medien sinnvoll überführen lässt. Zunächst jedoch will ich im Zuge einer kritischen Diskussion einer zumindest im

3 Dieter Mersch, „Medienphilosophie der Sprache“, in: Ludwig Nagl, Mike Sandbothe (Hg.), *Systematische Medienphilosophie*, Berlin 2005, S. 114–127.

4 Ebd., S. 114.

5 Ebd., S. 123.

6 Ludwig Jäger, „Die Sprachvergessenheit der Medientheorie. Ein Plädoyer für das Medium Sprache“, in: Werner Kallmeyer (Hg.), *Sprache und Neue Medien*, Berlin/New York 2000, S. 9–30.

7 Ebd., S. 10.

Ansatz verwandten Lektüre Wittgensteins erste Elemente seiner medienphilosophisch relevanten Überlegungen zusammentragen.

III.

In seinem Versuch zur Grundlegung einer *Pragmatischen Medienphilosophie* kommt Mike Sandbothe an verschiedenen Stellen auf Wittgenstein zu sprechen⁸. Dieser gilt ihm, neben Nietzsche, als philosophischer Gewährsmann für den Versuch, „die konkrete Praxis einer dezidiert pragmatischen Sprach- und Medienkritik zu etablieren“⁹. Den entsprechenden Beleg findet Sandbothe in der Gebrauchstheorie sprachlicher Bedeutung, die Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* bekanntlich in selbstkritischer Abkehr von der Abbildtheorie der Sprache, wie er sie noch im *Tractatus* vertrat, entwickelt hat. Der radikale Perspektivenwechsel, der Wittgensteins Früh- und Spätwerk unterscheidet, fokussiert sich für Sandbothe auf die Verschiebung des philosophischen Erkenntnisinteresses von der Frage „Was bedeutet dieses Zeichen?“ zu den Fragen „Wie wird dieses Zeichen verwendet? Was wird damit gemacht?“¹⁰ – und er folgert: „Wittgenstein schlägt also vor, Zeichen nicht in erster Linie als Medien im Sinne reiner Mittelwesen [...] zu verstehen. Statt dessen gelte es, sie als Mittel im Sinn von Werkzeugen [...] aufzufassen.“¹¹ Und natürlich bezieht sich Sandbothe hier auf den berühmten Paragraph 11 der *Philosophischen Untersuchungen*:

„Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten; es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter.“¹²

Die Pointe seiner Argumentation – und der Grund, sie hier zu zitieren – ist nun die Tatsache, dass Sandbothe in dieser Rekonstruk-

8 Mike Sandbothe, *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist 2001.

9 Ebd., S. 112.

10 Ebd., S. 113.

11 Ebd.

12 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M. 1984, S. 225–618, hier: S. 243. (Diese Ausgabe der *Philosophischen Untersuchungen* wird im Folgenden im Text zitiert mit dem Sigel PU, gefolgt von der Nummer des Paragraphen; längere Zitate werden zugleich in den Fußnoten durch Angabe der Seitenzahl nachgewiesen.)

tion zentraler Gedanken der *Philosophischen Untersuchungen* eine „implizite Medienphilosophie“¹³ identifiziert und den Vorschlag Wittgensteins, Sprache in Analogie zum Werkzeugkasten zu denken, zugleich im Sinne einer „ersten Leitmaxime“ als „Ratschlag“ liest, „dass die pragmatische Medienphilosophie es vermeiden soll, die Wörter ‚Medium‘ und ‚Medien‘ als epistemologische Schlüsselbegriffe aufzubauen, mit denen sich die Rätsel der erkenntnistheoretischen bzw. sprachphilosophischen Tradition nun endlich doch noch lösen lassen, und statt dessen auf den konkreten Gebrauch zu achten, den wir von Medien in bestimmten Handlungskontexten machen oder nicht machen“.¹⁴

Dieser Argumentation gegenüber nun sind Vorbehalte angebracht. So kann man sich bereits fragen, ob Sandbothe Wittgensteins pragmatische Sprachtheorie nicht gewissermaßen *allzu* pragmatisch liest, wenn er sie als radikale Zurückweisung der Frage nach der Bedeutung sprachlicher Zeichen versteht – denn die will der späte Wittgenstein schließlich immer noch, wenn auch anders als der frühe zu erklären versuchen. Entscheidender hier aber ist die Tatsache, dass Sandbothes Folgerung nur schlüssig ist, wenn man die implizite Prämisse der Gleichsetzung von sprachlichen Zeichen und Medien teilt. Sicher wäre es im Sinne der *Philosophischen Untersuchungen* folgerichtig, den Versuch zurückzuweisen, die Frage „Was ist ein Medium?“ als die platonische Frage: „Was ist die Idee des Begriffs ‚Medium?‘“ zu stellen – der Gegenvorschlag Wittgensteins aber müsste zunächst wohl lauten: „Schau Dir an, wie das Wort ‚Medium‘ verwendet wird!“ Das aber ist schließlich keineswegs bereits dasselbe wie: „Schau Dir an, wie Medien verwendet werden!“ (Und zwar nicht einmal, wenn man unterstellt, dass Medien sich genau wie sprachliche Zeichen verstehen und deuten lassen.)

Dass Sandbothe diese Differenz ignoriert, weckt seiner Argumentation gegenüber ein gewisses Unbehagen; es bedeutet jedoch nicht zugleich, dass seine Grundintuition zurückzuweisen wäre – und dass man bei Wittgenstein keine Ansätze zu einer pragmatischen Medientheorie fände.

IV.

An einer der seltenen Stellen, an denen sich Wittgenstein doch einmal explizit zu einem Medium äußert, schreibt er:

¹³ Sandbothe, 2001, a. a. O., S. 112.

¹⁴ Ebd.

„Die zeichnerische Darstellung des Innern eines Radioempfängers wird für den, der keine Kunde von solchen Dingen hat, ein Gewirr sinnloser Striche sein. Hat er aber den Apparat und seine Funktionen kennengelernt, so wird jene Zeichnung für ihn ein sinnvolles Bild sein.“¹⁵

Offensichtlich will Wittgenstein hier darauf aufmerksam machen, dass sich der Sinn von Gegenständen nur dem erschließt, der ihren Zweck kennt – und also nur dem, der weiß, wozu sie zu gebrauchen sind. So wenig sich dabei mit dem Beispiel des Radios ein genuin medientheoretisches Interesse verbindet, so sehr gilt diese Feststellung *als* eine These über (Gebrauchs-)Gegenstände im Allgemeinen logischerweise *auch* für Medien (wenn man davon ausgeht, dass es sich bei diesen eben auch um eine solche Art von Gegenständen handelt). Das aber bedeutet *prima facie*, dass Wittgenstein gar nicht anders könnte, als konsequenterweise eine pragmatische Medientheorie zu vertreten – eine Medientheorie, in der Medien als gebrauchsbestimmt und zweckorientiert definiert wären. Medien, so verstanden, sind immer Medien zu etwas; und dieses ‚zu etwas‘, ihr Zweck, lässt sie zunächst scheinbar tatsächlich als Werkzeuge erscheinen. Die allgemeine Frage: „Was ist ein Medium?“ wiederum erschiene im Rahmen einer solchen Theorie, wenn sie radikal genug angelegt wäre, schlicht sinnlos.

Die instrumentelle Bestimmung von Medien über ihren Werkzeugcharakter ist dann allerdings keine Konsequenz ihrer Sprachähnlichkeit, sondern eine Folge der Tatsache, dass es sich bei ihnen um Gegenstände handelt, die man gebrauchen kann. Ob aber der Sinn, der sich über die bekannte Gebrauchsmöglichkeit eines Mediums erschließt, auch schon dessen einzige Bedeutung ist; ob also die Frage: „Was ist dieses Medium?“ bereits mit dem Verweis auf seine Verwendungsweisen abschließend beantwortet werden kann, ist damit noch nicht gesagt.

V.

Die Frage, ob Medien sinnvollerweise als Werkzeuge beschrieben und über ihren Gebrauch erklärt werden können, gehört zu den umstrittenen medientheoretischen Topoi. In einem der wenigen kanonisch gewordenen Bezugstexte der modernen Medientheorie greift Marshall McLuhan die Vertreter einer solchen Position auf die ihm eigene, direkte Art an: Medien über ihren Gebrauch verstehen zu wollen, so schreibt er in *Understanding Media*, zeige „die befangene

15 Wittgenstein, „Zettel“, in: *Werkausgabe Band 8*, a. a. O., S. 315.

Haltung des technischen Dummkopfs“¹⁶. Die Alternative, die seine eigene Theorie vorschlägt, ist hinlänglich bekannt. Für McLuhan geht es nicht darum, wie wir Medien verwenden – es geht darum, was Medien mit uns machen. Dahinter steckt ein Bild von Medien als einer Form von Gegenständen, die aufgrund ihrer technischen Eigenschaften sowohl die Menschen, die sie benutzten, als auch die Inhalte, die sie transportieren, entscheidend prägen. Auf diese doppelte Konstitutionsleistung anzuspielden, ist die Pointe der wohl berühmtesten These McLuhans: „The medium is the message“¹⁷. Aus dieser Perspektive aber lassen sich Medien schon deshalb nicht als Werkzeuge, die wir zu einem vorweg bestimmten und bekannten Zweck gebrauchen, verstehen, weil sie selbst es sind, die diesen ‚Zweck‘ im Vollzug ihrer Verwendung gewissermaßen erst generieren – einfacher formuliert: „Menschen können mit den Medien nur genau das machen, was die Medien ihnen [...] zu machen erlauben. Insofern sind Medien Bedingungen von Möglichkeiten und in diesem Sinne Aprioris, die jeder Nutzung vorausliegen und sie bestimmen“¹⁸. In diesem technischen Apriori besteht die Botschaft, die jedes Medium gleichermaßen *ist* – und der gegenüber McLuhan die Botschaft, die Medien *vermitteln*, als sekundär erscheint: Als transzendente Bedingungen ihres eigenen Gebrauchs sind Medien weder dem Sinn, den sie prozessieren, noch der Situation, in der wir sie verwenden gegenüber neutral; sie sind vielmehr ebenso bedeutungskonstitutiv wie welterschließend.

Man muss McLuhans weitreichende anthropomorphe Beschreibung der Medien als Extensionen des Menschen und seiner sinnlichen Wahrnehmungsorgane nicht teilen, um der These des technischen Apriori der Medien vor ihrer Verwendung zustimmen zu können¹⁹. Ein Einspruch gegen Konzeptionen einer pragmatischen Medientheorie ergibt sich hieraus dann, aber auch nur dann, wenn

16 Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden/Basel 1994, S. 38.

17 Ebd., S. 21.

18 Siegfried J. Schmidt, „Furien des Verschwindens: Medien und/oder Wirklichkeit?“, in: Günter Kruck und Veronika Schlör (Hg.), *Medienphilosophie. Medienethik*, Frankfurt a.M. 2003, S. 63–77; hier: S. 65.

19 Für eine kritische Auseinandersetzung mit McLuhans anthropomorpher Begründung der Konstitutionsleistung der Medien vgl. Sybille Krämer, „Das Medium als Spur und als Apparat“, in: dies. (Hg.), *Medien. Computer. Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M. 1998, S. 73–94; hier: S. 75ff.; für eine grundlegende Kritik der anthropo- wie technozentristischen Medienbegriffe (u.a. von McLuhan) vgl. bereits Georg Christoph Tholen, „Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele von Mensch und Maschine“, in: ders. mit Norbert Bolz und Friedrich A. Kittler (Hg.), *Computer als Medium*, München 1994, S. 111–135.

diese Konzeptionen die umgekehrte These implizieren, nach der Medien ihrem Gebrauch gegenüber als nachgeordnet, sekundär zu verstehen seien. Den Gegensatz, der hier aufscheint, hat Sybille Krämer als „Gretchenfrage einer Medientheorie“ beschrieben. Krämer bringt die zugrundeliegende Frage „Vermitteln oder erzeugen Medien Sinn?“²⁰ auf die Formel der Gegenüberstellung von „Medienmarginalismus“ vs. „Mediengenerativismus“ – wobei sie zugleich und zu recht darauf hinweist, dass der seit McLuhan „sich entfaltende Diskurs über Medien der Seite des Mediengenerativismus zuneigt“²¹. Der entscheidende Punkt an dieser Stelle ist die Tatsache, dass der Falle einer Marginalisierung der Medien kaum entgehen kann, wer den Begriff des Medium instrumentell deutet und ihn über die Metapher des Werkzeugs beschreiben will, die ja zumindest Sandbothe im Anschluss an Wittgenstein ins Zentrum seines Theorieentwurfs gerückt hat. Das Problem, auf das wir hier stoßen, aber hat wiederum Krämer mit einem geradezu Wittgenstein'schen Blick auf unseren alltagsprachlichen Gebrauch der Worte „Medium“ und „Werkzeug“ wiederum Krämer konzise zusammengefasst:

„Auf ein Instrument findet man sich verwiesen, seiner bedient man sich; und was mit ihm bearbeitet wird, hat eine vom Werkzeug durchaus ablösbare Existenz. An ein Medium hingegen ist man gebunden, in ihm bewegt man sich; und was in einem Medium vorliegt, kann vielleicht in einem anderen Medium, aber nicht gänzlich ohne Medium gegeben sein.“²²

-
- 20 Sybille Krämer, „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren“, in: Stefan Münker, Alexander Roesler, Mike Sandbothe (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, S. 78–90, hier: S. 84.
 - 21 Sybille Krämer, „Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ‚Asthetisierung‘ gründende Konzeption des Performativen“, in: dies. (Hg.), *Performativität und Medialität*, München 2004, S. 13–32, hier: S. 22f. – Krämer selbst versucht in jüngster Zeit im Rahmen einer „Metaphysik der Medialität“ über die klassische Figur vom Medium als „Boten“ eine Position jenseits dieser Alternative zu begründen; vgl. Sybille Krämer, „Die Heteronomie der Medien. Versuch einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten“, in: *Journal Phänomenologie* 22/2004, S. 18–38.
 - 22 Sybille Krämer, „Das Medium als Spur und als Apparat“, a. a. O., 1998, S. 83f. Um die spezifische, nicht-instrumentelle Konstitutionsleistung von Medien in den Blick zu bekommen, schlägt Krämer im Anschluss vor, zur Beschreibung von Medientechniken an die Stelle des zweckorientierten Werkzeugbegriffs den Begriff des ‚Apparats‘ zu setzen: „Die Technik als Werkzeug erspart Arbeit; die Technik als Apparat aber bringt künstliche Welten hervor, sie eröffnet Erfahrungen und ermöglicht Verfahren, die es ohne Apparaturen nicht etwa abgeschwächt, sondern überhaupt nicht gibt.“

Medien sind, mit anderen Worten, ihrem Gehalt gegenüber nicht äußerlich; wir können sie – anders als die meisten Werkzeuge – nicht nutzen, um einen Zweck zu erreichen, den wir auch anders erreichen könnten.

Mit diesem Gedanken tritt neben die These des technischen Apriori der Hinweis auf die praktische Unhintergebarkeit von Medien: Während wir einerseits mit Medien nur machen können, was ihre Technik uns ermöglicht, können wir andererseits ohne Medien gar nicht machen, wofür wir sie benutzen. Vor diesem Hintergrund aber liegt ein erneuter Blick auf das Verhältnis von Medien und Sprache nahe – und mit ihm ein differenzierterer Rekurs auf Wittgensteins pragmatische Bedeutungstheorie.

VI.

Die skizzierte Kritik des instrumentellen Medienbegriffs verhält sich in einem spezifischen Sinne analog zur der Kritik am repräsentationalistischen Sprachbegriff, wie sie unter anderem Wittgensteins Spätphilosophie in selbstkritischer Abkehr von der Abbildtheorie des *Tractatus* zugrunde liegt. Die Analogie aber besteht eben in der Zurückweisung der Idee, es handle sich im Fall der Medien respektive der Sprache um reine Vermittlungsinstanzen von medien- bzw. sprachunabhängigen Inhalten. In Ludwig Jägers zitiertem *Plädoyer für das Medium Sprache* lautet die Gegenthese wie folgt: „Die im Zuge ihrer Prozessierung in Zeichenhandlungen material erscheinende Medialität von Sprachzeichen fungiert nicht lediglich als *Transportmittel* sprachunabhängiger, medienindifferenter Entitäten, sondern gleichsam als *Möglichkeitsbedingung* solcher Entitäten.“²³ Mir scheint, Jäger hätte sich für diese These durchaus auf Wittgenstein berufen können, denn im Paragraphen 329 der *Philosophischen Untersuchungen* heißt es:

„Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch ‚Bedeutungen‘ vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.“²⁴

Worauf Wittgenstein hier hinweisen will, ist, dass Bedeutung ein Teil der Sprache ist – und Sprache mithin bedeutungskonstitutiv, weshalb es außerhalb sprachlicher Zusammenhänge keinen Sinn macht, von Bedeutung zu reden (daher auch die Anführungszei-

Nicht Leistungssteigerung, sondern Welterzeugung ist der produktive Sinn von Medientechnologien.“ (S. 84)

23 Jäger, 2000, .a.O., S. 12.

24 Wittgenstein, 1984, a. a. O., S. 384.

chen). In diesem Zusammenhang allerdings ist die Metapher des „Vehikels“, darauf hat bereits Eike von Savigny in seinem Kommentar zu diesem Paragraphen aufmerksam gemacht, von Wittgenstein nicht „[ü]bermäßig glücklich“²⁵ gewählt, legt sie doch – deutet man sie im herkömmlichen Sinne als Bild eines „Fahrzeugs“ – eine instrumentalistische Lesart zumindest nahe, in der „das Denken der Passagier der Sprache [wäre]“; und der „ist mit dem Fahrzeug nur zufällig verbunden, kann ohne es und ohne jeden Ersatz existieren (und zum Ziel der Fahrt kommen)“²⁶. Besser, so Savigny, ist es, „Vehikel‘ im chemischen Sinne zu verstehen [...], in dem es die Flüssigkeit bezeichnet, in der die wichtigsten Stoffe gelöst oder verteilt sind. Das Bild drückt dann die Nichtablösbarkeit aus.“²⁷ Noch besser wäre es allerdings, Wittgenstein hätte an dieser Stelle von vornherein eine andere Metapher gewählt – und statt vom „Vehikel“ vom „Medium“ gesprochen. Die These der Nichtablösbarkeit des Denkens vom Sprechen wäre dann als Wittgensteins eigene These über die Medialität der Sprache zu lesen.

Und ganz so abwegig wäre diese Metaphernwahl nicht gewesen. Schließlich verwendet Wittgenstein tatsächlich, wenn auch selten, selbst den Begriff „Medium“. So schreibt er im Kontext seiner ausführlichen Dekonstruktion der idealisierenden Vorstellung, der Sprache liege eine „vollkommene Ordnung“²⁸ zugrunde, im Paragraphen 102 der *Untersuchungen*:

„Die strengen und klaren Regeln des logischen Satzbaus erscheinen uns als etwas im Hintergrund, – im Medium des Verstehens versteckt. Ich sehe sie schon jetzt (wenn auch durch ein Medium hindurch), da ich ja das Zeichen verstehe, etwas mit ihm meine.“²⁹

Diese kurze Passage zeigt Wittgenstein als Meister der Ironie. Natürlich interessieren ihn zu diesem Zeitpunkt die „strengen und klaren Regeln des logischen Satzbaus“ nicht (mehr) – und schon gar nicht als Ordnungssystem „im Hintergrund“. Was er meint, ist – soweit man die literarische Figur überhaupt literal auflösen darf³⁰ – wohl

25 Eike von Savigny, *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser. Band II. Abschnitte 316–693*, Frankfurt a.M. 1989, S. 16.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 PU § 98.

29 Wittgenstein, 1984, a. a. O., S. 296.

30 Für eine diesbezügliche Auseinandersetzung mit Wittgensteins literarischer Technik des Philosophierens erlaube ich mir auf meine Arbeit *Ästhetische Perspektiven philosophischer Praxis. Adorno, Derrida, Wittgenstein* (Berlin: Freie Universität, Dissertation 1994) zu verweisen.

ungefähr dies: Dass ich verstehe, was ich meine, zeigt genau so viel sprachliche Kompetenz, wie ich brauche, um am (allerdings nicht beliebige, sondern sehr wohl regelgeleiteten) Spiel des Sprechens erfolgreich zu partizipieren. Das Medium, durch das mir die Regeln „erscheinen“, aber ist nicht das einzelne sprachliche Zeichen, sondern vielmehr die Sprache als solche – oder besser: als ganze, nämlich in jenem umfassenden Sinn, den Wittgenstein im Blick hat, wenn er die Sprache als „Lebensform“ (vgl. PU 19; 23) beschreibt.

Die Metapher der Lebensform dient Wittgenstein vor allem als Hinweis auf die Situierung von Sprache im Rahmen einer umfassenden, sozialen und kulturellen Praxis – einer Praxis, die als regelleitende eben, darauf hat Albrecht Wellmer verwiesen, „wesentlich normativ strukturiert [ist]“³¹. Eine Sprache sprechen und verstehen zu können, setzt dann eine pragmatische Kompetenz im Umgang mit der normativen Struktur dieser Praxis voraus. Auf dieses „konstitutive Moment des praktischen Wissens, des Könnens“³² spielt Wittgensteins These an: „Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen“ (PU § 199). In unserem Zusammenhang ergibt dies nun zunächst folgendes Bild: Sowenig sich die Bedeutung vom konkreten sprachlichen Ausdruck in seiner Materialität ablösen lässt, sowenig lässt sich das Sprechen aus den sinnstiftenden Kontexten der soziokulturellen Praxis lösen, die jedem einzelnen Sprechakt immer schon vorausgehen. Und das kann man in Analogie zur obigen Bestimmung von Medien auch so formulieren: Während wir einerseits Sprache sinnvoll überhaupt nur verwenden können, weil wir die zugrundeliegende „Technik“ hinlänglich beherrschen, könnten wir ohne die Verwendung konkreter, sprachlicher Zeichen nichts von dem tun, was erst Sprache uns ermöglicht, zum Beispiel über Sinn und Bedeutung von Sprache und Medien zu reflektieren.

VII.

Die unauflösbare Verschränkung der bedeutungskonstitutiven Ebenen der Materialität der sprachlichen Zeichen einerseits und der Kontextualität ihrer Verwendung andererseits lässt sich in unserem Zusammenhang als eine etwas anspruchsvollere Idee der Medialität der Sprache reformulieren. Sprache nämlich trägt einen historischen Index, der sich nicht nur in Lautverschiebungen, grammatischen und orthographischen Veränderungen oder Varianzen des

31 Albrecht Wellmer, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, Frankfurt a.M. 2004, S. 28.

32 Ebd.

Vokabulars äußert, sondern der als *technik*historischer Index seinerseits die je verfügbaren medialen Ausdrucksformen prägt – oder anders gesagt: Die Medialität der Sprache zeigt sich auch in der irreduziblen Angewiesenheit der Sprecher auf die Verwendung historisch gewachsener Techniken ihrer medialen Realisierung. Und das sind natürlich vor allem die unterschiedlichen Formen der Verschriftlichung der Sprache, die, mit Friedrich A. Kittlers Terminus: „Aufschreibesysteme“, weswegen man auch sagen könnte: Der mediale Eigensinn der Sprache zeigt sich am ehesten in der Schrift (wobei „Schrift“ hier stellvertretend für jegliche Form der materiellen Fixierung von Sprache steht – von der Keilschrift zum digitalen Code). Eine pragmatische Bedeutungstheorie der Sprache, die diesen Aspekt der sprachlichen Medialität reflektiert, ist vor dem McLuhan'schen Verdikt der technischen Naivität gefeit, weil sie die Konsequenzen der Tatsache, dass wir im Gebrauch von Sprache auf die Verwendung von Medien angewiesen sind, bereits mitdenkt: Der Gebrauch, der die Bedeutung bestimmt, meint dann nämlich sowohl die soziale Praxis der intersubjektiven Kommunikation als auch die mediale Praxis ihres schriftlichen Ausdrucks.

Die Idee, die Medialität der Sprache über ihren Schriftcharakter zu erläutern, ist natürlich inspiriert von Jacques Derrida – dessen „Grammatologie“ bekanntlich für den prinzipiellen Primat der Schrift vor ihrer Verwendung argumentiert³³. In Wittgensteins sprachphilosophischen Überlegungen wird man entsprechende Thesen kaum finden. Aber die Philosophie besteht ja nicht nur aus Thesen.

VIII.

Die Philosophie besteht, für den jungen Wittgenstein, aus Sätzen, die unsinnig aber hilfreich sind: Unsinnig, weil die positivistische Perspektive des *Tractatus* nur naturwissenschaftliche Sätze als sinnvoll anerkennt; hilfreich, weil sie die therapeutische Funktion erfüllen, „die Welt richtig“³⁴ zu sehen. Ausführlich heißt es an der zitierten Stelle:

„Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen

33 Siehe hierzu: Mersch, 2005, a. a. O., S. 117f.

34 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, 1984, a. a. O., Paragraph 6.54, S. 85. (Diese Ausgabe des „Tractatus“ wird im folgenden im Text mit dem Sigel TLP zitiert, gefolgt von der Nummer des Paragraphen.)

ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“

Die Metapher der (wegzuwerfenden) Leiter als Umschreibung des eigenen Textes macht deutlich, dass der Wittgenstein des *Tractatus* tatsächlich Medien – zumindest die des philosophischen Textes – als reine Transportmittel denkt. Und das entspricht ja auch – mit samt des impliziten, platonischen Affekts gegen die Schriftlichkeit des Denkens – seiner damaligen, repräsentationalistischen Auffassung von Sprache. Im Zuge der kritischen Revision seiner eigenen Theorie greift Wittgenstein Jahre später die Metapher der Leiter noch einmal auf. Im Entwurf zu einem Vorwort für die *Philosophischen Bemerkungen* schreibt er: „Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht.“³⁵ Und das kann man doppelt verstehen, nämlich als Zurückweisung des allzu hohen Anspruchs des *Tractatus*, „die Probleme im wesentlichen endgültig gelöst zu haben“³⁶ und als Distanzierung von seiner damaligen methodischen Auffassung von Philosophie (inklusive ihrer medientheoretischen Implikationen). Wenngleich Wittgenstein die Grundidee einer therapeutischen Funktion der Philosophie nie aufgegeben hat (und auch beim späten Wittgenstein das Ideal des Verschwindens aller philosophischen Probleme ab und an noch durchscheint³⁷), so lautet doch der reduzierte Anspruch der *Philosophischen Untersuchungen* nur mehr, „jemand zu eigenem Gedanken anregen“³⁸. Der Unterschied in der Methode aber ist derart, dass man von einem „medial turn“ im eigenen Werk reden könnte: Bestand der „Tractatus“ aus einer logisch gedachten Abfolge von streng aufeinander aufbauenden Thesen, so sind die späten Arbeiten Wittgensteins demgegenüber geradezu chaotisch wirkende Sammlungen fragmentarischer Textstellen – und doch allesamt hoch artifizielle, literarische Konstruktionen, in denen fiktive Dialogpartner einander vielfach widersprechen, Argumente entwerfen und widerrufen, Fragen und Mutmaßungen an die Stelle von klaren Behauptungen treten, die den Leser dazu zwingen, der Denkbewegung des Autors in die verschiedenen Richtungen zu folgen, ohne immer sicher sein zu können, mit seiner Interpretation die Intention Wittgensteins tatsächlich zu treffen.

35 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 8*, a. a. O., 1984, S. 460.

36 Wittgenstein, 1986, TLP, S.10.

37 Vgl. Wittgenstein, 1986, PU § 133, in dem Wittgenstein als Telos wiederholt, „dass die philosophischen Probleme vollkommen verschwinden sollen“.

38 Ebd., § 233.

Der literarische Stil des späten Wittgensteins ist Gegenstand verschiedener Untersuchungen³⁹; medientheoretisch entscheidend dabei ist, dass so nur schreiben kann, wer den eigenen Text als Text ernst nimmt, und d.h., wem die schriftliche Medialität des Philosophierens kein sekundäres Merkmal ist. Wie wichtig Wittgenstein die Darstellungsweise seiner Texte war, zeigt sich an der langwierigen und mühseligen Praxis ihrer Konstruktion – bekanntlich hat er seine Überlegungen über Jahre immer wieder neu geordnet, fertige Texte zerschnitten und zu neuen zusammengefügt, um sich am Ende – im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* nämlich – einzugestehen:

„Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem [...] Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, dass mir dies nie gelingen würde. [...] Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen.“⁴⁰

Man kann diese Stelle nun in einen aktuellen, medientechnischen Kontext rücken. So hat Sandbothe darauf aufmerksam gemacht, dass sich die „komplexe Räumlichkeit des Gedankengebiets“, von der Wittgenstein spricht, „unter Hypertextbedingungen medial rekonstruieren [lässt]“⁴¹. Sandbothe argumentiert weiter: „Dem Autor der *Philosophischen Untersuchungen* ging es darum, [...] die pluralen Linearitäten, vielfältigen Pfade und komplexen Verzweigungen, die uns im Denken voranbringen, auch im Schreiben realisierbar zu machen. Der Buchdruck setzt der Realisierung dieses Vorhabens technische Grenzen. Intelligent programmierte Hypertexte aber eröffnen einem solchen Anliegen neue technische Möglichkeiten.“⁴² Und tatsächlich lassen sich die derzeit avanciertesten, digitalen Schreibtechnologien als Medien beschreiben, die es erlauben, der starren Linearität gedruckter Texte zu entgehen. Für Wittgensteins eigene mediale Praxis ist m.E. gerade der destruktive Gestus entscheidend, mit dem er angesichts der verfügbaren technischen Mittel seine Texte komponiert – ein Gestus, der ihn schließlich dazu bringt, die medialen Grenzen unter Zuhilfenahme medienfremder Techniken (Schere, Klebstoff) aufzusprengen. Es wäre interessant, wie dieser destruktive Gestus unter Hypertextbedingungen erscheinen – oder aber nicht mehr erscheinen – würde; mit anderen Wor-

39 Vgl. beispielsweise Manfred Frank, „Wittgensteins Gang in die Dichtung“, in: ders. und Gianfranco Soldati, *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, Pfuldingen 1989, S. 7–72.

40 Wittgenstein (PU), 1984, a. a. O., S. 231.

41 Sandbothe, 2001, a. a. O., S. 204.

42 Ebd.

ten: Die offenbleibende Frage ist, ob die digitalen Schreibtechnologien tatsächlich bereits die mediale Antwort auf Wittgensteins zugrundeliegende, kritische Intention wären.

IX.

Wittgenstein selbst kommt an verschiedenen Stellen immer wieder auf das Phänomen der Schrift zu sprechen. In unserem Zusammenhang lassen sich zwei Aspekte systematisch gegenüberstellen. Die Schrift ist zunächst jene Erscheinungsform von Sprache, in der ihre Konventionalität am deutlichsten zum Ausdruck kommt. In einem längeren Abschnitt der *Philosophischen Untersuchungen*, in dem Wittgenstein die Frage des intentionalen Verstehens von Sprache am Beispiel des Vorgangs des Lesens erörtert, heißt es:

„Denn schon der bloße Anblick einer gedruckten Zeile ist ja ungemein charakteristisch, d.h. ein ganz spezielles Bild: Die Buchstaben alle von ungefähr der gleichen Größe, auch der Gestalt nach verwandt, immer wiederkehrend; die Wörter, die zum großen Teil sich ständig wiederholen und uns unendlich vertraut sind, ganz wie wohlvertraute Gesichter. – Denke an das Unbehagen, das wir empfinden, wenn die Rechtschreibung eines Wortes geändert wird.“⁴³

Beim Lesen vollzieht sich – vorausgesetzt, wir besitzen die entsprechende Sprachkompetenz – das Verstehen des Geschriebenen gewissermaßen „automatisch, ja gegen meinen Willen“⁴⁴. Wir werden, mit anderen Worten, im Lesen vom Medium der Schrift „geführt“⁴⁵. Doch nicht nur beim Lesen, auch beim Schreiben kann die Schrift die Kontrolle übernehmen; Wittgenstein dazu:

„Das Schreiben ist gewiß eine willkürliche Bewegung, und doch eine automatische. Und von einem Fühlen jeder Schreibbewegung ist natürlich nicht die Rede. Man fühlt etwas, aber könnte das Gefühl unmöglich zergliedern. Die Hand schreibt; sie schreibt nicht, weil man will, sondern man will, was sie schreibt.“⁴⁶

Damit aber tritt neben die normative Konventionalität der Schrift der Aspekt ihrer generativen Eigendynamik hinzu; jener Aspekt, den die zeitgenössische Sprachforschung unter dem Begriff des „epistemischen Schreibens“ thematisiert – als Hinweis auf die Tatsache, dass wir oftmals erst durch den Prozess der schriftlichen Notation

43 Wittgenstein, 1986, PU, §167.

44 Ebd., § 169.

45 Ebd., §§ 170ff.

46 Wittgenstein, „Zettel“, 1984, 1984, S. 411.

unserer Gedanken erfahren, was wir mit ihnen eigentlich meinen⁴⁷: ja, mehr noch, dass wir manchmal tatsächlich beim Schreiben erst denken: „Ich denke tatsächlich mit der Feder, denn mein Kopf weiß oft nichts von dem, was meine Hand schreibt“⁴⁸. In beiden Fällen nun, bezüglich des je automatischen Lesens oder Schreibens, konfrontiert uns die Schriftlichkeit der Sprache über den Moment des Kontrollverlusts mit einer Fremdheitserfahrung. Mit anderen Worten: Im Medium der Schrift spricht die Sprache zu uns – den Lesenden – als Gesamtheit der anderen; zugleich sprechen wir – als Schreibende – im Medium der Schrift zu uns selbst wie ein anderer.

Diese Eigenständigkeit der Sprache als Schrift ihren Sprechern gegenüber ist der letzte Aspekt der Medialität der Sprache, den ich mit Wittgenstein hier hervorheben will. Philosophiehistorisch verweist dies wiederum in die Nähe (post-)strukturalistischer Argumentationsfiguren über die Vorgängigkeit von Schrift und Text – und deren Konsequenz, dass es „immer einen Un-Sinn des Sinnes [gibt], aus dem der Sinn selbst erst resultiert“⁴⁹. Medienphilosophisch lässt sich die Konsequenz mit Krämer so formulieren:

„Medien sind an der Entstehung von Sinn und Bedeutung [...] auf eine Weise beteiligt, die von den Sprechenden weder intendiert, noch von ihnen völlig kontrollierbar ist und als eine nicht-diskursive Macht sich ‚im Rücken der Kommunizierenden‘ zur Geltung bringt. Es ist die Medialität der Sprache, die alle Vorstellungen, das Sprechen sei ein intentionales, intersubjektiv kontrollierbares Zeichenhandeln, zu kurz greifen lässt.“⁵⁰

Doch wenn die Sprache in ihrem medialen Eigensinn sich der Kontrolle der Sprechenden zu entziehen vermag oder ihr gar immer schon entzogen ist, müsste eine avancierte, medienphilosophische Erörterung sich dann nicht ganz im Sinne des radikalen Medienge-

47 Vgl. hierzu Wolfgang Raible, „Über das Entstehen der Gedanken beim Schreiben“, in: Sybille Krämer (Hg.), *Performativität und Medialität*, a. a. O., S. 191–214.

48 Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1984, a. a. O., S. 473.

49 So Gilles Deleuze in *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin 1992, hier: S. 18; ähnlich heißt es in Jacques Derridas Auseinandersetzung mit Hegel: „[D]er Sinn ist eine Funktion des Spiels, er ist an einem Ort in die Konfiguration eines Spiels, das keinen Sinn hat, *eingeschrieben*.“ (Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, in: ders., *Schrift und Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, S. 394; Herv. SM.) – Für eine ausführliche Darstellung der poststrukturalistischen Theorien siehe Münker/Roesler, *Poststrukturalismus*, a.a.O.

50 Sybille Krämer, „Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 2002, S. 323–346, hier: S. 332.

nerativismus, wie ihn vor allem Friedrich A. Kittler propagiert hat, auf die Untersuchung dessen konzentrieren, was sich uns entzieht – und sich zur Erforschung der Frage, was denn nun eigentlich Sinn produziert, in letzter Konsequenz ausschließlich den technischen Prozessen der digitalen Informationsverarbeitung der Computer widmen?⁵¹ Die wittgensteinsche Antwort aber müsste hier lauten: Nein, muss man nicht – man kann sich auch damit zufrieden geben zu erklären, was man auch verstehen kann.

X.

Sinn, so habe ich oben schon einmal geschrieben⁵², ist uns nur medial gegeben, nur vermittelt über symbolische Medien (wie die Sprache) oder technische Medien (wie beispielsweise dem Computer), deren medialer Eigensinn unserer Kontrolle entzogen bleibt. Anders formuliert: Ohne, dass wir Medien verwenden, die wir nie ganz verstehen, könnten wir am Ende nicht einmal uns selbst verstehen. Zugleich freilich gilt: Ohne uns und die Art und Weise, wie wir Medien verwenden, macht die Rede vom Sinn keinen Sinn. Nun setzt nur dort, wo der Sinn bestimmter Begriffe, die für unser Selbst- und Weltverhältnis grundlegend sind, fragwürdig wird, die philosophische Reflexion ein – d.h., nur und erst dann, wenn die herkömmliche mediale Praxis gewissermaßen unterbrochen ist, beginnt Philosophie: „Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert.“ (PU 260). Aus diesem Grund ist eine reflexive Distanz zur Praxis des Mediengebrauchs für das Unternehmen der (Medien-)Philosophie – auch, wenn man sie pragmatisch verstehen will – geradezu konstitutiv. Lapidar heißt es bei Wittgenstein: „Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen“⁵³. Für die Medienphilosophie heißt das gleichermaßen, dass sie es eben nicht (primär) mit den Medien (ihrer Technik oder ihrem Gebrauch) selbst zu tun hat, sondern – will sie philosophische Sinnfragen bearbeiten – mit den *begrifflichen* Implikationen von Medien⁵⁴. Und doch gilt zugleich, dass eine Erörterung von Sinnfragen nur aus der

51 Vgl. hierzu grundlegend: Friedrich A. Kittler, „Farben und/oder Maschinen denken“, in: Wolfgang Coy, Georg Christoph Tholen, Martin Warnke (Hg.), *Hyperkult*, Basel/Frankfurt a.M. 1996, S. 83–97 und ders., „Geschichte der Kommunikationsmedien“, in: Jörg Huber und Alois Martin Müller (Hg.), *Raum und Verfahren*, Basel/Frankfurt a.M. 2003, S. 169–189.

52 Im Kapitel „Was ist ein Medium?“, S. 55.

53 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1*, in: ders., *Werkausgabe Band 7*, 1984, a. a. O., S. 173 (§ 949).

54 Siehe hierzu ausführlicher meine Argumentation im vorangegangenen Kapitel „After the Medial Turn“, S. 33ff.

Perspektive unserer Verwendungsweise von Medien sinnvoll ist – und was sich aus dieser Perspektive nicht klären lässt, lässt sich eben nicht klären. Diesen Hiatus, diese Spannung auszuhalten aber ist, m.E., die eigentliche Pointe einer pragmatischen Medienphilosophie, die sich aus Wittgensteins Denken ableiten lässt.

Wittgenstein selbst hat bekanntlich immer wieder davor gewarnt, nach Gründen und Erklärungen zu suchen, wo es keine mehr gibt. So schreibt er in den *Philosophischen Untersuchungen* im Kontext seiner Reflexionen über die Frage, was es heißt, einer sprachlichen Regel zu folgen: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück.“⁵⁵

Der harte Felsen, das ist in unserem Kontext dann die Ebene der bedeutungskonstitutiven Verweisungszusammenhänge einer medialen Praxis, die durch normative Regeln des sozialen Gebrauchs ebenso wie durch generative Bedingungen der technischen Prozesse bestimmt ist. Der Spaten, der sich zurückbiegt, aber wäre jede Theorie, die im Versuch, einen Sinn hinter dem Sinn zu finden, unweigerlich selbstreflexiv würde – und die Suche nach einem Sinn, der mit uns zu tun hat, damit aufgegeben hätte.

55 Wittgenstein, 1986, PU, § 217.

Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung

Zur Medienphilosophie des Urbanen

I.

„Am Anfang waren die Städte.“ (Jacques Le Goffe). Das soll heißen: Die Gründung der ersten Städte markiert den Ausgangspunkt derjenigen kulturhistorischen Leistung, die wir als Ausbildung der Zivilisation beschreiben. Der Städter ist der gezähmte Mensch, der Mensch, der gelernt hat, sich von der Natur abzuheben und gegen die Natur zu behaupten; der Städter, der spätere Bürger und Citoyen – er war von Anfang an der Zivilisierte.

Die zivilisationshistorische Bedeutung der Städte erklärt sich dabei zunächst aus dem kreativen Potential, welches die schützende Abgrenzung städtischer Ordnungen gegen die unvermittelte Wildheit des Lebens in der unbebauten Natur freizusetzen vermochte. „Die Stadt“, so Peter Sloterdijk, „war unsere Wette darauf, dass Menschen fähig sind, die Natur zu besiegen und sie zur äußeren Natur, zur Natur vor den Toren zu machen. Die Hauptstädte der Welt sind die monumentalen Beweise für den Siegeswillen der Kultur und die Passivität der Natur.“¹ Für die Geschichte des Kulturwesens ‚Mensch‘ bedeutet dies rückblickend, dass mit seinem Einzug in die Stadt zugleich die Emanzipation vom Leben in natürlicher Unmittelbarkeit begann.

Die historisch ersten Städte wurden nach allem, was wir über sie wissen, gegründet als Stätten der Aufbewahrung, Speicherung und des Austausches von Nahrungsmitteln. Das heißt, dass mit ihrer Gründung die Freisetzung des Menschen aus dem zwanghaften Kreislauf ‚natürlicher‘ Triebbefriedigung begann. Der Eintritt in die Epoche der Städte steht damit für den *Austritt* der Menschheit aus dem selbstvergessenen Zustand des ungebrochenen, bloßen Gegenwartsbezugs, der Präsenz ohne Reflexion und ohne Bewusstsein. „Schrift, Gesetz, Wissenschaft – alles, was über die bloße Fra-

1 P. Sloterdijk, zitiert nach: Vilém Flusser, *Ende der Geschichte, Ende der Stadt?*, Wien: Picus 1992, S.59.

ge des Überlebens hinausging, war städtische Erfindung“.² Es waren die ersten Städter, die den Menschen von jener Kette entbanden, die – um mit Nietzsche zu sprechen – seine animalischen Verwandten an den „Pflock des Augenblickes“³ fesselt. Seither erfahren wir die Präsenz eines jeden Augenblicks nur noch vermittelt, erleben die Gegenwart immer bereits als verschoben in Sphären kultureller Ausarbeitung, Durcharbeitung und Konservierung. Prägnant formuliert kann man sagen: Die Stadt ist das Medium⁴, in dem der Mensch die Zeit der Welt und die eigene Zeitlichkeit aus der Perspektive ihrer Verschiebung erst zu entdecken begann. Diese Verschiebung ist die Geburt von Geschichte; die Erfindung der Städte die Geburtsstunde des historischen Bewusstseins.

II.

„Am Anfang waren die Städte“ – zweiter Durchgang: Als wäre die Unterstellung der Ursprünglichkeit der Stadt als Ausgangspunkt der zivilisierten Menschheitsgeschichte noch nicht emphatisch genug, kannte bereits die griechische Antike, deren Polis unsere Kultur ihre wirkungsmächtigsten Metaphern zur Umschreibung der Stadt verdankt, für die These über deren Ursprungscharakter eine stärkere Lesart. Aristoteles: „Die Polis ist denn auch von Natur aus ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze muss ursprünglicher sein als der Teil“⁵. Diese Behauptung ist nun ebenso offenkundig absurd wie eindeutig richtig: Absurd, weil die Stadt, die ‚Polis‘, empirisch eben keineswegs den Häusern gegenüber, aus denen sie besteht, vorgängig, ‚ursprünglicher‘ gewesen sein kann. Richtig aber wird die These, liest man sie statt als deskriptive Behauptung als die Feststellung eines logischen Zusammenhangs, einer begrifflichen Abhängigkeit. Worauf Aristoteles mit seiner ungewöhnlichen Formulierung hinweisen will, erklärt sich aus dem Umstand, dass er die Idee der Polis als Idee einer Gemeinschaft denkt. Die Verschiebung des Einzelnen in den urbanen

2 So Jörg Albrecht in seinem Essay „Zukunft Stadt. Sind die Metropolen noch bewohnbar?“, in: ZEITmagazin Heft 24, 10.06.1994, S. 12–20, hier: S: 15.

3 Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter 1980. Band I., S. 248.

4 Vgl.: Friedrich A. Kittler, „Die Stadt ist ein Medium“, in: Gotthard Fuchs, Bernhard Moltmann und Walter Prigge (Hrsg.), *Mythos Metropole*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 228–244.

5 Aristoteles, *Politik*, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, München: dtv 1973, 1253a.

Raum erscheint so als seine Einrückung in intersubjektive Zusammenhänge. Es ist diese Idee, um deren utopischen Nukleus alle Reflexion des Städtischen seither kreist.

Die Pointe des Aristoteles ist dann der Zusatz, dass wir vom Mensch-Sein nicht nur erste reden, *seit* seinem Einzug in die Stadt, sondern auch nur *als* einer städtischen Spezies *im Sinne* einer biologischen Art, die konstitutiv auf ihre Einbindung in einen strukturierten Zusammenhang des Austauschs, der Kommunikation mit anderen Lebewesen dergleichen Spezies angewiesen ist. Insofern die Stadt der logische Ort solcher Intersubjektivität ist, ist der Mensch immer schon Städter. Statt auf die historische Bedeutung der Städte, zielt diese These auf ihre anthropologische: „Der Mensch“, so heißt es bei Aristoteles auch schlicht, „ist von Natur ein städtisches Wesen“⁶. Und auf den nahe liegenden Einwand, dass die Stadt doch immerhin eine historisch recht junge Erfindung der Menschen, und deswegen das Wesen des Mensch-Seins kaum als begriffliches Derivat seines Städter-Seins verstanden werden könne, ließe sich im Sinne Aristoteles' (und mit den Worten Dolf Sternbergers) antworten, „so habe der Mensch [mit der Stadt; SM] doch endlich das erfunden oder gefunden, was seinem eingeborenen Wesen am meisten entspreche, wenn er zuvor auch lange im Dunkeln getappt habe“⁷. (Hegel hätte das dann reformulieren können als die Feststellung, dass der Mensch erst in der Stadt zu sich findet...)

Wir könnten, so lautet das entsprechende Argument der logischen Vorgängigkeit des Ganzen vor seinen Teilen dann zweieinhalbtausend Jahre später bei Ludwig Wittgenstein, wir könnten noch nicht einmal ‚Ich‘ denken, geschweige denn sagen, teilten wir nicht mit anderen eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Lebensform. — Und dass Wittgenstein, Philosoph und (zumindest zeitweilig) Architekt, im Rahmen seiner Ausführungen über die Logik der sprachlichen Intersubjektivität die Sprache mit einer Stadt verglichen hat, ist dabei mehr als ein schöner Zufall ein literarisches Indiz einer analogischen Relation⁸.

6 Ebd. (Für meine abweichende, gleichwohl wörtliche Übersetzung des *zoon politikon* mit städtischem statt, wie zumeist, mit staatlichem Wesen vgl. Dolf Sternberger, *Die Stadt als Urbild*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S.11.)

7 Dolf Sternberger, a.a.O., S.13.

8 Cf. dazu: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, § 18, S. 245: „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“

Die Erfindung der Städte und die Entwicklung der Sprache stehen demnach in einem Verhältnis wechselseitiger Bedingung derart zueinander, dass wir der These über die Ursprünglichkeit der Stadt die geläufigere Behauptung, wonach es das Wort, das heißt, die Sprache war, die am Anfang stand, konkurrenzlos an die Seite stellen können. In diesem Sinn bringt bereits Aristoteles, der exemplarisch neben dem begrifflichen Apriori der Stadt auch dasjenige der Sprache betont, beide miteinander in Verbindung:

„Der Mensch aber ist das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt. [...] Sie dient dazu, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte. [...] Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und die Stadt.“⁹

Das beste Beispiel in negativer Hinsicht ist die Geschichte vom Turmbau zu Babel. Er scheitert bekanntlich, nachdem der Verlust der gemeinsamen Sprache jegliche Verständigung unmöglich macht. Als übernatürliche Sanktion verkleidet, ist dieser Verlust gleichzeitig das natürliche Resultat der Konstruktion: ihre Komplexität ließ sich sprachlich nicht mehr bewältigen; zumal ist die hehre Ambition der himmelstürmenden Baumeister letztlich kommunikationshemmend genug – angesichts absoluter Anspruch ist kein Streit, aber auch kein Konsens mehr möglich. Das zugrunde liegende Argument gilt wie viele andere auch umgekehrt: Nicht nur ist die Einigung auf eine gemeinsame Sprache eine Voraussetzung für die Konstruktion von Häusern und Städten – diese schaffen aufgrund ihres spezifischen Eigensinns zugleich ihnen entsprechende Lebens- und also auch Sprachformen. Und damit natürlich auch eine gemeinsame Geschichte, geteilte Erzählungen, eine gemeinsame Vergangenheit.

III.

Städte sind Selbstinszenierungen der Vergangenheit. Auch, wer sich nicht erinnert oder nicht erinnern will, wer sein historisches Bewusstsein zu ignorieren oder abzustreifen versucht, wird in Städten von Ort zu Ort aufs Neue mit Geschichte konfrontiert. Bereits das Wort ‚Geschichte‘ lässt sich als Hinweis lesen auf die Schichten, als welche die Zeit sich in der Tektonik der Städte ablageret. Sedimentierte Epochen, das steinerne Gedächtnis der Architektur: Was die Erfindung der Städte in Gang setzt, der historische Prozess der Zivilisation, hinterlässt seine Spur in ihrer Aus- und Umgestaltung.

9 Aristoteles, *Politik*, a.a.O., 1253a.

„[D]ie Stadt“, so Claude Lévi-Strauss, „ist sowohl Naturobjekt als auch Kulturobjekt; Individuum und Gruppe, Erlebnis und Traum: das Menschliche schlechthin“¹⁰. Die Geschichte der Menschheit ist demnach zu schreiben als eine Geschichte ihrer Städte – der gebauten wie der gedachten: Die Bauweise der realen Städte, in denen die Gesellschaften ihren Raum finden, sich in Gebäuden, Straßen, Plätzen eindeutig und unverwechselbar konkretisieren, ist das öffentliche Spiegelbild des kulturellen Selbstverständnisses einer jeden Epoche – der Entwurf idealer Städte wiederum ein Sinnbild ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Utopie.

Der systematische Zusammenhang der historischen Entwicklung der einzelnen konkreten Städte mit dem menschlichen Geschichtsprozess als solchem führt in Konsequenz bis zu der Feststellung, dass es keinen unstädtischen Begriff von Geschichte gibt. Nehmen wir Claude Lévi-Strauss wörtlich und die Städte als Biographien der Geschichte unserer Spezies ernst, dann ist unser Verständnis der Geschichte angewiesen auf unsere Fähigkeit, Städte richtig zu lesen – und dieses richtige Lesen zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass wir die historischen Verschiebungen der Organisationsweisen des urbanen, d.h. des gesellschaftlichen Raums von einer Schicht zur nächsten zu beschreiben vermögen und die Transformationen der Struktur der kulturellen Lebensweise, die in die Tektonik der Städte sich eingeschrieben hat, benennen können. Da freilich die Zeit nicht stillsteht, und der Prozess der fortschreitenden Verschiebungen nicht anhält, kommt auch eine Lektüre der Stadt nie an ein Ende. Die *eine* richtige Lesart ist schon deswegen niemals zur Hand. (Aus manch anderem Grund natürlich auch nicht.)

IV.

Seit der einsetzenden Emanzipation von der Augenblicksverhaftetheit des bloßen und großen Präsenz hat die prozessuale Verschiebung der Wahrnehmung der Zeit ihre Rolle als strukturierendes Moment im Raum der Stadt nicht mehr verloren: Ein gutes Beispiel dafür ist der Zugewinn eines Zeit-Raums zur Lebenswelt, wie ihn die Elektrifizierung ermöglichte – der Zugewinn der Nacht für die Stadt, deren Eroberung seither als typisches Merkmal städtischer Lebensweise gilt und zugleich noch einmal ein Zeugnis von der Hartnäckigkeit des menschlichen Drangs zur fortschreitenden Befreiung aus der Umklammerung durch natürliche Bedingungen ab-

10 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, S. 114.

legt. Als Medium zur Verwirklichung wechselnder kultureller Lebensweisen stellt die Stadt als Ganze einen immer erst zu füllenden und immer neu zu interpretierenden, und insofern offenen Zeit-Raum dar – einen Raum, innerhalb dessen einzelne (architektonische) Objekte fixe Zeit-Punkte symbolisieren als diejenigen unverrückbaren, verlässlichen Koordinaten, zwischen denen das Netz sich spinnen lässt, welches die Gegenwart, das Jetzt als das Resultat der letzten Lektüre, der neuesten Interpretation bezeichnet. Ein endloses – und, seit sich die Stadt von der Mauer, die sie umschlossen hielt, befreite, vor allem: ein *randloses* Netz, an dem wir weben werden, solange es Städte gibt.

Die Einsicht, dass eine Stadt auch ohne Mauer auskommt, markiert den Beginn einer neuen Epoche, einer entscheidenden Wende der Geschichte der Städte. Diese Wende, mit der die erste Ahnung der Möglichkeit moderner Metropolen einsetzt, und die mit deren metastasenhafter und unaufhaltsamer Wucherung über die Megalopolen zum Sprawl gewiss noch nicht am Ende ist, diese historische Wende wiederum kennzeichnet den Übergang von der vertikalen Schichtung zum horizontalen Wachstum der Städte: Die Ersetzung der Geschichte durch (diverse) Strategien der Verschiebung. Galt einst eine Stadt idealiter als Spiegel der ganzen Welt, so tendiert heute die ganze Welt real dazu, zu einer Stadt zu werden. Die unaufhaltsam wachsende Ausdehnung der Städte stellt sich dar als Prozess der Urbanisierung der Welt. Der Prozess ist einer der tendenziellen Totalisierung eines Mediums. Wir leben, wie Jean-François Lyotard diese moderne Tendenz so schön altmodisch umschreibt, in einer *Urbs*, die zugleich *Orbs* geworden ist¹¹. Das ist es, worauf bereits der Begriff des Metropolitanen im Gegensatz zu dem der Stadt verweist – „die Zugehörigkeit zur globalen Zivilisation“¹². Noch einmal Sloterdijk: „Jetzt ist die Erde umkreist, und die Selbstumzingelung der Menschheit tritt in ihre dramatische Phase.“¹³ Kurzer Nebengedanke: Natürlich ist die Urbanisierung der Welt ein Prozess kultur-politischer Homogenisierung. Dieser globalen Vereinheitlichung allerdings korrespondiert als kritisches Differential die Tendenz der zunehmenden internen Erosion und Fragmentierung der Städte sowie der Lebensformen, die sich in ihnen führen und finden lassen. Die Pointe dieser Korrespondenz von Vereinheitlichung und Fragmentierung besteht darin, dass das, *was* als einheitliche Lebensweise sich ausbreitet und die Zugehörigkeit zur glo-

11 Jean-François Lyotard, „Zone“, in: ders., *Moralités postmodernes*, Paris: Galilée 1993, S. 25–36, hier: S.28: „Si l’*Urbs* devient l’*Orbs* ...“.

12 So Alejandro Zaera Polo in seinem Essay über Rem Koolhaas „Kapitalflüsse, Datenströme, Drive-Thru und andere Strömungen“, in: *Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau*, Nr. 117, Juni 1993, hier: S.56.

13 Peter Sloterdijk, zitiert nach: Jörg Albrecht, a.a.O., S.16.

balen Zivilisation ausmacht, selbst längst nicht mehr *als* eine einheitliche Lebensweise identifizierbar ist.

Wenn es soweit ist, dass die Welt zur Stadt geworden ist, ist „die Megalopole ohne Außen. Und konsequenterweise ohne Innen“¹⁴. Was aber kein Innen oder Außen mehr besitzt, kann kaum länger dazu dienen, die Abgrenzung des zivilisatorischen Fortschritts gegen die äußere Natur abzusichern – was es aber auch nicht braucht, wenn die äußere Natur verschwunden, in Reservate abgetrennt oder ins Dickicht der Städte aufgenommen ist. Wenn aber damit zugleich die Stadt, die einst als Symbol der Welt galt, von der Welt gar nicht mehr zu unterscheiden ist – dann symbolisiert die grenzenlose Stadt nichts mehr, ist sie als Spiegel blind geworden, ihrer Relevanz als Medium kultureller Selbstbestimmung am Ende beraubt. Ohne Differenz keine Identität.

V.

Freilich kann man die beschriebenen Tendenzen des fortschreitenden Wachstums der Städte sowohl anders beschreiben als auch anders deuten. Etwa aus dem Licht des Überschusses der Idee der Stadt über ihre jeweilige Wirklichkeit: Zu beobachten ist dieser Überschuss in der Wanderung städtischer Momente aus dem konkreten Zusammenhang der Stadt in andere Strukturen oder an andere Orte – wie der fortschreitenden Übersetzung der Stadt als Wirtschaftsraum in die grenzenlos ausufernden Peripherien oder der Transzendierung der Stadt als Kommunikationsfeld in die weltumspannenden Netzwerke der Computer. Diese Migrationsbewegungen lassen nur einen Schluss zu: Die Geschichte der Stadt fokussiert die Austreibung des Städtischen aus ihr.

Die Austreibung des Städtischen aus der Stadt, die sich als Verschiebung einzelner städtischer Momente über die Grenzen der Stadt hinaus beobachten und beschreiben lässt, erfordert es vor allem, unser Bild der Stadt zu modifizieren, aus dem Licht der Verschiebungen neu zusammenzusetzen. Ein Beispiel dafür, an dem noch einmal die Bedeutung der Zeit aufscheint, ist die vielbeschwo-rene Auflösung des ‚Zentrums‘ als Indiz der Erosion dessen, was den Begriff ‚Stadt‘ über Jahrtausende auf eine Weise geprägt hat, wie sie sich exemplarisch bereits in der ägyptischen Hieroglyphe für Stadt ausdrückt, die ein in einen Kreis eingelassenes Kreuz darstellt

14 Jean-François Lyotard, „Zone“, a.a.O., S.28.

– als Symbol der „Vorstellung von einer Wegkreuzung und von einer festumrissenen Grenze“¹⁵.

Anschaulich wird die Auflösung des Zentrums zum Beispiel angesichts der Strukturierung amerikanischer Großstädte, die statt dem Modell des sternförmigen Musters, in dessen Mitte das Zentrum leicht sich lokalisieren lässt, der indifferenten Logik rasterförmiger Netze folgt. Ein anderes Beispiel stellt die Entwicklung der vornehmlich europäischen Großstädte dar, deren Zentren in Folge der Abwanderung von Handel, Industrie und Verwaltung in die Peripherien ihrer Funktion beraubt zu Stätten touristischen Flanierens wurden. Allerdings scheint mir die Tendenz der Auflösung des Zentrums statt als die eines Verlusts der Mitte besser beschrieben als Verschiebung der Mitte aus dem Zentrum. Ich zitiere Rem Koolhaas: „Wir müssen den Begriff des Zentrums völlig neu definieren. [...] Wen kümmert es heute noch, was die Mitte ist? Die geometrische Definition einer Mitte spielt heute keine Rolle mehr. Was Mitte ist, wird in Minuten, in Zeiteinheiten gemessen.“¹⁶ (Recht plastisch ist hier auch das Beispiel, an dem Koolhaas seine m. E. richtige Feststellung erläutert – die Tatsache nämlich, dass man mit dem französischen TGV und durch den Kanaltunnel von Lille aus in absehbarer Zukunft schneller in der Londoner City ist, als vom Stadtrand Londons aus; weswegen, so Koolhaas Beobachtung, immer mehr Engländer Büros und Häuser in Lille kaufen beziehungsweise bauen, um näher, d.h. schneller, im Zentrum Londons zu sein.)

Doch selbst diese wirklich erstaunliche Entwicklung ist in ihrer Logik der Verdichtung des empirischen Raumes und der Dynamisierung der Bewegung in ihm auf geradezu klassische Weise traditionellen Leitbildern der städtischen Lebensform verpflichtet – vergleicht man sie mit der realen Verschiebung zentraler Elemente unseres alltäglichen Lebens in die virtuellen Welten der Telekommunikation, in der die entsprechende Frage der Mobilität nun eben keine Rolle mehr spielt. Konsequenterweise wird diese Verschiebung um die Mitte der neunziger Jahre des letzten Jahrtausends begleitet von der Entstehung verschiedenster Netzwerk-Projekte, die sich urbaner Metaphern als Namen bedienen und eingespeist ins Internet Orte quasi-städtischer Kommunikation von Informationen, Dienstleistungen oder Waren darstellen. Neben der Tendenz der Auflösung des städtischen Zentrums durch Abwanderung ist diese Tendenz der Ablösung städtischer durch mediale Kommunikationen

15 R. Fishman, „Die neue Stadt des 20. Jahrhunderts“, in: Bernd Meurer, *Die Zukunft des Raumes*, Frankfurt a.M., New York: Campus 1994, S.93

16 Rem Koolhaas in: „Die Entfaltung der Architektur, Rem Koolhaas im Gespräch mit Nikolaus Kuhnert, Philipp Oswald und Alejandro Zaera Polo“ in: *Arch+*. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, Nr. 117, Juni 1993, 117, S.30.

die wohl größte Gefahr für den Fortbestand urbaner Lebensweisen – oder auch: die aussichtsreichste Perspektive ihrer kommenden Mutation. Gleichwohl ist es kein Zufall, dass Marshall McLuhan das Resultat derjenigen Strategie zur Urbanisierung der Welt, die sich aus der elektronischen Vernetzung ihrer Bewohner ergibt, als globales Dorf und eben nicht als Stadt, geschweige denn Metropole beschreibt: Weil nämlich die mediale Eroberung der Welt jener zeitgenössischen Tendenz folgt, Teile dessen, und ich zitiere hier Hans Kollhoff, „was traditionell öffentlicher Raum war, in die Gebäude“¹⁷ zu verlagern: und das heißt, einer Tendenz der Verschiebung eines schlechthin zentralen Moments städtischer Identität in die Sphären des Privaten, Intimen, kurz, dessen, was traditionellerweise eher als dörflich denn als urban gilt. Wer heute noch etwa seine Bankgeschäfte im öffentlichen Schalterraum der Filiale seiner Bank um die Ecke tätigt, wird dies ohne Zweifel morgen bereits vom heimischen Terminal aus erledigen – müssen. (Dabei bleibt jedes Forum, welches sich im Internet einem tatsächlich globalen Publikum öffnet, immer wesentlich privater, als es das römische jemals war.)

VI.

Am Anfang war die Stadt – und die Stadt ward digital. Solchen Theesen gegenüber ist natürlich Vorsicht geboten – und sei es nur, um überzogenen Erwartungen und falschen Illusionen vorzubeugen. Nur weil die Stadt an das globale Netzwerk der Computer Funktionen abgibt, wird dieses Netz noch nicht städtisch. Und ob es zu einer wirklichen Urbanisierung der Netzwelten kommt, ist eine offene – und vielleicht sogar uninteressante Frage. Ein neues Medium wie das der Computernetze durch ein altes Medium wie die Stadt metaphorisch zu beschreiben, könnte es am Ende erschweren, das Neue am Neuen zu erkennen und auszubauen¹⁸.

Gleichwohl liegt angesichts der Verschiebungsbewegung in die elektronischen Netzwelten die Vermutung nah, dass die Geschichte der Stadt, wie wir sie kennen, tatsächlich und unwiederbringlich zu Ende ist. Der Ort, den diese Geschichte besetzt hielt, wird in Zukunft besetzt sein von verschiedensten Formen des dezentralisierten

17 Hans Kollhoff in *Arch+* 105/106, S.45.

18 Vgl. hierzu Geert Lovink und Pit Schultz, „Anmerkungen zur Netzkritik“, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 338–367: „Die Stadtmetapher“, so die Autoren hier, „taucht [...] an den Verdichtungen der Datenflüsse auf; und sie entsteht durch einen Bedarf nach symbolischer Ordnung“ – dient damit aber zugleich „der Kaschierung von Loerchern im Möglichkeitsraum“ (S. 349, 348).

und deterritorialiserten Mit- und Gegeneinanders. Damit hat die Dissoziation städtischer Entwicklungen von der Geschichte ihrer Bewohner begonnen. Die Epoche der Polis ist zu Ende – die Epoche der ‚Telepolis‘¹⁹ hat begonnen.

Politik, Kultur und Ökonomie, die Arbeit des Einzelnen wie die Kommunikation mit anderen – nichts davon bedarf notwendigerweise noch der städtischen Umwelt. Den Städten aber macht das nichts: ihre Entwicklung geht ungehindert weiter. Städte nämlich sind schneller als ihr Begriff. In diesem Vorlauf, das heißt, in der Tatsache, dass Städte oftmals unkontrolliert und vor allem fast immer schneller wachsen, als wir sie denken (geschweige denn: planen) könnten, zeigt sich der reflexiv uneinholbare Eigensinn der Städte. Es ist dieser Eigensinn, der vielleicht einzig das Überleben der Stadt im Zeitalter ihrer Digitalisierung zu sichern vermag. – Dabei ist die Nachträglichkeit der Reflexion ihrem Gegenstand gegenüber für den Stadtplaner eine Katastrophe. Für Philosophen ist sie nichts neues. Schaut man sich die Art und Weise an, in der das Phänomen der Stadt unter Philosophen diskutiert wird, stellt sich gar die Vermutung ein, dass sie einen eigenen Umgang mit der vorweglaufenden Stadtentwicklung gefunden haben: Der philosophische Diskurs *über* den Topos ‚Stadt‘ erscheint ein wenig als Mimesis der Philosophie *an* das uneinheitliche Wuchern der Städte. Doch dies nur nebenbei.

Allerdings gibt es neben der Geschwindigkeit ihrer Entwicklung noch eine andere mögliche Ursache für die reflexive Uneinholbarkeit der Stadt: Wenn nämlich tatsächlich die Richtung der Entwicklung der Stadt auf den Exodus all dessen zielt, was ihre Bedeutung einst begründete, dann wären die Städte schlicht als relevanter Gegenstand der Reflexion verschwunden. Das Scheitern einer einheitlichen Bestimmung dessen, was wir heute noch unter ‚Stadt‘ verstehen sollen, läge darin begründet, dass es nichts mehr gibt, was wir sinnvollerweise darunter verstehen könnten. Ein letztes Beispiel aus der Antike: Mit der griechischen Polis verbindet sich die Idee öffentlicher Kommunikation und transparenter Entscheidung einer Gemeinschaft mündiger Bürger. Diese Idee war daran gebunden, dass ihr ein Ort zur Realisierung der umfassenden Partizipationsmöglichkeiten zur Verfügung stand. Dieser Ort wiederum war die Agora, der Marktplatz; und hier haben wir ein starkes Argument für die Notwendigkeit der Stadt. Nun lebt die Idee der Polis in den heutigen Demokratien fort als deren normatives Ideal der kollektiven Selbstbestimmung durch individuelle Mitbestimmung. Unter den verän-

19 Zum Neologismus ‚Telepolis‘ vgl. Florian Rötzer, *Die Telepolis. Urbanität im digitalen Zeitalter*, Mannheim: Bollmann 1995 sowie ders. mit Stefan Iglhaut und Armin Medosch (Hrsg.), *Ansichten von Telepolis. Stadt am Netz*, Mannheim: Bollmann 1996.

dernten Bedingungen unserer modernen Welt allerdings und angesichts der Tendenz der zunehmenden Enträumlichung des Politischen sind reale Orte nicht länger zur Realisierung, sondern allenfalls noch zur Symbolisierung der politischen Idee notwendig. Während die Partizipationsmöglichkeiten des einzelnen Bürgers sowohl temporär als auch lokal verteilt sind und sich schon deswegen nicht auf einen fixen Punkt bündeln ließen, lässt sich die notwendige Konzentration politischer Verbände und staatlicher Organe nun gleichfalls unabhängig von urbanen Strukturen realisieren und schon heute auch als völlig losgelöst von räumlicher Verdichtung überhaupt imaginieren. Im Namen der Telepolis ist dann auch die Polis noch ein letztes Mal aufgehoben. (Und glaubt man den Apologeten des Cyberspace, so waren wir nie näher an der Realisierung demokratischer Ideale als seit der Erfindung des Internet.²⁰) Wenn wir die Stadt entsprechend nicht länger als ein Zentrum politischer Handlungen und als den Ort ihrer utopischen Entwürfe verstehen können, so bedeutet dies nicht nur einen radikalen Bruch mit dem Mainstream der Tradition theoretischer und philosophischer Erörterungen des Städtischen. Es ist zugleich ein weiteres Beispiel für die Tatsache, dass die Entwicklung der Städte im beginnenden 21. Jahrhundert längst statt einer lokalen Logik der Verdichtung einer deterritorialen Logik der Verschiebung folgt. Der Raum hat seine Funktion als ordnungsstiftende Kategorie bereits weitgehend an die Zeit abgetreten – und deren Überwindung ist für die quasi-lichtschnell operierenden Prozessoren moderner Computertechnologien möglicherweise auch schon bald kein relevantes Thema mehr.

VII.

Die Stadt ist nicht länger das Zentrum der Politik, des Handelns, der Kommunikation. Die Stadt entgleitet uns schnell, wenn wir von ihr reden – doch sie tut dies nicht zufällig. Verantwortlich dafür ist die schlichte Tatsache, dass die Idee der Stadt mit der Wirklichkeit der Städte nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Schon den Anfang der Geschichte der Stadt kennzeichnet entsprechend eine Inkongruenz ihrer konkreten Gestalt und ihres Begriff – d.h. die fehlende Deckung der Bilder, welche hinter den Konzeptionen etwa der antiken Polis steckten, mit den urbanen Strukturen, welche die Autoren jener Konzeptionen vorfanden. Platons *Politeia* ebenso wie

20 Vgl. hierzu zum Beispiel Howard Rheingold, *Virtuelle Gemeinschaft. Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers*, Bonn, Paris: Addison Wesley 1994. Zur Kritik der politischen Idealisierungen des Internet vgl. im vorliegenden Band das Kapitel „Im Netz der Medien“, S. 91ff.

Aristoteles' politische Schriften sind schließlich keine deskriptiven Bestandsaufnahmen, sondern programmatische Entwürfe eines Ideals: Utopien eben, Nicht-Orte. (Das ist, nebenbei, der Grund, weswegen wir sie überhaupt noch mit Gewinn rezipieren können.) Die Geschichte der Bedeutung der Stadt ist die Geschichte ihrer permanenten Verschiebung. Oder, anders gesagt: Die Abwanderung dessen, was wir jeweils gewohnt sind, mit dem Begriff der Stadt zu verbinden, in ausdifferenzierte Konstruktionen der gesellschaftlichen – und das heißt: der politischen, kulturellen oder ökonomischen – Öffentlichkeit, ist ein durchgängig-konstitutives Moment der Geschichte der Städte.

Wenn solche Verschiebung die Geschichte der Städte von Anbeginn an begleitet, macht es allerdings wenig Sinn, in der Weise, in der sie sich heute ausdrückt, das Ende ihrer Geschichte zu sehen – geschweige denn, im Ende der Geschichte der Städte, wie sie einst waren, das Ende der Geschichte der Menschheit, die an die Entwicklung der Städte gebunden bleibt, zu vermuten. Und weil es einen historisch-invariablen Begriff der Stadt folglich ebenso wenig geben kann, wie einen unstädtischen Begriff von Geschichte, findet das Scheitern der Versuche, einen eindeutigen Sinn des Terminus ‚Stadt‘ abschließend festzustellen, eine ebenso plausible Erklärung wie die These, dass es bei der Dechiffrierung der verschiedenen vertikalen Schichten oder horizontalen Fragmente einer Stadt die *eine* richtige Lektüre nie gibt.

VIII.

Seit jeher sind Städte Orte des organisierten Zusammenspiels von Einheit und Vielheit. So disparat Städte geben, so stellt doch jede Stadt ein einheitliches Gebilde dar. (Das ist falsch an der Annahme, Verschiebungen ihrer Grenze – Stichwort: *Sprawl* – stellen die Existenz der Städte tatsächlich in Frage.) Zugleich aber gilt: So einheitlich das Erscheinungsbild einer Stadt auch scheint, so besteht doch eine jede aus multiplen Aspekten, die sich nie einfach auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. (Daran wiederum scheitern alle Versuche, das Bild einer Stadt aus einer General-Perspektive, sei sie nun historischer, ästhetischer oder politischer Art, zu idealisieren.)

In einer frühen Programmschrift der architektonischen Postmoderne – die damals freilich noch nicht so hieß – stellte Roberto Venturi bereits in den sechziger Jahren fest, dass auch die entdifferenzierte Erweiterung der Städte nichts ändere an der „Verpflichtung auf

das schwierige Ganze²¹. Ich möchte diesen Gedanken aufnehmen in einer ebenfalls leicht programmatischen These: Die Einsicht in das Scheitern einer eindeutigen Bestimmung der begrifflichen Bedeutung dessen, was wir unter ‚Stadt‘ verstehen können, befreit uns nicht von der Aufgabe, sie zu verstehen – geschweige denn, sie zu gestalten: schließlich reden wir nicht nur über sie, wir leben auch noch auf absehbare Zeit in ihnen. (Und ob es das, worin wir leben, als ein bestimmbares Etwas mit eigener, klar definierter Bedeutung in strictu sensu überhaupt noch gibt, spielt dann doch keine entscheidende Rolle.) Vielmehr lässt sich ebenso, wie wir feststellen müssen, dass wir in der Lektüre der Geschichte einer Stadt nie an ein Ende kommen, prognostizieren, dass die Gestaltung ihrer jeweiligen Zukunft – als ein Akt der Deutung, Aneignung und Aktualisierung ihrer Möglichkeiten – diese nie ausschöpfen wird. Zu sehr ähnelt die Stadt – „ihrer Natur nach eine Vielheit“²² (Aristoteles) – jenem kubistischen Raum, über den Siegfried Giedion 1941 schrieb, dass sein Wesen

„in seiner Vielseitigkeit [besteht], in seinem unendlichen Potential an inneren Beziehungen. Es ist daher unmöglich, ein Areal von einem Bezugspunkt zu beschreiben; sein Aussehen wechselt, je nach dem, von welchem Punkt es betrachtet wird. Um die wahre Beschaffenheit des Raumes zu erfassen, muss sich der Betrachter in ihm bewegen.“²³

Eben das aber gilt zweifellos auch für Städte. Meine Aneignung dieser Beschreibung lautet entsprechend: Städte, geprägt durch die Pluralität und Heterogenität der Erzählungen, Stile und Lebensweisen, die in ihren fragmentierten Schichten sich etablieren, werden als Orte gesellschaftlicher Kommunikation immer wieder neu erfunden durch die fortlaufende Nutzung der medialen Strukturen der Öffentlichkeit, die sie bereitstellen – und die durch wechselnde Anforderungen ihrer User sich ändern. Darin wiederum gründet die enge Verwandtschaft der Stadt mit dem digitalen Netz, die unabhängig vom Stand der Krise der Stadt und der gelingenden oder scheiternden Urbanisierung der Netzwelt besteht. – Der Blick auf die plurale Vielschichtigkeit und Verschiedenheit städtischer Kulturen verführt mich an dieser Stelle zu einer letzten Nebenbemerkung: Schließlich finden sich – Ausdruck solcher Pluralität – jenseits der

21 Roberto Venturi, *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, hrsg. von H. Klotz, Braunschweig: Vieweg 1978, S.137.

22 Aristoteles, *Politik*, a.a.O., 1261a (die Übersetzung ist leicht modifiziert).

23 So Siegfried Giedion in seinem zuerst auf Englisch publizierten Buch *Space, Time, Architecture. The Growth of a New Architecture*, Cambridge: Harvard University Press 1941 (dt.: *Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Architektur*, Basel: Birkhäuser 2000), zitiert nach: R. Fishman, „Die neue Stadt des 20. Jahrhunderts“, a.a.O., hier: S.95.

jeweils dominierenden Kultur samt ihrer homogenisierenden Kraft der Vereinheitlichung und Identifikation (nicht nur) in unseren modernen Städten multiple Aspekte alternativer Gegenkulturen. Und das bedeutet nichts anderes, als dass sich gegen die Macht des Zeitgeists in Städten immer auch eine Gegenmacht findet. Die Stadt, traditionell der Ort der progressivsten Geister, ist insofern immer auch der Ort der Gleichzeitigkeit des Zeitgeists mit seinem Antipoden, dem Unzeitgemäßen.

IX.

Ob die Netze tatsächlich je urban werden, mag derzeit dahingestellt bleiben. Dass Städte jedoch vernetzt sind, ist mehr als ein historisches Faktum ein Teil ihres Begriffs: Die erste Stadt war kaum lange die einzige; seither gibt es keine einzelne Stadt mehr. Der Verkehr von einer Stadt zur nächsten wiederum, der den Austausch von Waren und Informationen über die Grenzen der unmittelbar eigenen Kultur erst in Gang setzte, ist Teil jener Vernetzung, auf der alle Zivilisationsgeschichte beruht²⁴. Die Digitalisierung nun hat einen Prozess in Gang gesetzt, der den Modus der Vernetzung transformiert: Durch diesen Transformationsprozess, so Manuel Castells, „entsteht ein Raum der Ströme anstelle eines Raumes der Orte“²⁵ – sprich: Wo Waren Informationen sind, auf die im Prinzip jeder jederzeit und überall zugreifen kann, braucht es keine lokalen Zentren mehr, um die Kultur des Tauschs zu zelebrieren. Und so wäre die Stadt als Medium der Vernetzung schlichtweg redundant. Auch das jedoch spricht nicht gegen ihre Existenz: An jenen Stellen nämlich, an denen die Ströme gespeist und ihr Fluss kontrolliert wird, bilden sich Knoten, um welche die längst nicht nur über die Grenzen der Städte, sondern der Nationen hinausgreifenden Agenten der Globalisierung ihre Macht konzentrieren. Das aber bedeutet nichts anderes, als dass die Stadt in dem Augenblick, in dem ihr mögliches Verschwinden sich anzudeuten scheint, neu entsteht. Was für die Stadt spricht, spricht dabei zugleich gegen einen Diskurs, der fälschlicherweise unterstellt, dass der Prozess der Digitalisierung zugleich ein Prozess der Immaterialisierung sei. Richtig ist es vielmehr festzuhalten, dass auch der digitale Raum der Ströme eine handfeste materielle Basis hat.²⁶ Und so entspricht es dann auch der nur scheinbar paradoxa-

24 Siehe hierzu ausführlicher unten im Kapitel „Im Netz der Medien“ die Seiten 91ff.

25 Manuel Castells, *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen: Leske + Buderich 2004, S. 429.

26 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem hier nur angedeuteten „immaterialistischen Fehlschluss“ mancher Medientheorien findet sich unten

len Logik der digitalen Vernetzung, dass gerade ihre dezentrale und transurbane Struktur zur Herausbildung neuer Zentren führt – der globalen Megacities der Gegenwart. „Die globalen Städte“, so Saskia Sassen, „sind Hyperkonzentrationen an Infrastruktur und damit verbundener Ressourcen.“²⁷ Sie sind aber eben auch, so noch einmal Castells, „kein Ort, sondern ein Prozess“²⁸.

Das aber gilt für Städte durchaus immer schon.

Damit sie eine behält, muss die Geschichte der Stadt immer wieder neu geschrieben, muss im Wechselspiel aus schöpferischer Deutung des Vergangenen und visionärer Ausdeutung des Möglichen immer erst neu erfunden werden; und das heißt auch, kulturelle und politische Vorstellungen weiterhin in die Entwürfe der Städte zu übersetzen, in ihre Oberflächen einzugravieren, in ihrer Tektonik abzulagern, kurz: markante Spuren zu hinterlassen.

Im historischen Prozess der auf Dauer gestellten räumlichen und zeitlichen Verschiebungen, der begrifflichen und empirischen Transformation ihrer selbst, ihrer Versprechungen und Möglichkeiten, in diesem Prozess wiederholen Städte unaufhörlich die Geste ihrer Erfindung, die Arche ihrer Geschichte – den Abschied von einfacher Unmittelbarkeit, den Tausch jeglicher Form der Präsenz und des Stillstands gegen die städtische Ordnung, welcher den emanzipatorischen Prozess der Zivilisation des Menschen zum Kulturwesen initiierte. Der Prozess dauert an. Die Logik des Scheiterns einer konsensfähigen und eindeutigen Bestimmung des Begriffs ‚Stadt‘ aber, die sich in diesem Prozess immer wieder andeutet, könnte gerade darin bestehen, dass der Versuch dieser Bestimmung für unser Bemühen, uns selbst zu verstehen, ebenso notwendig ist wie sein Misslingen. Am Ende sind wir, gewollt oder ungewollt, immer wieder an einem neuen Anfang.

im Kapitel „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff; hier: S. 146f.

27 Saskia Sassen, „Cyber-Segmentierungen. Elektronischer Raum und Macht“, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 215–235, hier: S. 221. – Der von Sassen in diesem Zusammenhang ins Spiel gebrachte Begriff einer „neue[n] Geographie der Zentralität und Marginalität“ (Saskia Sassen, „Wem gehört die Stadt?“, in: dies., *Machtbeben. Wohin führt die Globalisierung?*, Stuttgart/München: dva 2000, S. 7–37, hier: S. 16) kann mittlerweile als Gemeinplatz der Stadtforschung gelten. Für einen aktuellen Überblick vgl. Stephen Graham (Hrsg.), *The Cybercities Reader*, London/New York: Routledge 2004.

28 Manuel Castells, a.a.O., hier: S. 441.

Im Netz der Medien

Zur Kritik der medientheoretischen Verwendung einer Metapher

Prolog: Zur Dialektik der Verstrickung

Der Mensch, Aristoteles' *zoon politikon*, ist ein Tier, das in Netzen lebt. Unsere Welt ist gebaut aus Verkehrs-, Kommunikations- und Versorgungsnetzen, die als unübersehbare Gravuren die Oberfläche unseres Planeten überziehen und für deren immer weitere Perfektion und stete Verdichtung die unsichtbare Matrix der digitalen Signalströme, die den Globus heute wie eine zweite Haut umgibt, nur das letzte Symbol ist. Unsere Welt ist aber auch gewirkt aus den Geflechten unserer persönlichen Beziehungen zu anderen Menschen, aus dem Gewirr unserer Sprachen, ihrer Regeln und ihrer Wörter – und nicht zuletzt aus dem Gewebe unserer Ideen, Illusionen und Obsessionen. Alles, was wir tun, zieht Fäden, die mit anderen alten oder neuen Fäden sich überlagern, schneiden, Knoten bilden und unsere Netze (und damit unsere Welt) weiter wachsen und wuchern lassen. Mit jeder neuen Verknüpfung wird aber nicht nur unsere Welt größer und komplexer – wir werden zugleich tiefer verstrickt in ihre Netze. Wir sind tatsächlich Effekte der Netze, die uns, so sehr wir an ihrem Wachsen selber wirken, strukturell doch immer vorgängig bleiben.¹ Deswegen gibt es, für uns, kein Außerhalb der Netze.

Im Inneren unserer Netzwelten geht das Wachstum immer weiter. Was das bedeutet, wusste bereits Heraklit: „*Pantha rhei*“; „Alles fließt“ – und keiner weiß so recht, wohin. Ungewissheit aber ist unangenehm. So sehr ihre permanente Bewegung und Veränderung unseren vernetzten Lebensräumen irreduzibel eingeschrieben ist, so stark waren immer schon die gleichwohl aussichtslosen Bemühungen, den Fluss der Bewegung zumindest einzudämmen. Die Angst vor dem Anderen und vor der Veränderung motiviert seit jeher alle

1 Vgl. zu dieser These ausführlich unten das Kapitel „Ich als Netzeffekt. Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung“, S. 159ff.

Versuche, die Entwicklungsdynamik der Vernetzungsprozesse zu kontrollieren und damit Stabilität in einer instabilen Welt zu erzeugen. Das Netztiert Mensch wäre oftmals lieber ein Nesttier geblieben – ein, um in der antiken Metaphorik zu bleiben, Höhlenbewohner, der sich Ausschnitte der Außenwelt im sicheren Innenraum auf seine Wände projiziert².

Doch so groß das Beharrungsvermögen und die Beständigkeitssehnsucht auch sein mögen: Der Kampf gegen die Veränderung ist aussichtslos, glücklicherweise. Und das liegt nicht nur darin begründet, dass wir immer schon zu spät kommen, um mit der Dynamik der selbst geworfenen Netze, in die wir unentwirrbar verstrickt sind, Schritt halten zu können. Es liegt auch daran, dass die Tiefenstruktur der Vernetzung – ja, dass die Netze selbst uns in ihrer Omnipräsenz doch zugleich in Teilaspekten unsichtbar bleiben. Wir sehen manche Knoten, aber nicht alle; wir kennen viele Fäden, aber nicht jeden; und wir werden nie gänzlich aufdecken, nach welchen Regeln und in welche Richtung das jeweilige Netz sich weiter fortspinnen – und damit auch unsere weitere Bewegung in ihm bestimmen wird. Zum Defätismus freilich bietet dies keinen Anlass – denn auch wenn die immer dichtere Komplexität der vielfach sich überlagernden Netze für uns nie gänzlich transparent wird, sind wir ihnen doch keineswegs schlicht ausgeliefert. Vielmehr gilt: So sehr wir Effekte der Netze sind, in denen wir leben, so sehr sind die Netze auch Produkte unserer Bewegungen in ihnen – als Manifestationen sozialer Interaktionen, politischer Entscheidungen oder ökonomischer Transaktionen, aber auch *last not least* als Reflexe künstlerischer Entwürfe oder theoretischer Beschreibungen.

Die Netzwelt der Moderne

Auch wenn nun die Technik der Vernetzung zu den kultur- und zivilisationshistorisch immer schon wirkungsmächtigsten technè der Menschen zählt, hat sich ihr Status aufgrund der zunehmenden „Netzverdichtung“³ der letzten zweihundert Jahren noch einmal

2 Der Sphärentheoretiker Peter Sloterdijk geht soweit, die Architektur der Moderne als Materialisierung der „Tatsache, dass der menschlichen Weltoffenheit immer eine komplementäre Weltabwendung entspricht“, zu beschreiben. (P. Sloterdijk, *Sphären III: Schäume*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 540.)

3 So Hermann Lübke in seinem Aufsatz „Netzverdichtung. Zur Philosophie industriegeschichtlicher Entwicklungen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, Heft 1/2, Januar–Juli 1996, S. 133–150; siehe dazu meine kritische Erwiderung „Im Dickicht der Netze“, erschienen 1996 im

entscheidend gewandelt: Industrialisierung und Digitalisierung sind die entscheidenden Stichworte eines Prozesses, der im Zuge der fortschreitenden Moderne dazu geführt hat, dass die Fertigkeit des strategisch-geschickten Knüpfen von Netzen und der kompetenten und effizienten Bewegung in ihnen zu *der* zentralen Kulturtechnik der Gegenwart avanciert ist⁴. Die paradigmatische Bedeutung von Netzen und ihren Strukturen für unsere Zeit hat der amerikanische Soziologe Manuel Castells als *Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*⁵ auf den Begriff gebracht. Reduktionistisch im Ansatz – weil Castells diesen Aufstieg gegen besseres Wissen ausschließlich auf die (zweifellos wichtige, aber eben nicht: allein ursächliche) „informationstechnologische Revolution“ zurückführt⁶ – ist sein Befund doch stimmig; er lautet: „Netzwerke bilden die neue soziale Morphologie unserer Gesellschaften, und die Verbreitung der Vernetzungslogik verändert die Funktionsweise und die Ergebnisse von Prozessen der Produktion, Erfahrung, Macht und Kultur wesentlich.“⁷ Richtig ist diese Diagnose nun unter anderem deswegen, weil sie sich als impliziter Hinweis auf eine ebenso tiefliegende wie bedeutsame Äquivalenz der Metapher des Netzwerkes lesen lässt. Mit dieser Metapher nämlich, darauf weisen Peter Gendolla und Jörgen Schäfer in ihrer Interpretation der These von Castells hin, „lassen sich [...] zum einen *soziale, technische, biologische etc.* Strukturen beschreiben“ – während sie „zum anderen der Beschreibung einer umfassenden *Veränderungsdynamik* [dient], die zur Entstehung immer komplexerer Netzwerke führt“⁸. Die erste Bedeutungsebene nun spielt in ihrem Bezug auf tatsächlich vorhandene und konkret beschreibbare, mehr oder weniger materielle Strukturen im Wesentlichen auf die zivilisationshistorische Konstante der Vernetzung an; die zweite Ebene hingegen benennt im Hinweis auf den autonomen Eigensinn ihrer emergen-

Online-Journal *Telepolis* (<http://www.telepolis.de/r4/artikel/1/1041/1.html>; überprüft am 11.11.2005).

- 4 Zur Diagnose und Kritik der steilen Karriere von Begriff und Technik der Vernetzung in der Moderne vgl. den zitierten Band: Barkhoff, Böhme, Riou (Hrsg.): *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, l.c.; darin vor allem die Einführung „Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion“ von Hartmut Böhme, S. 17–36.
- 5 So der Titel seines dreibändigen opus magnum: Manuel Castells, *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter I*, Opladen: Leske und Buderich 2004 (im amerikanischen Original zuerst 1996 erschienen).
- 6 Vgl. hierzu Castells, a.a.O., S. 5–18.
- 7 A.a.O., S. 527.
- 8 Peter Gendolla, Jörgen Schäfer: „Zettelkastens Traum. Wissensprozesse in der Netzwerkgesellschaft – Eine Einführung“, in: dies. (Hrsg.): *Wissensprozesse in der Netzwerkgesellschaft*, Bielefeld: transcript 2004, S. 7–21; hier: S. 12.

ten Dynamik den qualitativen Sprung, dem die Netze ihre zentrale Stellung innerhalb der Moderne verdanken – und die längst und vielleicht vor allem die Art und Weise prägt, wie wir Informationen verwalten, Daten prozessieren und Wissen produzieren. „Das Wissen“, so Hartmut Böhme, „wurde selbst netzförmig und selbstreflexiv“. Deswegen gilt: „Netzwerke sind eine, ja *die* spezifische Episteme der Moderne; und sie sind zugleich selbst materiell-technische Systeme, welchen nahezu jeden Metabolismus formatieren.“⁹ Geprägt ist die Netzwelt der Moderne bis in die Gegenwart mithin durch die Tatsache, dass sie in allen Bereichen der gesellschaftlichen Praxis *ebenso* wie in den verschiedensten Modellen wissenschaftlicher und theoretischer Weltbeschreibungen durch einerseits strukturelle und andererseits performative Vernetzungsprozesse charakterisiert ist, die in ihrer Wechselwirkung wiederum stets neue Netze entstehen lassen. Und es ist zweifellos die Stärke der Metapher des Netzes, dass sie es erlaubt, diese unterschiedlichen Bedeutungsebenen der jeweiligen Vernetzungsprozesse in den Blick zu nehmen.¹⁰

Zugleich aber und ebenso evident ist es die metaphorische Ambiguität des Netzbegriffs, der sich seine seit einiger Zeit beobachtbare inflationäre Verwendung verdankt – und die darüber hinaus verantwortlich ist für unzulässige Verallgemeinerungen, perennierende Missverständnisse und ideologische Überfrachtungen; kurz: die fahrlässige Konstruktion einer ganzen Serie schiefer Bilder, die sich in die verschiedenen Diskurse über den Begriff des Netzes mittlerweile eingeschliffen haben. Die inflationäre Verwendung des Netzbegriffs hat einen unheilvollen Effekt: Weil jeder meint zu wissen, was er sagt, wenn er von Netzen spricht, glauben viel zu viele, dass sie dasselbe meinen, wenn sie über Netze reden. Der semantischen Entgrenzung aber gilt es – und zwar gerade vor dem Hintergrund der faktischen Bedeutung – theoretisch entgegenzutreten. Schließlich gilt auch in der Netzwerkgesellschaft, was Ludwig Wittgenstein wusste, bevor die informationstechnologische Revolution begonnen hat: „Den verschiedenen Netzen entsprechen verschiedene Weisen

9 Hartmut Böhme, a.a.O., S. 31.

10 Gundolf S. Freyermuth weist darauf hin, dass den implizit universalistischen Anspruch derzeit wohl niemand pointierter formuliert als die mathematische Netzwerktheorie von Albert-Laszlo Barabasi, der in seinem Buch *Linked. The New Science of Networks* (New York: Perseus 2003) behauptet, „eine ‚gemeinsame Blaupause‘ (‚common blueprint‘, Barabasi 2003, 6) aller Netzwerke entwickelt zu haben, seien sie biologischer Natur oder zivilisatorisch produziert“ (Freyermuth, „Netzwerk“, in: Roesler/Stiegler (Hrsg.): *Grundbegriffe der Medientheorie*, a.a.O., S. 200–209, hier: S. 202).

der Weltbeschreibung.“¹¹ Solche verschiedenen Weisen der Weltbeschreibung auf ihren genuinen Gehalt zurückzuführen heißt zugleich aufzuzeigen, welche theoretischen Vorentscheidungen ihnen zugrunde liegen – und damit vielleicht auch: schiefe Bilder wieder gerade zu rücken.

Um solch einen Versuch soll es nun gehen, wenn ich mich im Folgenden mit medientheoretischen Reflexionen des Netzes beschäftige; genauer: Mit der Rolle, welche die Metapher des Netzes in den medienwissenschaftlichen Diskursen der letzten Jahre und Jahrzehnte spielt. Denn – Reduktionismus hin oder her: Auch wenn es falsch ist, in den informationstechnischen und medialen Umbrüchen der digitalen Ära die alleinige Ursache für die zentrale Bedeutung von Vernetzungsprozessen und ihrer Logik innerhalb unserer Gesellschaften ausmachen zu wollen, so ist es doch zweifellos richtig, dass diese Umbrüche den gegenwärtigen Status unserer vernetzten Welt ebenso wesentlich prägen wie ihre theoretische Reflexion auf exemplarische und vielleicht auch einzigartige Weise die populäre Ausbreitung der Metapher des Netzes in den verschiedensten wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Diskursen befördert hat.

Das Netz der Netze

Wenn in medienbezogenen Debatten jüngerer Datums vom Netz die Rede ist, dann ist damit fast immer das sog. „Netz der Netze“, sprich: das Internet gemeint – und das auch noch fast ausschließlich in seiner multimedialen Erscheinungsform, dem World Wide Web (WWW). Das aber war nicht immer so – schließlich gab es auch in der prä-digitalen Ära vernetzte Medien wie das Telefon oder die Verbundsysteme von Radio- und Fernsehstationen. Und während für letztere im angelsächsischen Raum der Begriff des „Networks“ noch heute ein Synonym ist, steht die Auseinandersetzung mit der Optimierung von Datenübertragung durch Telefonnetze, mit Claude Shannon in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die mathematische Informationstheorie begründet hat, gewissermaßen am Anfang jenes Prozesses, an dessen vorläufigem Ende die globale Ausbreitung des Internets steht. Die Erfolgsgeschichte des Internet wiederum begann selber bekanntlich lange vor der Einführung des WWW mit technischen Visionen und deren Realisie-

11 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 6.341; zitiert nach: L. Wittgenstein, *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 79.

rungen, die zum Teil noch unser heutiges Verständnis medialer Netze prägen. An einige Wenige will ich stichpunktartig kurz erinnern: 1962 entwirft J.C.R. Licklider am Massachusetts Institute of Technology (MIT) in einer Reihe von Memos sein Konzept eines „Galactic Networks“, das verschiedene Computer miteinander verbinden sollte – ein Konzept, an dessen Realisierung Licklider als Leiter der vom US-amerikanischen Verteidigungsministerium gegründeten Defense Advanced Research Project Agency (DARPA) in den folgenden Jahren maßgeblich mitwirken konnte. Der weitverbreitete Gründungsmythos, wonach die Aufgabe der DARPA die Entwicklung eines dezentrales Computernetzes gewesen sei, welches selbst nach einem Nuklearschlag die Kommunikation zwischen den wichtigsten Militärstützpunkten der USA sicherstellen sollte, entspräche zwar der Logik des Kalten Krieges – nicht jedoch den Tatsachen. Die wirkliche Absicht war ungleich trivialer – es ging (zumindest zunächst) schlicht darum, die zu jener Zeit noch astronomisch teure Rechnerzeit optimal ausnutzen zu können. Um den Austausch von Daten zu erleichtern und zu beschleunigen, entwickelten Licklider und seine Kollegen zum einen das Konzept einer sog. ‚offenen Architektur‘ des Informationsflusses, in der es im Gegensatz zur massenmedialen Verbreitung von Informationen kein Zentrum mehr gibt, welches die Weitergabe von Daten steuert; und sie erfanden zum anderen eine Methode, Dateien zeitversetzt und in kleinen Paketen („Time Sharing/Packet Switching“) zwischen den Rechnern hin- und herschicken zu können. Als das „galaktische Netzwerk“ 1969 schließlich, zwischenzeitlich etwas bescheidener in Arpanet umgetauft, an den Start ging, umspannte es immerhin ein Netz von zunächst vier Rechnern. Die Menge der angeschlossenen Computer freilich wuchs stetig an; weil aber nicht alle Rechner im Netz mit der gleichen Software arbeiteten, stellte sich rasch das Problem, den Informationsfluss im Netz über unterschiedliche Schnittstellen hinweg aufrecht zu erhalten – ein Problem, dessen Lösung im Wesentlichen das von Robert E. Kahn und Vinton Cerf ab 1973 entwickelte Internetprotokoll TCP/IP (für: „Transmission Control Protocol/Internet Protocol“) darstellt. Fortan bestand und besteht das später noch einmal umbenannte Internet aus einem Verbund unterschiedlicher Netzwerke, die miteinander überhaupt nur kommunizieren können, weil ein technischer Minimalkonsens ihnen den Informationstransfer erlaubt¹². Vom Internet als Netz, und das heißt: im Singular zu reden, ist schon deswegen streng genommen strikt irreführend.

12 Die Entwicklungsgeschichte des Internet ist mittlerweile vielfältig und ausführlich dokumentiert – unter anderem auf den Webseiten der von einigen seiner Entwicklern wie Robert E. Kahn und Vinton Cerf begründeten „Internet Society“, nachzulesen unter der URL www.isoc.org/internet/history.

Nachdem das Internet in den achtziger Jahren über die Grenzen militärischer und universitärer Forschungszusammenhänge innerhalb der USA (und den dieser anhängenden Subkulturen) hinaus sich auszubreiten begonnen hatte, fing auch die parallel sich formierende Medienwissenschaft an, das Netz als Thema zu entdecken – und sie tat dies unter dem Schlagwort der sog. Computer mediated Communication (CMC) zunächst vor allem aus der Perspektive der sozio-linguistisch operierenden Kommunikationsforschung. Deren Untersuchungsgegenstand bildeten die unterschiedlichen, im Laufe der siebziger Jahre entstandenen Kommunikationsdienste des Internet – von der E-Mail über den Internet Relay Chat und die Bulletin Board Systems zu den, vor allem in den späten achtziger Jahren ausufernd wuchernden, Spielwiesen der MUDs und MOOs –, in deren Problematisierung wesentliche Implikationen der offenen Architektur eines digitalen Netzes des Datentransfers (Stichworte: Asynchronität, Anonymisierung und Dezentralität) zuerst begrifflich erfasst wurden. Die Resultate sind, obschon keineswegs trivial, zunächst wenig überraschend: Man kommuniziert eben anders, wenn es egal ist, wann und wo man mit wem auch immer kommuniziert. In unserem Kontext entscheidender ist die Tatsache, dass mit dieser ersten medientheoretischen Phase der Auseinandersetzung mit dem Internet eine Bedeutungsverschiebung der Metapher des Netzes einhergeht – eine Verschiebung, die Martin Stingelin als „epistemologische Umwertung von einer sprach- und erkenntniskritischen Metapher zu einem Modell der Kommunikation und des Denkens“¹³ beschreiben hat. Diese Neubestimmung der Netzmetapher als Kommunikations- und Denkmodell nun, darauf weist Stingelin hin, hat aus einer gänzlich anderen Perspektive die poststrukturalistische Philosophie bereits in den sechziger Jahren begonnen.

Die Texttheorie von Roland Barthes, die dieser selber auch als „Hyphologie“ definierte – „hyphos ist das Gewebe und das Spinnennetz“¹⁴ –, ist dafür ebenso exemplarisch wie die Reflexionen über das „Rhizom“, die Gilles Deleuze und Felix Guattari ihrem Buch *Mille Plateaux* (dt.: *Tausend Plateaus*) als methodologische Einleitung vorangestellt haben¹⁵. Die Hinwendung zu netzförmigen Modellen war im Poststrukturalismus programmatisch motiviert durch die zentrale Intention, einen Umgang mit dem Denken zu etablieren, der sich frei von theoretischen Totalisierungen und Hierarchisierungen ganz dem als prinzipiell unkontrollierbar unterstellten Spiel

13 Martin Stingelin, *Das Netzwerk von Deleuze. Immanenz im Internet und auf Video*, Berlin: Merve 2000, S. 17f.

14 So Roland Barthes in *Die Lust am Text*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, S. 94; vgl. dazu M. Stingelin, ebenda.

15 Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1997, hier: S. 11–42.

der Sprache und des Sinns überantworten sollte.¹⁶ So steht das Bild des Rhizoms bei Deleuze und Guattari für eine Denkbewegung, die nicht länger „vom einen zum anderen geht und umgekehrt“ – sondern vielmehr als „eine Pendelbewegung, eine transversale Bewegung, die in die eine *und* in die andere Richtung geht, ein Strom ohne Anfang oder Ende“¹⁷ begriffen werden sollte. Für Michel Serres wiederum ging es um die Frage, „ob man ein Netz konstruieren kann, das frei von Kreuzungen, Verteilern und Schnittpunkten wäre“ und „[w]o jedes beliebige Element mit jedem anderen in Beziehung treten könnte, ohne auf einen Vermittler angewiesen zu sein“¹⁸. Der Informationsfluss im digitalen Netz des Internet nun scheint diesen Visionen recht nahe zu kommen – schließlich haben wir es hier tatsächlich mit einer medialen Infrastruktur zu tun, in der Kommunikation nicht (wie in den Massenmedien des Rundfunks von Fernsehen und Radio und der Printmedien) als zentralistische One-to-Many Interaktion organisiert ist; und wir können (zumindest technisch) tatsächlich von unserem eigenen Zugang ins Netz mit jedem beliebigen anderen vernetzten Computer interagieren, ohne von hierarchischen Strukturen kontrolliert zu werden. Es ist deswegen kaum verwunderlich, dass vor allem im poststrukturalistisch geprägten Diskurs das Auftauchen des Internets als mögliche Realisierung theoretischer Ideale begrüßt wurde: „Die Poetik des Rhizoms“, so heißt es beispielsweise bei Stingelin, „liest sich retrospektiv [...] wie eine Vorwegnahme der Bewegungsfreiheit in Raum und Zeit, die im Cyberspace technisch implementiert wird“¹⁹. Zu einer ähnlichen Bewertung kommt auch Jay David Bolter, demzufolge das durch seine Intertextualität geprägte Internet „in seinen operationellen Begriffen Strategien zu implizieren [scheint], für die poststrukturalistische Autoren auf einer theoretischen Ebene seit Jahrzehnten eintreten“²⁰.

16 Vgl. dazu als Überblick: Münker/Roesler, *Poststrukturalismus*, a.a.O.; hier besonders das von mir verfasste Kapitel „Die Philosophie des Poststrukturalismus“, S. 28–35.

17 Deleuze und Guattari, *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 42.

18 Michel Serres, *Der Parasit*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, S. 73; auch diesen Hinweis verdanke ich Martin Stingelin, a.a.O., S. 18.

19 Stingelin, l.c., S.21.

20 Jay David Bolter, „Das Internet in der Geschichte der Technologien des Schreibens“, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, S. 37–55, hier: S. 44. Ähnlich argumentiert Bolter bereits 1991 in seinem Buch *Writing Space. The Computer, Hypertext and the History of Writing* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates), in dem er über Derridas Textbegriff schreibt, er „sounds very much like text in the electronic writing space“ (S. 162).

Nun ist das Internet realiter keineswegs ein Ort hierarchiefreier Informationsflüsse; es ist vielmehr ein Medium, welches eingebunden in soziale und ökonomische Strukturen sehr wohl der technisch machbaren und politisch durchsetzbaren Kontrolle unterliegt – und in dem sich de facto herrschende Machtverhältnisse durchaus widerspiegeln. Der visionären Aufladung der Metapher des Netzes freilich hat dies keinen Abbruch getan – ja, sie ging als zunehmende Verallgemeinerung der begrifflichen Implikationen neuer technischer Kommunikationsmöglichkeiten zu grundlegenden Existenzbedingungen der digitalen Ära mit der Etablierung des World Wide Web erst richtig los.

Mythos Internet, revisited

Die Geburtsstunde des WWW ist der 24. Dezember 1990, als um 22:30 Uhr am Genfer Forschungszentrum CERN der erste Webserver `info.cern.ch` online geht. Tim Berners-Lee hatte eine Technik entwickelt, die es erlaubt, zwischen einzelnen Dokumenten beliebig hin- und her zu navigieren, wo auch immer sie gespeichert sein mögen – vorausgesetzt, sie sind über Hyperlinks miteinander verbunden. Diese Hypertextualität des Internet wurde ermöglicht durch Berners-Lees Entwicklung eines neuen Transportprotokolls (des „Hypertext Transport Protocols“: http), einer entsprechenden Programmiersprache (der „Hypertext Markup Language“: HTML) und einer spezifischen Adressierungsform für einzelne Dateien (des „Uniform Resource Locators“: URL). Als das Internet in der Folge die graphische Oberfläche bekam, die wir in ausgereifterer Form auch heute kennen, und seine Hypertexte sich mit multimedialem Input zu füllen begannen, wurde parallel zum explosionsartigen Anstieg von Nutzern auch die Metaphernmaschine seiner Beschreibung erst richtig angeworfen. Plötzlich wurde aus dem Internet die Matrix des Cyberspace, dessen digitale Städte über Datenautobahnen verknüpft eine gänzlich neue, weil virtuelle Realität entstehen ließen, in deren immateriellen Welt einige gar die Verheißungen einer posthumanen Zivilisation zu erkennen meinten. Das Internet war Mitte der neunziger Jahre des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts zum wichtigsten Symbol des anbrechenden Informationszeitalters avanciert – und wurde in seiner metaphorischen Überfrachtung zugleich zum Mythos verklärt²¹. Dem Januskopf des Mythos, der in seiner Verklärung der faktischen Entwicklungen zugleich die not-

21 Vgl. hierzu das von Alexander Roesler und mir verfasste Vorwort in dem von uns gemeinsam herausgegebenen Band *Mythos Internet*, a.a.O., S.7–12, hier: S. 7f.

wendigen Visionen für ihre produktive Weiterentwicklung erst entstehen lässt²², entspricht eine abgrundtiefe Ambivalenz der unterschiedlichen Metaphern – die als jeweils einzelne den Versuch bezeugen, einem noch gänzlich unbekanntem Terrain neuer Handlungs- und Denkmöglichkeiten eine symbolische Ordnung und damit eine paradigmatische Ausrichtung zu geben; und die in ihrer durchaus widersprüchlichen Vielfalt am Ende zugleich doch nur die Hilflosigkeit belegen, die noch unverstandene Medialität des Mediums Internet zu begreifen. Eine theoretisch ausgearbeitete Kritik der metaphorischen Beschreibungen digitaler Medien und ihrer Verknüpfungen stand seinerzeit noch nicht zur Verfügung²³, gleichwohl gab es parallel zur bildermächtigen (V-)Erklärung des Internets erste Ansätze der Dekonstruktion einiger ihrer zentralen Metaphern.

Schauen wir uns kurz einige der oben zitierten Beispiele genauer an: Der Begriff der Datenautobahn ist bekanntlich eine Übersetzung der von Al Gore, dem damaligen Vizepräsidenten der USA, im Jahre 1994 geprägten Metapher des „Information Superhighway“²⁴. Interessant an diesem Bild nun ist, dass es die gerade erst entstehende mediale Realität eines globalen Computernetzes in der Rückbindung an einen zentralen Fortschrittsmarker der industriellen Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts – den Bau der Autobahnnetze nämlich – zu erklären versucht. Darin mag lediglich ein Mangel an innovativer Beschreibungsphantasie sich ausdrücken; man kann aber, und wie ich meine: zu Recht, einen als Fortschrittsindikator verkauften Rückgriff auf hergebrachte Bilderwelten auch als rhetorischen Versuch dekonstruieren, das unbekannt Neue in eine bekannte symbolische Ordnung zu reintegrieren – und damit die be-

22 Vgl. ebenda, S. 9.

23 Inzwischen liegt mit Georg Christoph Tholens „Metaphorologie der Medien“ (in: ders.: *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 19–60) ein grundlegender Entwurf für eine solche Theorie vor, der (ausgehend von früheren Arbeiten Tholens – wie dem Text „Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele von Mensch und Maschine“, in: Norbert Bolz, Friedrich Kittler, G.C.Tholen (Hrsg.): *Computer als Medium*, München: Fink 1994, S. 111–135 oder „Die Zäsur der Medien“, in: Winfried Nöth und Karin Wenz (Hrsg.): *Intervalle 2: Medientheorie und die digitalen Medien*, Kassel: kassel university press 1998, S. 61–87) von der entscheidenden These ausgeht, dass die Medialität digitaler Medien eine Kritik ihrer metaphorischen Beschreibungen *deswegen* ebenso schwierig wie dringlich macht, weil sie selber die jeder herkömmlichen Metaphernkritik essentielle Differenz zwischen „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Bedeutung immer schon aufgehoben hat. Ich komme darauf am Ende zurück.

24 Und zwar in einer Rede, die Gore am 11. Januar 1994 an der University of California in Los Angeles gehalten hat.

stehende politisch-ökonomische Ordnung zu affirmieren. So zumindest wurde Al Gores Intervention in der wachsenden Community der Netizens aufgefasst. Die Kritik an der Metapher der Datenautobahn nun, darauf weisen Geert Lovink und Pit Schultz hin, wurde als „Kritik an zentralistischer Staatspolitik“ aus der Perspektive „einer naiven Ideologie des rhizomatischen Wachsens von unten“²⁵ formuliert. Eine Metapher ersetzte dabei die andere: „Das Lächerlichmachen der Straßenmetapher diene gleichzeitig der Mythisierung der wilden Info-Toppe, einem Glauben an die virtuelle Unabhängigkeit der natürlich gewachsenen Datenlandschaft.“²⁶ Im Gegengewicht zur Datenautobahn wurde die den fiktionalen Bilderwelten der Science-Fiction entlehene Metapher des Cyberspace²⁷ mobilisiert – als, so formuliert es die von John Perry Barlow 1996 proklamierte „Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace“²⁸, Entstehung eines vermeintlich immateriellen Raumes, der allein durch die kollektiven Aktionen seiner Bewohner gebaut, sich den sozialen Regeln und physikalischen Gesetzmäßigkeiten der materiellen Welt außerhalb der digitalen Netze gänzlich entziehen soll. Getragen von einem radikalliberalen Pioniergeist, den die zur gleichen Zeit formulierte „Magna Charta für das Zeitalter des Wissens“ ökonomisch und politisch noch weiter ausbuchstabiert²⁹, tragen diese mythischen Überhöhungen der Computernetze des Internet entscheidend zur Entstehung der Illusion der sogenannten „virtuellen Realität“ als einer alternativen Version von Wirklichkeit bei, die als Resultat

25 Geert Lovink und Pit Schultz, „Anmerkungen zur Netzkritik“, in: Münker/Roesler (Hrsg.): *Mythos Internet*, a.a.O., S. 338–367, hier: S. 347.

26 Ebenda.

27 Der Neologismus „Cyberspace“ wird von William Gibson in seiner 1982 erschienen Erzählung *Burning Chrome* verwendet; prominent wird der Begriff durch Gibsons 1984 erschienen Roman *Newromancer*.

28 Barlows „Declaration for Independence in Cyberspace“ ist nachzulesen auf seiner Homepage unter <http://homes.eff.org/~barlow/Declaration-Final.html> (kontrolliert am 5.12.2005); eine deutsche Version ist abgedruckt in: Stefan Bollmann und Christiane Heibach (Hrsg.): *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*, Mannheim: Bollmann 1996, S.110–116.

29 Die „Magna Charta for the Knowledge Age“ wurde 1994 verfasst von Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth und Alvin Toffler und ist nachzulesen im Internet unter <http://www.pff.org/issues-pubs/futureinsights/fi1.2magnacarta.html>. Auch hier findet sich eine deutsche Version in Bollmann/Heibach (Hrsg.): *Kursbuch Internet*, a.a.O., S. 98–109. Für eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit den neoliberalen Implikationen bei Barlow einerseits und Dyson et al. andererseits siehe Richard Barbrook und Andy Camerons Text „Eine kalifornische Ideologie. Über den Mythos der virtuellen Klasse“, in: *Telepolis. Die Zeitschrift der Netzkultur*, Nr. 0, Mannheim: Bollmann 1996, S. 51–72.

der Digitalisierung ihren „Bewohnern“ eine auch ontologisch neue Dimension des Seins eröffnet.³⁰ Auch hier freilich gilt, dass der Versuch, das Internet mit einer Generalmetapher zu beschreiben, zwar Anschlussfähigkeit zu präexistierenden Denkmodellen schafft – in diesem Fall konkret zum Science-Fiction, abstrakt zur Tradition metaphysisch-theologischer Visionen³¹ –, zugleich aber gerade in ihrem universalistischen Anspruch die tatsächlich neue und eigene Logik der digitalen Netze geradezu zwangsläufig zu verfehlen scheint. Das wiederum liegt nicht zuletzt daran, dass das Internet ein Medium ist, das – wenn man es denn angesichts der tatsächlichen Diversität der Netze, aus denen es besteht, überhaupt als *ein* Medium beschreiben will – sich zumindest bis heute über immer wieder auftauchende innovative Nutzungsmöglichkeiten permanent neu erfindet. Soweit eine metaphorische Umschreibung des Netzes aber implizit beansprucht, das „eigentliche Wesen [...] der Technik“ zu beschreiben, schränkt sie, wie Christoph Tholen gezeigt hat, tatsächlich „nicht nur den referentiellen Horizont des je pragmatischen Mediengebrauchs, sondern den Spielraum des Medialen selbst“³² ein: „Die Kollektivierung der Metapher [...] dient der Kaschierung von Löchern im Möglichkeitsraum“, heißt es dazu bei den Netzkritikern Geert Lovink und Pit Schultz³³. Dies wiederum ist ein Phänomen, welches nicht nur im Zuge der stark feuilletonistisch geprägten mythischen Verklärung des Internet auftrat, sondern auch die im strengeren Sinne medientheoretischen Auseinandersetzungen mit dem digitalen Netz geprägt hat.

Die Trias der Netztheorien

Aus der Vielfalt der medientheoretischen Auslassungen zum Internet möchte ich drei verschiedene Modelle hervorheben und auf ihre

30 Vgl. hierzu in kritischer Auseinandersetzung mit Barlow und Dyson et al. weiter unten das Kapitel „Was heißt eigentlich ‚virtuelle Realität‘? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff. sowie für eine aktuellere Problematisierung des Phänomens der virtuellen Realität das Kapitel „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff.

31 Vgl. hierzu Margret Wertheim, *Die Himmelstür zum Cyberspace. Eine Geschichte des Raums von Dante zum Internet*, Zürich: Ammann 2000. Die theologischen Spuren im theoretischen Diskurs zum Cyberspace sind auch ein Thema Hartmut Böhmes; vgl. z.B. seinen Text „Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorbilder“, in: Bianca Theisen (Hg.): *Modern Languages Notes 115* (2000), S. 423–441.

32 G. C. Tholen, „Metaphorologie der Medien“, a.a.O., S. 50f.

33 Lovink/Schultz, a.a.O., S. 348.

Deutung der Metapher des Netzes hin untersuchen. Ich habe diese Modelle systematisch unterschieden in die biologische, die technizistische und die soziopolitische Umschreibung des Internet. Drehen wir die Uhr kurz noch einmal zurück: Im Jahre 1964, ein halbes Jahrzehnt bevor Lickliders „galaktisches Netzwerk“ online ging, erschien ein Buch, das in der später erst sich konstituierenden Medientheorie lange Zeit als *der* primäre Referenztext schlechthin galt. Marshall McLuhans *Understanding Media. The Extensions of Men*³⁴ skizziert bekanntermaßen die Vision einer Retribalisierung post-industrieller Gesellschaften, die sich vor allem den Folgen der Elektrifizierung und der anschließenden Ausbreitung elektronischer Medien verdanke. Vom Computer spricht McLuhan nur am Rande³⁵; das digitale Netz erscheint in seinen Überlegungen aus naheliegenden Gründen überhaupt nicht. Gleichwohl legt seine Theorie, ausgehend von der These, wir hätten Medien prinzipiell als Ausweitungen unserer Sinnesorgane (und deswegen: als *Extensions of Men*) zu verstehen, das Fundament einer bis heute wirkungsmächtigen Spielart der medientheoretischen Reflexion auch der digitalen Netze. McLuhan schreibt 1964:

„Nach dreitausendjähriger, durch Techniken der Zerlegung und der Mechanisierung bedingten Explosion erlebt die westliche Welt eine Implosion. In den Jahrhunderten der Mechanisierung haben wir unseren Körper in den Raum hin ausgeweitet. Heute, nach mehr als einem Jahrhundert der Technik der Elektrizität, haben wir sogar das Zentralnervensystem zu einem weltumspannenden Netz ausgeweitet und damit, soweit es unseren Planeten betrifft, Raum und Zeit aufgehoben.“ Und er fährt fort: „Elektrisch zusammengezogen erscheint die Welt als Dorf.“³⁶

Angelegt nun ist im Ansatz McLuhans eine anthropologische Interpretation der Technik der Neuen Medien, die – wiewohl oftmals mit guten Gründen kritisiert³⁷ – im medientheoretischen Diskurs seit-

34 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Men*, New York: McGraw Hill 1964; die deutsche Übersetzung wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1994.

35 So etwa, wenn er die weitreichende These formuliert, dass die vermeintlich anstehende Ausweitung unseres „Zentralnervensystems zur elektromagnetischen Technik“ derart ausgereift ist, dass es „nur mehr ein Schritt zur Übertragung unseres Bewusstseins auch auf die Welt der Computer“ sei. McLuhan, a.a.O., S. 103.

36 McLuhan, a.a.O., S. 15, 17.

37 So von Christoph Tholen in: „Metaphorologie der Medien“, a.a.O., S. 26–34, dessen Interpretation ich hier in einigen Punkte folge; vgl. auch Sybille Krämer: „Vom Mythos ‚Künstliche Intelligenz‘ zu Mythos ‚Künstliche Kommunikation‘ oder: Ist eine nicht-antropomorphe Beschreibung von Inter-

her immer wieder zur Beschreibung des Phänomens des Internets herangezogen wird. Gerade derzeit hat die implizite Gleichsetzung der digitalen Netze der Computer mit den neuronalen Netze unserer Gehirne aufgrund der zunehmenden Ausweitungen der selbst zugeschriebenen Deutungshoheit neurophysiologischer Theorien gerade auf geistes- und kulturwissenschaftliche Themen Konjunktur. Das biologische Modell der metaphorischen Umschreibung der digitalen Netze in Begriffen der Neurowissenschaften freilich hat eine Vorgeschichte, die weit ins achtzehnte Jahrhundert zurückweist. Laura Otis, die diese Vorgeschichte untersucht hat, weist darauf hin, dass „[d]as Netz über zwei Jahrhunderte lang als der genuin natürliche Apparat der Informationsübermittlung galt. Bilder der Kommunikationsnetze des Körpers haben uns zur Konstruktion technischer Netze inspiriert, und Bilder der technischen Netze haben uns dazu inspiriert, die Netze des Körpers zu verstehen.“³⁸ Der heuristische Wert, den eine metaphorische Beschreibung technischer Netze im Allgemeinen und des Internets im Besonderen durch das biologische Bild der neuronalen Netze produzieren mag, freilich kippt um in Ideologie, wenn die Metapher literal verstanden wird – wenn es, wie zum Beispiel bei Norbert Bolz, schlicht heißt: „Elektronik *ist* eine globale Erweiterung unseres zentralen Nervensystems“³⁹. Zu Recht hat Christoph Tholen darauf hingewiesen, dass in der Aufgabe des „*als ob*“ Status der Metapher im affirmativen „*ist*“ – ob gewollt oder ungewollt, Strategie oder Polemik, mag hier dahingestellt bleiben – eine Gleichsetzung von Mensch und Technik sich vollzieht, „die den Menschen – zumindest tendenziell – ersetzt“⁴⁰.

Bei Norbert Bolz heißt es denn auch entsprechend: „Der Mensch ist nicht mehr Werkzeugbenutzer sondern Schaltmoment im Medienverbund.“⁴¹ Bereits hier ist der Übergang vom biologischen Mo-

net-Interaktion möglich?“, in: Munker/Roesler: *Mythos Internet*, a.a.O., S. 83–107.

- 38 Laura Otis, *Networking. Communicating with Bodies and Machines in the Nineteenth Century*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 2001, S. 2 (Übersetzung von mir, SM).
- 39 Norbert Bolz, „Abschied von der Gutenberg-Galaxis. Medienästhetik nach Nietzsche, Benjamin und McLuhan“, in: Jochen Hörisch und Michael Wetzel (Hrsg.), *Armaturen der Sinne. Literarische und technische Medien 1870–1920*, München: Fink 1990, hier: S. 154. (Hervorhebung von mir, SM; zitiert nach: Christoph Tholen, „Metaphorologie der Medien“, a.a.O., S. 28.)
- 40 Tholen, a.a.O., S. 29.
- 41 Norbert Bolz, „Einleitung“, in: ders., Friedrich Kittler, Christoph Tholen (Hrsg.): *Computer als Medium*, München: Fink 1994, S. 9–16, hier S. 13. (Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen Thesen ausführlicher auch unten das Kapitel „Ich als Netzeffekt. Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung“, S. 159ff.)

dell in die Bildersprache des technizistischen Modells von Medien und ihrer Vernetzung angedeutet, welches sich in Deutschland vor allem im Kontext der historisch-materialistischen Medientheorie von Friedrich Kittler durchgesetzt hat. Die Abkehr vom Anthropozentrismus ist hier nicht Konsequenz, sondern Programm⁴². Ein zentraler Referenztext hier ist die bereits oben kurz erwähnte *Mathematische Theorie der Kommunikation* von Claude Shannon aus dem Jahr 1948. Shannon ging es in seiner wirkungsmächtigen Studie um Möglichkeit zur Optimierung medialer Nachrichtenübermittlung – und er geht von einer entscheidenden methodischen Vorentscheidung aus, welche die materialistische Medientheorie von ihm geerbt hat: „Oft“, so schreibt Shannon, „haben Nachrichten Bedeutung. [...] Diese semantischen Aspekte sind irrelevant für das technische Problem.“⁴³ Für eine Untersuchung zur technischen Verbesserung von Informationsübermittlung ist diese Reduktion auf die technischen Aspekte ebenso konsequent wie unproblematisch; im Rahmen eines Programms, das immerhin beansprucht, grundlegende Aussagen über den historischen Stand unserer Kultur machen zu können, hat diese Reduktion durchaus problematische Konsequenzen. So erscheint Kittlers Diktum zufolge, wonach „der Geist namens Software als Emanation der Hardware selber entstanden ist“⁴⁴, auch das Internet am Ende einzig als Resultat technologischer Entwicklungen – weswegen Norbert Bolz, der in seinen Reflexionen immer wieder zwischen der biologischen Metaphorik McLuhans und der technizistischen Metaphorik Kittlers hin- und herschaltet, auch polemisch behaupten kann, dass „die Technik der Post viel interessanter als die Theorie der Postmoderne [ist]“⁴⁵. Das Netz, so lautet dann die Konsequenz, ist seine Technik – und nicht, was wir daraus machen. Und natürlich ist es auch hier die affirmative Wendung der Metapher – als Ausdruck der methodischen Reduktion auf das technizistische Verständnis –, in der zugleich die

42 Dass es auch bei Kittler einen „verborgenen Anthropomorphismus“ gibt, zeigt Tholen a.a.O., S. 29f., der darin das gemeinsame Merkmal der biologischen und der technizistischen Metaphorik dekonstruiert.

43 Claude E. Shannon, „Eine mathematische Theorie der Kommunikation“, in: ders., *Ein/Aus*, Berlin: Brinkmann & Bose 2000, S. 9–100, hier: S. 9; vgl. hierzu auch unten das Kapitel „Information“, S. 200ff.

44 Friedrich Kittler, „Hardware, das unbekanntes Wesen“, in: Sybille Krämer (Hrsg.): *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, S. 119–132, hier: S. 125. Kittler formuliert diese These interessanterweise in direkter Replik auf die zitierte *Magna Charta for the Knowledge Age* (vgl. Anm. 30) und ihr Pathos der vermeintlichen Befreiung von den Zwängen der Materie durch das Internet.

45 Norbert Bolz, „Einleitung“, in: ders., Friedrich Kittler, Christoph Tholen (Hrsg.): *Computer als Medium*, a.a.O., S. 10.

Medialität des Mediums Netz ihrer intrinsischen Bedeutungsvielfalt beraubt wird.

Noch einmal anders nun erscheint das Internet aus der Perspektive derjenigen theoretischen Ansätze, die ich mit dem Begriff des Soziopolitischen charakterisieren möchte. Die unterschiedlichen Positionen, die sich unter diesen Begriff subsumieren lassen, haben eines gemeinsam – sie orientieren sich allesamt an den in der Technik des Internets implementierten Möglichkeiten einer unhierarchischen, vernetzten und interaktiven Kommunikation; und sie lassen sich, ungeachtet ihrer unterschiedlichen theoretischen und politischen Provenienz, auch alle auf einen kleinsten, gemeinsamen Nenner bringen – die These nämlich, dass das Medium Internet aufgrund seiner technischen Beschaffenheit innovative politische Gestaltungsmöglichkeiten öffnet⁴⁶. Diese These wiederum lässt sich auf verschiedene Weisen lesen. In einem *starken* Sinne impliziert sie die Behauptung, dass die interaktiven Kommunikationsmöglichkeiten der Technik des Internets in ihrer Verwendung eine Veränderung der Struktur der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und damit zugleich eine Veränderung der politischen Realität *unvermeidbar* machen. In dieser starken Lesart, die zumal in den Anfangsphasen der Netzeuphorie immer wieder durchscheint, spinnt die soziopolitische Deutung des Netzes einen marxistischen Diskurs weiter, der seit Brechts ebenso prominenter wie wirkungsmächtiger Radiotheorie⁴⁷ als Versuch einer emanzipatorischen Deutung der modernen Medien das zwanzigste Jahrhundert durchzieht. Die implizite Technikutopie ist vielfach kritisiert worden – etwa von Alexander Roesler, der diese Spielart der soziopolitischen Interpretation des Internet in den Bereich der mythischen Verklärung des Netzes verweist und zugleich ihren Grundirrtum als den Glauben decouffiert, „dass Öffentlichkeit ein technisches Problem darstellt, das sich mit einem geeigneten technologischen Instrumentarium lösen lässt“⁴⁸. Wenn sich die starke Lesart der soziopolitischen Deutung des Netzes aufgrund dieser technisch verengten Perspektive offensichtlich zunächst mit dem technizistischen Modell trifft, so formuliert die

46 So betont (u.a. in Anlehnung an postmoderne Theorien von Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Jean-François Lyotard) zum Beispiel Mark Poster, dass „mit dem Internet [...] eine neue Technologie entstanden [ist], die dezentrale und damit auch demokratische Kommunikationsstrukturen fördert“. Mark Poster, „Elektronische Identitäten und Demokratie“, in: Münker/Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, a.a.O., S. 147–170, hier: S. 170.

47 Bertolt Brecht, „Der Rundfunk als Kommunikationsapparat“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 18, Frankfurt: Suhrkamp 1967, S. 117–134.

48 Alexander Roesler, „Bequeme Einmischung. Internet und Öffentlichkeit“, in: Münker/Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, a.a.O., S. 171–192, hier: S. 191.

schwache Lesart eine konträre Gegenthese. Diese These lautet: Das Netz ist nicht seine Technik – das Netz ist, was *wir* daraus *machen*. In dieser pragmatischen Deutung erscheinen die technischen Potentiale des Internet nicht als hinreichende, sondern nur noch als notwendige Bedingungen einer engagierten politischen Praxis; das Netz selbst wiederum erscheint nicht länger als *ein* spezifisches Medium, sondern als ein Konglomerat *verschiedener medialer Möglichkeiten*, die sich in kritischer Absicht mobilisieren lassen. In Anlehnung an Felix Guattaris Begriff des Postmedialen sowie die postmarxistischen Überlegungen von Antonio Negri und Michael Hardt hat Andreas Broeckmann für diese kritische Praxis den Begriff der „minoritären Medien“ geprägt⁴⁹; alternativ findet sich auch die Rede von „kleinen“ oder von „taktischen“ Medien⁵⁰ – mit der ausdrücklichen Betonung, dass diese eben „Praktiken, keine Techniken“⁵¹ seien. So schwach aus dieser Perspektive die Bedeutung der konstitutiven Rolle der Technik des Internets erscheint, so stark erscheint demgegenüber die Rolle seiner Nutzer – die, ob als einzelne Individuen oder als öffentliches Kollektiv, nicht länger als Effekte der medialen Entwicklung, sondern als gestaltendes Moment dieser als Praxis verstandenen Medienrealität begriffen werden sollen. Zudem soll der Begriff der „kleinen Medien“, konzipiert bei Arns als Gegenmodell zum Begriff der Massenmedien, ausdrücklich mit „nicht-mehrheitlichen Nutzungen oder Praktiken“⁵² korrelieren, deren Pointe die Tatsache darstellt, dass sie als Resultat auf eine in Folge der pragmatischen Aneignung eines Mediums erfolgte Wiedereinspeisung in den digitalen Medienverbund zielen. Das aber ist in unserem Kontext insofern interessant, als es im Sinne der eingangs zitierten netzspezifischen Veränderungsdynamik den Prozess einer auf immer neuen Stufen fortdauernder Vernetzung beschreibt.

Der eigentliche Sinn des Netzes

Die drei hier nur kursorisch skizzierten medientheoretischen Modelle der biologischen, technizistischen respektive sozialutopischen Beschreibung des Internets repräsentieren als verschiedene me-

49 Vgl. Andreas Broeckmann, „Konnektive entwerfen! Minoritäre Medien und vernetzte Kunstpraxis“, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.), *Praxis Internet*, Frankfurt: Suhrkamp 2002, S. 232–248, hier: S. 236.

50 So zum Beispiel, u.a. in Anlehnung an Geert Lovink, in Inke Arns Überblicksdarstellung „This is not a toy war: Politischer Aktivismus in Zeiten des Internet“, in: Münker/Roesler (Hrsg.), *Praxis Internet*, a.a.O., S.37–60, hier: S. 38ff.

51 A.a.O., S. 39 (Hervorhebung im Original).

52 Ebenda.

dientheoretische Deutungen der Metapher des Netzes für den digitalen Medienverbund evidenterweise zugleich unterschiedliche Weisen, die Medialität der Mediums Internet zu beschreiben. Die Unterschiedlichkeit dieser Beschreibungen demonstriert exemplarisch die problematische Äquivokität, welche die Verwendung der Netzmetapher in medientheoretischen Diskursen auszeichnet – problematisch, weil die jeweiligen Perspektiven auf den globalen Verbund der Computer aufgrund ihrer zum Teil fundamental unvereinbaren Implikationen und theoretischen Konsequenzen weniger in einem Ergänzungs- denn in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen. Ist das digitale Netz als mediale Erweiterung unserer Sinne zu verstehen oder als eine autonome, technische Struktur? Eröffnet die Medialität des Internets innovative Möglichkeiten sozialer Interaktion und politischer Praxis oder determiniert die digitale Logik der Vernetzung einen eindeutig abgegrenzten Handlungsspielraum? Die Uneinheitlichkeit der Beschreibungen lässt eine einfache und einheitliche Antwort nicht zu.

Eben diese Unmöglichkeit, angesichts einer „beinahe wuchernenden Metaphorik in den begrifflichen Versuchen [...], die Medialität der Medien zu bestimmen“ eine Antwort auf die Frage nach dem *eigentlichen* Sinn digitaler Medien – für die das Internet hier nur ein Beispiel ist – zu erhalten, ist der Ausgangspunkt für Christoph Tholens bereits zitierte „Metaphorologie der Medien“⁵³: „Vielleicht“, so Tholen, „ist es gerade dieser unversöhnliche Widerstreit zwischen ‚eigentlichen‘ und ‚uneigentlichen‘ [...] Dimensionen, der im universellen Übertragungszusammenhang elektronischer Medien zur Disposition steht.“⁵⁴ Ich kann an dieser Stelle schon aus Platzgründen Tholens medienphilosophischen Ansatz nicht im Detail rekonstruieren; ich will aber doch eine zentrale Argumentationsfigur herausgreifen, die, als Begründung für den gerade zitierten Verdacht einer im Medium angelegten Unmöglichkeit, klar zwischen seiner metaphorischen und nichtmetaphorischen Beschreibung zu unterscheiden, auch für die Frage nach einem angemessenen theoretischen Umgang mit der Metapher des Netzes für den digitalen Medienverbund entscheidend ist.

Angelegt sieht Tholen jenen ‚unversöhnlichen Widerstreit‘ in einer spezifischen „Eigenschaft der Medien“ – der Eigenschaft nämlich „nur Botschaften, Informationen und Daten zu übertragen, ohne ihren Sinn zu beeinflussen“⁵⁵. Diese starke These der Indifferenz der Medien dem Sinn gegenüber, die Tholen an der zitierten Stelle durch den Hinweis, dass Medien „definitionsgemäß [...] nicht die

53 G. C. Tholen, „Metaphorologie der Medien“, a.a.O., hier: S.8.

54 Ebenda.

55 Ebenda.

Botschaft selbst [sind]⁵⁶, als kritische Gegenthese zu McLuhan kenntlich macht, lässt sich auf zwei Arten lesen. In der einen Lesart bestreitet die These grundsätzlich die Möglichkeit, dass Medien in ihrem Gebrauch signifikante Spuren im Sinn hinterlassen; es wäre demnach für den Gehalt einer Aussage gänzlich unbedeutend, auf welche mediale Art und Weise ich sie übermitteln würde. Diese Lesart scheint mir, vorsichtig gesagt, schon deswegen problematisch zu sein, weil ich glaube, dass es auf die Frage, was denn der Sinn einer Botschaft diesseits ihrer medialen Realisierung sein soll, keine sinnvolle Antwort geben kann⁵⁷. Nun kann man die These im Sinne Tholens auch anders lesen: Dass Medien, wie Tholen schreibt, „indifferent gegenüber dem [sind], was sie speichern, übertragen und verarbeiten“, ⁵⁸ erscheint in dieser anderen Lesart als Hinweis auf die Tatsache, dass wir aus dem medial kommunizierten Sinn einer Botschaft nicht auf Sinn und Bedeutung des kommunizierenden Mediums schließen können. Und für diese Tatsache liefert Tholen bezüglich der digitalen Medien eine ebenso präzise wie triftige Begründung: Schließlich haben wir es im Umgang mit digitalen Medien in ihrer jeweiligen Erscheinungsform immer mit der von Neumannschen Universalmaschine des Computers zu tun – und das heißt, mit einem Medium, das tatsächlich potentiell unendliche Eigenschaften annehmen kann. Aus der jeweiligen Art seiner Verwendung aber lässt sich hier evidenterweise keine für alle möglichen Verwendungsweisen gültige begriffliche Bestimmung folgern. Und so wenig dies für den Computer als solchen möglich ist, so unmöglich ist dies für die vielfältigen Formen der Verknüpfung digitaler Medien miteinander, mit denen wir es bezüglich des globalen Medienverbundes zu tun haben (geschweige denn gegenüber jenen hybriden Formen heterogener Verknüpfungen digitaler und analoger Medien, die Tholen als Beispiel diskutiert⁵⁹): „Die *gestaltwechselnde* Offenheit der Digitalität“, so Tholen, „supplementiert jedwede ‚ontologische‘ Identität des Computers als Rechner, d.h., sie schiebt sie auf.“⁶⁰ Und kurze Zeit später heißt es:

„Der Computer *als* Medium existiert gleichsam nur, indem er sich von sich selbst unterscheidet, will sagen: sich in all seinen *interfaces*, in seinen programmierbaren Gestalten und Benutzer-Oberflächen, verliert, also seine

56 Ebenda.

57 Ich glaube ganz im Gegenteil, dass es gute Gründe gibt, eine bedeutungskonstitutive und damit sinnstiftende Rolle der Medien zu verteidigen: vgl. hierzu meine Argumentation im obigen Kapitel „Wittgenstein als Medienphilosoph“, S. 57ff.

58 A.a.O., Seite 9.

59 A.a.O., S. 51.

60 A.a.O., S. 52 (Hervorhebung im Original).

„eigentliche“ Bedeutung aufschiebt. Das digitale Medium *ek-sistiert* nur in seiner vielgestaltigen Metaphorizität.“⁶¹

Der ebenso richtige wie wichtige Befund lautet an dieser Stelle zunächst: Die Medialität des Digitalen lässt eine im ontologischen Sinne *eindeutige* und *eigentliche* begriffliche Bestimmung digitaler Medien nicht zu. Aus diesem Befund nun zieht Tholen (im Rückgriff u.a. auf eine sehr luzide Rekonstruktion der Metapherntheorie Jacques Derridas⁶²) die weitergehende Konsequenz, dass die theoretische Reflexion digitaler Medien in ihren unterschiedlichsten Erscheinungsformen es *zum einen* in jedem Versuch der begrifflichen Fixierung mit einem in der Logik der Metaphorizität eingeschriebenen Wechselspiel zwischen *eigentlichen* und *uneigentlichen* Bedeutungen – genauer: zwischen „weder bloß *eigentlichen* noch *uneigentlichen* Metaphern“⁶³ – zu tun habe, in deren Verlauf sich das Medium selbst *zum anderen* der konkreten Beschreibung seines Sinns zugleich im Prozess des fortwährenden Aufschiebs seiner Bedeutung immer wieder entziehe. Diese Konsequenz nun scheint mir, wenn ich sie denn richtig verstehe, nicht unbedingt zwingend – anders gesagt: Ich glaube nicht, dass aus der Tatsache, dass sich den digitalen Medien in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen und Verwendungsweisen kein *eigentlicher* und *einheitlicher* Begriff zuschreiben lässt, zugleich auf die These folgern lässt, dass ihre Bedeutung immer nur aufgeschoben sei – und sich die Frage, mit welchem Medium wir es in einer bestimmten Situation zu tun hätten, nicht hinreichend konkret beantworten lasse. Die einzige Schlussfolgerung, die sich an dieser Stelle notwendig ergibt, lautet m. E. vielmehr, dass die Frage nach dem *eigentlichen* Sinn digitaler Medien – d.h., die Frage nach dem Sinn *des* Computers oder *des* Internets, etc. – schlicht sinnlos ist: Es gibt *den* Computer nicht, und es gibt nicht: *das* Netz. Und was uns immer wieder – gerade auch, wenn wir medientheoretisch über die Medialität digitaler Medien reflektieren – in die Irre führt, ist die Tatsache, dass wir alltagssprachlich sehr wohl glauben, der Rede vom Computer oder vom Netz einen intuitiv guten Sinn geben zu können ...

Fazit

Der Mensch ist ein Tier, das in Netzen lebt. Die Netze, in denen er lebt, sind zu einem nicht geringen Teil mediale Netze – von denen

61 A.a.O., S. 54 (Hervorhebungen im Original).

62 Vgl. a.a.O., S. 54–57.

63 A.a.O., S. 58.

das Internet, soviel Spekulation sei hier erlaubt, auf absehbare Zeit seine dominierende Position noch ausbauen und seinen Spitznamen „Netz der Netze“ verteidigen können. Schon deswegen wird auch die Medientheorie das Thema des Netzes nicht so schnell ad acta legen können. So vielfältig nun einerseits die Möglichkeiten sind, über die Netze der Medien (und die Medien der Netze) zu reden, so sehr gilt doch andererseits, dass es bei diesen Netzen immer auch um konkrete mediale und technische Umgebungen geht: Umgebungen des ökonomischen oder politischen Handelns, der sozialen Interaktion, künstlerischer oder wissenschaftlicher Produktivität, des Entertainment und anderem mehr. In jedem Fall einer spezifischen Nutzung haben wir es mit der Realisierung einer anderen medialen Möglichkeit zu tun. War oben bereits die Frage aufgetaucht, ob das Internet sich überhaupt sinnvoll als *ein* Medium beschreiben lasse, so muss die Antwort hier nun lauten: Nein. Sowenig das Internet technisch ein singuläres Netz ist, sowenig lässt es sich theoretisch als ein bestimmtes Medium begreifen. Was nicht bedeutet, dass damit der Begriff des Internets sinnlos würde: Sinnvoll erscheint es mir vielmehr, den Begriff statt als Titel eines Mediums im Sinne eines technischen Dispositivs zu verstehen, welches im Vollzug seines Gebrauchs ein spezifisches Medium erst generiert. Das Medium Netz, so könnte man sagen, erfindet sich immer wieder neu – wobei für das Netz wie für jedes Medium gilt, dass es zugleich immer auch eingebunden in ein weiteres „Netz technischer, sozialer und ökonomischer Kontexte“⁶⁴, die selbst keineswegs nur mediale sein müssen. Angesichts der Veränderungsdynamik des Netzes und der immer wieder anderen Verwendungsmöglichkeiten werden wir auch immer wieder nach alternativen Beschreibungen für das jeweils neu entstandene Medium suchen müssen. Metaphern, die wir dabei verwenden, nun sind für die Bedeutungszuschreibung immer dann vollkommen zureichend, wenn sie einen spezifischen Aspekt des neuen Mediums triftig beschreiben oder eine neue Sichtweise auf die Medialität des Mediums Netz – in seiner spezifischen Erscheinungsform innerhalb einer konkreten Situation – zu eröffnen vermögen. Entscheidend ist hier einzig die grundlegende Einsicht, dass das Spiel der Bedeutungszuschreibungen grundsätzlich offen ist – und dass es, um dieses Spiel als ein sinnvolles am Leben zu erhalten, notwendig ist, jede Beschreibung immer wieder auf ihre Angemessenheit, jede Metapher auf ihre Triftigkeit zu überprüfen und schiefe Metapher oder falsche Beschreibungen gegebenenfalls, wenn schon nicht durch eindeutig richtige, so doch durch bessere, weil plausiblere zu ersetzen.

64 Darauf verweisen Jay David Bolter und Richard Grusin in: *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge: MIT Press 2000, S. 65.

Was heißt eigentlich: ‚Virtuelle Realität‘?

Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt

Entweder ist es, oder es ist nicht.
(Parmenides)

Sein oder Nicht-Sein, das ist die Frage.
(Hamlet)

Nur wenn, was ist, sich ändern lässt,
ist das, was ist, nicht alles.
(Adorno)

Intro

‚Virtuelle Realität‘ ist der allgemeine Titel für die unterschiedlichsten Formen computergenerierter Nachbildungen der Wirklichkeit – von den textbasierten virtuellen Gemeinschaften der MUDs und MOOs des Internet bis hin zu den multimedialen Enviroments aus den High-End Rechnern der avancierten Laboratorien ziviler wie militärischer Forschung oder der Studios Hollywoods¹. Die radikalste Version der virtuellen Realität aber ist die anstehende Erzeugung einer digitalen Simulation dreidimensionaler Räumlichkeit im globalen Computernetz, kurz: der Cyberspace. Ihn auszubauen, ist eines der gemeinschaftlichen Ziele einer großen Koalition von privaten Computeranwendern und den Produzenten der Soft- sowie Hardwareindustrie; die Resultate vom eigenen Rechner oder von öffentlichen Terminals aus zu betreten, ist en vogue schon, bevor es sich lohnt. Um mit den zum gegenwärtigen Zeitpunkt verfügbaren tech-

1 Dieser Essay thematisiert das Phänomen der virtuellen Realität im wesentlichen unter dem Aspekt der radikalen Version der multimedialen, dreidimensionalen Welten des Cyberspace – und lässt andere Versionen des Virtuellen weitgehend außer Acht. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass es mir vor allem um einige begriffliche Implikationen dieser neuen Technologie geht, welche sich anhand ihrer avanciertesten Form schlicht am besten beschreiben lassen.

nischen Mitteln in den kybernetischen Raum der multimedialen virtuellen Realität einzudringen, stülpen wir uns einen mit sensiblen Sensoren ausgerüsteten Datenhandschuh über und setzen uns einen mit hochauflösenden Monitoren und high-fidelity-fähigen Lautsprechern ausgerüsteten Datenhelm auf – wenn wir nicht gleich ganz in den Datenanzug schlüpfen. Das Bild ist bekannt; die ersten Cybernauten, Avantgarde des technologischen Fortschritts, erscheinen dabei im Zeitalter der Mikroelektronik dank ihrer voluminanten Ausrüstung bereits heute als antiquiert. Das allerdings ist lediglich ein Hinweis darauf, dass die Perfektionierung schon absehbar ist. Die Prolepse der perfekten virtuellen Realität ist es, der sie ihren Namen – und ihren Ruf verdankt. Proportional zu der Kapazität des Rechners, welcher die Simulation erzeugt, nimmt unsere Fähigkeit ab, sie als Simulation überhaupt noch wahrzunehmen. Darin gründet die Faszination der virtuellen Welten. Der Schein der Simulation, keine zu sein, hat den Mythos begründet, sie sei mehr als bloße Illusion eine ganz eigene und ganz wirkliche Welt; kein Teil der empirischen, sondern eine dieser irgendwie parallel liegende, kybernetische Nebenwelt im digitalen Raum: eben die virtuelle Realität. Doch – was heißt eigentlich: ‚Virtuelle Realität‘?

Über/Setzung

virtuell [über fr. *virtuel* von mlat. *virtualis* = „als Möglichkeit vorhanden“, von lat. *virtus* = „Tugend, Kraft, Tüchtigkeit“]: das, was nach Anlage oder Vermögen als Möglichkeit vorhanden ist; was intrinsisch alle Bedingungen seiner Realisierung erfüllt; auch: scheinbar; denkbar.²

Der Terminus ‚Virtuelle Realität‘ – *virtual reality*, denn (natürlich) geht der deutsche Begriff auf ein englisches Original zurück – ist wörtlich wohl zu übersetzen als Wirklichkeit, die wirklich eine werden kann, auch wenn sie es noch nicht ist; eine *mögliche Wirklichkeit*. – Doch: ist das wörtlich? Eine literale Übersetzung? Macht es Sinn, danach zu suchen? Ist eine wörtliche Übersetzung überhaupt möglich? Haben wir es nicht bei jeder Übersetzung mit nur einer von mehreren möglichen Deutungen zu tun? Gibt es mithin nicht schon im Bereich der Sprache mehr als eine Wirklichkeit? Und ist

2 Collage aus Einträgen in verschiedenen Enzyklopädien und Lexika (Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden; Meyers Großes Konversationslexikon; Meyers Großes Universallexikon; Larousse; Duden: Das Fremdwörterbuch).

jede Übersetzung nicht immer schon auch ein Über-Setzen in eine fremde, andere Wirklichkeit, eine andere Möglichkeit, zu sein? Und ist dann auf gewisse Weise auch nichts anderes, als die Übersetzung in den kybernetischen Raum? Eine Reise in fremde Welten.

Die Reise in die virtuelle Welt des Cyberspace ist eine Übersetzung, in der der Reisende, der Übersetzer scheinbar gänzlich in die andere Welt übergeht, eintaucht, sich auflöst im Fremden. Das ist aber nichts anderes, als ein Ideal *aller* Übersetzungen, die Vorstellung einer unreduzierten und gerechten Überführung aus den Grenzen der einen in die Domäne einer anderen Realität – bei Übersetzungen von einer Sprache in die andere als vollständige Übertragung des Sinns eines oder mehrerer Worte aus einem in den Kontext eines anderen Sprachspiels. Vorbehaltlose Annäherung ans Andere, die das Eigene zu bewahren vermag. Darin besteht eine Pointe der Reise in den Cyberspace – dass wir uns vermeintlich in eine völlig andere Welt, eine radikal verschiedene Dimension der Wirklichkeit mit gänzlich neuen Regeln begeben, ohne uns zu entfernen, ohne uns überhaupt zu bewegen. Denn schließlich bleibt der Körper der Cybernauten außerhalb des Speichers der Netzwelt; bleibt seine Interaktion mit den Gesetzen der kybernetischen Dimensionen – zumindest im gegenwärtigen Stadium der technischen Entwicklung – auf kurze Bewegungen der Augen und des Körpers beschränkt. Die vollständige Immersion in die Datenfluten des Cyberspace ist – zumindest derzeit – so vollständig nicht. Im Reich der Algorithmen ist der Körper ein mathematisches Konstrukt, Sinnlichkeit Simulation.

Die abstrakte Simulation menschlicher Körper hat zweifellos ihren eigenen Reiz (und wer weiß, vielleicht wird sie eines Tages – Stichwort: Online-Sex – tatsächlich auch zum sinnlichen Erlebnis); sie ist gleichwohl ein bloßes Nebenprodukt der Übersetzung in die virtuelle Dimension. Entscheidender als jede *Simulation* realer Körper ist die temporäre *Substitution* der leiblich-konkreten durch eine geistig-abstrakte Existenzweise. Der multimedial aufgerüstete PC ist mehr als das Werkzeug seines Benutzers eine Extension seines Selbst³. Als Pilot eines quasi-lichtschnell operierenden Hochgeschwindigkeitsprozessors, digital gespeichert auf Siliziumbasis, wird der Cybernaut zum ätherischen Lichtwesen. Diese Transformation gibt einer alten Sehnsucht der Menschheit neue Nahrung. Endlich, so beschwört es die von Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler und anderen im Sommer 1994 verfaßte und mittlerweile bereits le-

3 Den zugrunde liegenden Mechanismus hat bereits Marshall McLuhan in seiner Medientheorie dechiffriert als die „Tatsache, dass Techniken zuerst Ausweitungen unserer Körper und Sinne sind“. (Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle – Understanding Media*, Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1994, S. 112.)

gendäre *Magna Charta für das Zeitalter des Wissens*, „(gewinnen) die Kräfte des Geistes die Oberhand über die rohe Macht der Dinge“⁴. „Unsere Welt“, so John Perry Barlow in seiner *Unabhängigkeits-erklärung des Cyberspace* dazu, „ist überall und nirgends; und sie ist nicht dort, wo Körper leben. [...] Es gibt im Cyberspace keine Materie.“⁵ Die Beschwörung dieser Geisterwelt dient ihren Prophe- ten vor allem zur Abwehr politischer und staatlicher Interventionen in die vermeintlich freie Sphäre des Internet. Sie ist aber mehr als ein Dokument des radikalen Liberalismus ein Element des Mythos Internet – und voller philosophischer und metaphysischer Implika- tionen. Die Ablösung vom Körper erscheint als Erlösung von dessen vergänglicher Schwäche und flüchtiger Materialität; eine Erlösung, die selber zwar nur für die kurze Weile des Aufenthalts im Cyber- space hält – die dabei jedoch den Schein erweckt, als würde die Entscheidung über die Begrenztheit und Vergänglichkeit unserer Existenzform neu eröffnet und in unsere eigene Verfügbarkeit über- führt. Nicht zuletzt darin haben die Faszination und das Pathos, mit denen die Cybernauten und ihre Apologeten ihre unwirklichen Rei- sen in die möglichen Wirklichkeiten beschreiben, ihre metaphysi- schen Wurzeln. Mit der Öffnung in den Cyberspace ist ein Riss im Raum entstanden. Durch ihn leuchtet eine Verheißung. Die Über- setzung in die virtuelle Realität des Computers verspricht nicht we- niger als die rechnergestützte Überwindung der bislang unüber- windbaren Differenz von Sein und Nicht-Sein.

Die mögliche Welt und die Welt des Möglichen

Dieses Versprechen einzulösen, ist selbstverständlich nicht möglich – zumindest nicht: *wirklich* möglich. Aber eben das ist ja der Vorteil einer *bloß* möglichen Wirklichkeit, wie sie die virtuelle Realität dar- stellt – dass sie nicht nur das Unwirkliche künstlich zu realisieren,

4 Zitiert nach: Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler u.a., „Cyberspace und der amerikanische Traum. Auf dem Weg zur elektronischen Nachbar- schaft: Eine Magna Charta für das Zeitalter des Wissens“, in: *FAZ*, 26.08.1995, S. 30. Im Internet kann der vollständige Wortlaut der Charta nachgelesen werden (<http://www.townhall.com/pff/position>).

5 Die *Declaration for Independence in Cyberspace*, so der englische Original- titel, ist Barlows Antwort auf den Anfang des Jahres 1996 veabschiedeten und mittlerweile per Gerichtsbeschluß zurückgewiesenen *Communication Decency Act* der US-amerikanischen Regierung, der die Verwendung indi- zierter Wörter im Internet unter Strafe zu stellen intendiert. Der Text der Erklärung zirkuliert in ungezählten Kopien im Netz; die deutsche Überset- zung ist publiziert in *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur* (<http://www.heise.de/tp>).

sondern auch das Unmögliche wirklichkeitsgetreu zu simulieren vermag. Allerdings bleibt selbst die täuschendste Simulation der Wirklichkeit ihre Imitation, und wird dadurch weder wirklich – noch, so sollte man meinen, möglich. Doch können wir da so sicher sein? Was wissen wir schon über das Mögliche? Und wo ist es zu Ende? Bereits Aristoteles, vom dem die erste gründlichere Differenzierung von Wirklichkeit und Möglichkeit überliefert ist, bringt den entscheidenden Unsicherheitsfaktor auf den Punkt: Möglich ist das Wirkliche – und das noch nicht Verwirklichte.⁶ Die Beziehung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist immer in Bewegung; und was sich bewegt, ist Realität in Relation zur Zeitachse. Das heißt auch, dass die Wirklichkeit variabel ist – und die Welt der realisierten Möglichkeiten, die wir kennen, nur eine mögliche Welt. Wer glaubt, es sei der Raum des Möglichen ausgemessen, das Mögliche schlechthin realisiert, greift dem Ende der Zeiten vor. Diese Abschlussgeste freilich ist bekannt; es ist die Geste des Dogmatismus. Tatsächlich aber können wir niemals wissen, was *als* möglich sich eines Tages noch erweisen wird – außer, dass es sich irgendwo im Feld zwischen dem, was unmöglich bleibt und dem, was wirklich wird, bewegen muss. Um dieses Feld wenigstens formal zu strukturieren und den Begriff des Möglichen ein wenig besser zu verstehen, haben Philosophen bekanntlich die Differenzierung von real und logisch Möglichem eingeführt: Als real möglich gilt all das, dessen Realisierung uns nicht sonderlich überraschen würde, weil sie sich in unser je geltendes Bild der Wirklichkeit umstandslos einfügte. Logisch möglich hingegen ist etwas, wenn wir es uns zwar nicht als wirklich vorstellen könnten – etwa, weil es unserem momentanen Kenntnisstand der Naturgesetze nicht entspricht –, wenn es aber zugleich nicht in sich logisch widersprüchlich und damit gänzlich undenkbar ist. *Jede* mögliche, aber (noch) nicht realisierte Welt bleibt uns eine fremde Welt, terra incognita; die Fremdheit wächst, wenn wir uns aus dem Bereich des realen in den des logisch Möglichen begeben. Der Reiz daran hat deren Bedeutung auf dem Spielfeld intellektueller Debatten erst begründet. Gerade weil wir von logisch möglichen Welten *nichts* wissen, *außer* ihrer abstrakten Möglichkeit, haben sie der philosophischen Argumentation seither als eine ihrer liebsten Anschauungsfiguren gedient. Konzipiert entweder als mögliche Perspektiven *für* oder als alternative Dimensionen *zu* unserer Wirklichkeit, stellen solche mögliche Welten der Spekulation und dem Gedankenexperiment ausgezeichnete Räume zur Verfügung. Und funktioniert nicht heute bereits die virtuelle Realität des Cyberspace ähnlich – als *experimentelle* Dimension für vornehmlich geistige Aktivitäten, als kybernetisches *Modell*, welches unserer Imagination

6 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* – Buch IX; bes. 1046b–1048a.

ein Spielfeld der perfekten Simulation verspricht? Eines der beliebtesten philosophischen Experimente mit möglichen Welten ist die beispielhafte Evaluierung von Wahrheitswerten bestimmter Aussagen; von Aussagen, die eines gemein haben – dass sie in einem, gemessen an den logischen Regeln *absoluten* Sinn wahr sein sollen. Solche Aussagen nämlich wären per definitionem entweder in allen möglichen Welten wahr – oder aber sie hätten sich eben als falsch herausgestellt. Die Rede von den möglichen Welten dient solchen Argumentationen zumeist als Folie, anhand derer die Metaphysik der raumübergreifenden und zeitlosen Wahrheiten sich beweisen lassen soll. Übertragen auf die möglichen Welten des Cyberspace lautet die entsprechende Frage natürlich, was *mit* beziehungsweise *in* seiner virtuellen Realität bewiesen werden kann oder soll? Etwa im Sinne der These: Die Verwirklichung der virtuellen Realität ist ein Beleg für die erworbene Fähigkeit des Menschen, in den evolutionären Prozess der eigenen Spezies kontrollierend einzugreifen und qualitative Veränderungen herbeizuführen – denn, so das entsprechende Argument, der Cyberspace erlaubt es uns, jene spezifische Art und Weise der biologisch determinierten Wahrnehmung von und Bewegung in den Grenzen des Raum-Zeit-Kontinuums, welche unsere Lebensform von anderen Lebensformen unterscheidet, entscheidend zu modifizieren. Schließlich ermöglicht es uns die mathematische Simulation zum Beispiel mühelos zu fliegen, durch Wände nicht nur zu sehen, sondern zu gehen, aber auch, unsere somatische Identität abzustreifen und in beliebige fremde Körper zu schlüpfen. Die Beispiele illustrieren zweierlei. Zunächst ist die virtuelle Realität offenbar mehr als ein abstraktes Gedankenexperiment (denn die kann man gemeinhin nicht betreten); ihre Verwirklichung ist zugleich eine Nivellierung der philosophischen Differenz von real und logisch Möglichem (denn was sie uns ermöglicht, widerspricht ja allerdings auf eklatante Weise dem, was wir für möglich halten. Und niemand kann behaupten, dass ihn das nicht überrascht). Wer eintaucht in den virtuellen Raum, der betritt zwar nicht unbedingt die beste aller möglichen – aber er gewinnt, so scheint es, alle möglichen Welten⁷.

Der, und sei es künstlichen, Realisierung von Erlebnis- und Erfahrungswelten, die wir für unmöglich halten, haftet, wenn man so will, etwas Magisches an⁸. Die Unterhaltungsindustrie hat das verstanden und für ihre Zwecke dienlich gemacht. Doch hinter jedem Zauber steckt eine rationale Erklärung – und wer das übersieht,

7 Diesen Gedanken verdanke ich dem Text *Zitat / Platz, ungesehen* von Michael Meyer (unveröffentlichtes Manuskript, Berlin 1995).

8 Vgl. dazu mein „It’s magic! – Die magischen Welten des Cyberspace“, in: *Bertelsmann Briefe*, H. 135, Frühling/Sommer 1996, S. 69–70.

macht aus dem magischen schnell ein mystisches Erlebnis. Soviele allerdings können wir festhalten: Für die Dauer des Aufenthalts in den virtuellen Welten des Cyberspace wird dem Menschen die Möglichkeit einer ebenso innovativen wie inhumanen (im Sinne von: gattungsunspezifischen) Bewegung innerhalb der schlechthin wirklichkeitskonstitutiven Dimensionen von Zeit und Raum eröffnet. Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist, ob der Prozess, der damit in Gang gesetzt ist, die Voraussetzung dafür schafft, die virtuelle Realität nicht nur als *experimentelles Modell einer Welt alternativer Wahrnehmungs- und Kommunikationsweisen* – sondern tatsächlich als *alternative Dimension zur Wirklichkeit selbst* anzuerkennen? Dies ist die Frage nach dem ontologischen Status der virtuellen Realität und dem Existenzmodus ihrer Bewohner. So beliebig es im simulierten Raum wird, *was* etwas ist, so unklar bleibt, *wie* etwas ist: als (echtes, weil wirkliches) *Seiendes* – oder (aufgehoben in der Scheinwelt der Simulation) als *Nicht-Sein*.

(Auftritt Hamlet.)

virtual reality – the very idea

Natürlich ist es die Anerkennung als eine Alternative zu der Wirklichkeit, die wir kennen, welche die virtuelle Realität für sich reklamiert – genau das macht ihren besonderen Reiz aus. Mehr zu sein, als eine partielle Abweichung ins bloß Imaginäre – das ist jener Mythos, den ihr Begriff bereits suggeriert. Was durch den spezifischen Gebrauch des Prädikats des Virtuellen im Bereich der digitalen Technologien noch verstärkt wird: „Im Computerjargon“, so Mark Poster, „wird der Terminus ‚virtuell‘ immer schon verwendet, um auf Ersetzungsfunktionen zu verweisen. So bezeichnet zum Beispiel ‚virtual memory‘ [virtueller Speicher] den Gebrauch eines Bereichs der Festplatte *als* etwas anderes, in diesem Fall als ‚random access memory‘ [Arbeitsspeicher]. ‚Virtual reality‘“, fährt Poster fort, „ist ein weit gefährlicherer Begriff, weil er suggeriert, dass die Wirklichkeit sich vervielfältigen oder unterschiedliche Formen annehmen könnte.“⁹ Über Posters Einschätzung der Gefahr der virtuellen Realität lässt sich wohl streiten; auf seine Gründe komme ich gleich zurück. Seine Konsequenz allerdings scheint zunächst schlüssig: Von *virtueller Realität* kann nur reden, wer unterstellt, es gebe *mehrere* (zu-

9 Mark Poster in seinem *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1995, S. 29f; übersetzt von mir. (Das Kapitel „Postmodern Virtualities“, aus welchem das Zitat stammt, findet sich übrigens auch online unter http://www.humanities.uci.edu/~human/history/faculty/poster_mark.)

mindest: zwei) Realitäten – die sich dann je *anders*, zum Beispiel als ‚virtuell‘, präzisieren ließen.

So *what*, könnte man sagen: was soll's. Die Tatsache allein, dass es möglicherweise mehr als nur eine Realität gibt bzw. dass die Realität mehr als nur einen Ausdruck hat, bietet kaum einen gerechtfertigten Anlass zur Besorgnis. Der stellt sich erst ein, wenn eine weitere Annahme sich als richtig erweist – wenn nämlich die *unterschiedlichen* Realitätsweisen als *gegensätzliche* verstanden werden müssten in dem Sinne, dass sie zueinander in einem Verhältnis kritischer Konkurrenz stehen: und die Eine die Andere zu beeinflussen, verändern oder gar zu verdrängen (in-) tendiert. Nur aus dieser Perspektive eines ausschließenden Konkurrenzverhältnisses ist es plausibel, dass die Eine – die virtuelle Realität – den Bewohnern der Anderen – der echten Wirklichkeit – als Bedrohung, als Gefahr erscheint, wie nicht nur Poster meint. Jean Baudrillard hat das kritische Potential auf eine plastische Formel gebracht: „Die Virtualität zielt nur auf die Prostitution, auf die Auslöschung des Wirklichen durch sein Double“¹⁰– weswegen er die virtuelle denn auch gern als *viruelle* Realität bezeichnet. *Erst* hier, wo die Diskussion des ontologischen Status der virtuellen Welten mit dem Blick auf ihre vermeintlich konkurrierende Relation zur wirklichen Welt zusammentrifft, haben wir den Kern der Debatte um das Phänomen der künstlich generierten Räume des Cyberspace erreicht – jenen thematischen Nukleus, um den sich die polemischen Konstruktionen von Kritikern und Apologeten gleichermaßen gruppieren.

Das Thema der Debatte nimmt ein philosophisches Problem auf, welches so alt ist wie die Philosophie selbst. Der Streit um die Relation zwischen dem Virtuellen und dem Wirklichen ist ein weiterer Kommentar zur Geschichte des Scheins, dessen kritische Erörterung mit im Zentrum von Parmenides Gedicht über das Wesen des Seins und des Seienden steht. Dieses Wesen, so das folgenschwere statement des Parmenides, erklärt sich aus einer – zumindest auf den ersten Blick – ebenso schlichten wie einleuchtenden Logik. Das Sein ist so, dass es *ist*. Und was *ist*, kann nicht *nicht* sein. Für alles

10 Jean Baudrillard, „Illusion, Desillusion, Ästhetik“, in: Stefan Iglhaut, Florian Rötzer, Elisabeth Schweeger, *Illusion und Simulation. Begegnung mit der Realität*, Ostfildern: Cantz 1995, S. 90–101, hier: S. 92. Eine ausführliche Beschreibung der vermeintlich bereits erfolgten Auslöschung der Realität hat Baudrillard jüngst vorgelegt in seinem Buch über *Das perfekte Verbrechen* (München: Matthes & Seitz 1996); vgl. dazu meine Rezension „Mord ohne Opfer“ in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur* (<http://www.heise.de/tp>).

Seiende folgt daraus: „Entweder ist es, oder es ist nicht.“¹¹ Diese klare Differenzierung soll es erlauben, die Identität des Seins *eindeutig* zu bestimmen – und eindeutig heißt hier, so der implizite Zusatz, zugleich einheitlich, vollkommen und unvergänglich¹². Nun erfüllt kaum etwas, das es gibt, diese Bedingungen, zu sein. Das hat Parmenides keineswegs übersehen – und so setzt er dem (wahren) Sein notgedrungen eine Alternative gegenüber. Was anders ist, ist nichts als Schein; und der ist strenggenommen – nichts. Parmenides strikte Abgrenzung der Wahrheit des Seins gegen das Nichts des Scheins ist eine Ausgrenzung all dessen, was seine Existenzweise der Logik der ontologischen Differenz nicht zu unterwerfen vermag. Auch das Anders-Sein der virtuellen Realität bliebe nach dieser Logik verwiesen in das unwirkliche Schattenreich des Scheins, die Welt des Nichts. Die virtuelle Realität *ist* nicht, lautete die Konsequenz; auch wenn sie sich damit natürlich nicht aus der Welt schaffen lässt.

Es gibt keine ‚Virtuelle Realität‘. Das ist zwar keine genaue Paraphrase der letzten Formulierung – hat dieser gegenüber allerdings den Vorteil, wahr zu sein. Um dies zu verstehen, müssen wir kurz rekapitulieren. Von *virtueller* Realität, soviel haben wir bereits festgestellt, kann nur reden, wer unterstellt, es gebe *mehr als eine* Realität – die sich dann je *anders*, zum Beispiel als ‚virtuell‘, präzisieren ließen. Präzisieren wir nun: Um eine Realität im Sinne des skizzierten Konkurrenzverhältnisses als eine *bloß* virtuelle zu bestimmen, muss man offensichtlich davon ausgehen, dass es eine *ursprünglichere* Wirklichkeit gibt, zu der jene erst hinzutritt – um ihr dann möglicherweise die Vorherrschaft streitig zu machen. Darin aber lässt sich nun unschwer die parmenideische Logik vom wahren Sein wiedererkennen. Wer *virtuelle* Realität sagt, unterstellt damit zugleich – gewollt oder ungewollt –, es gebe eine *einzig* *eigentliche und wahre* Wirklichkeit. Das ist falsch. Ebenso absurd ist freilich auch das Gegenteil – die (für Parmenides am Ende zwingende) Annahme der Ubiquität des Scheins, wie sie heute beispielsweise Baudrillard wiederholt mit der Unterstellung, wir führten längst schon ein Schein-Leben „im endgültigen Nihilismus“, in dem es „kein Jenseits der Simulakren“¹³ mehr gibt. (Wer vermag, wenn das so ist, es zu erkennen – ohne nach dem Modell der klassischen *contradictio in adjecto* seine Kriterien *dem* Jenseits zu entnehmen, das es nicht länger geben soll?) Ein Grund des Irrtums dürfte in beiden Fällen der irreführende Wunsch nach einer Welt der klaren Grenzen und strikten Differenzierungen sein, der Wunsch nach

11 Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*, hrsg. von Uvo Hölscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 19.

12 Ebd.

13 Jean Baudrillard, a.a.O, S. 94.

einer ordnenden Struktur der sauberen Dichotomien. Materie versus Immaterialien, Leib versus Seele, Real versus Virtuell, Sein versus Schein: die Erblast des Parmenides. An der Illusion solcher dualistischer Ordnungsprinzipien festzuhalten aber ist eine wesentliche Bedingung dafür, die digitale Welt der Computersimulationen und die Realität außerhalb der Speicher gegeneinander überhaupt erst ausspielen zu können – sei es, um diese zu retten, oder um jene zu feiern.

Es gibt keine ‚virtuelle Realität‘, weil es ‚die eigentliche Wirklichkeit‘ nicht gibt, gegen die jene sich abgrenzen müsste. Das eben bedeutet nichts anderes, als dass sich das Virtuelle zumindest nicht auf dem Weg einer kategorischen Abgrenzung gegen das Reale verstehen lässt. Damit aber führt die Beschäftigung mit dem ontologischen Status des Cyberspace dazu, bereits die Frage nach seinem Sein oder Nicht-Sein *anders* zu verstehen – nicht als die Suche nach einer abschließenden Antwort, sondern als Aufforderung, sie *als* Frage anzunehmen. Die Pointe ist die Betonung. Hamlet: „Sein? – oder: Nicht-Sein? – das ist die *Frage*“. Die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein anzunehmen heißt, die Spannung, die in ihr steckt, auszuhalten. Dies von ihren Besuchern zu verlangen, ist das vielleicht entscheidende Potential, durch welches die virtuelle Realität – wenn schon nicht zum ontologischen Paradigmenwechsel (wie der amerikanische Philosoph Michael Heim unterstellt¹⁴), so doch zu einer ontologischen Herausforderung werden kann. Der Weg, der sich an dieser Stelle öffnet, ist gekennzeichnet durch eine gewisse Unentschiedenheit – mehr noch, durch eine entschiedene Verteidigung der Unentscheidbarkeit solch vertrackter Probleme wie ‚Sein‘ oder ‚Wahrheit‘ oder ‚Wirklichkeit‘ ...

Nach der erfolgreichen ‚Abschaffung der wahren Welt‘ (Nietzsche) bleibt uns als Ausgangspunkt für die weiteren Bestimmungen der virtuellen Realität die Einsicht, dass *die* Realität tatsächlich relativ ist – etwa in Bezug auf unsere Sprachordnung. „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“. Wittgenstein¹⁵. Der Satz gilt natürlich auch umgekehrt – und der Raum einer Sprache ist nur *ein* Kriterium zur Relativierung, wenn auch ein besonders entscheidendes. Schließlich ist zumindest noch ein Großteil der in den Netzen realisierten VR-Umgebungen gewebt aus textuellen Strukturen schriftlicher Kommunikation. (Und wer sich jemals in die Tiefen eines MUDs oder MOOs verirrt hat, ohne englischer Muttersprachler zu sein, wird Wittgensteins Feststellung mehr als

14 Vgl. Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994.

15 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, in: *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, hier: Satz 5.6, S. 67.

plausibel finden.) Mit der endgültigen Relativierung der Realität ist das Bild einer einheitlichen Wirklichkeit allerdings irreparabel zerbrochen. In seinen Scherben spiegelt sich die Pluralisierung und Diversifikation der Wirklichkeit – die wir ja längst als *conditio sine qua non* der Rede von der virtuellen Realität anerkannt haben. Dieser Prozess der Vervielfältigung der Realität ist jedoch keineswegs notwendigerweise als ein Prozess ihrer Entwertung zu verstehen – wie ihn Jean-François Lyotard beschreibt, wenn er behauptet, dass „mit der Moderne [...] im Zusammenhang mit der Erfindung anderer Wirklichkeiten stets die Entdeckung einher[geht], wie *wenig wirklich* die Wirklichkeit ist.“¹⁶ (Was zum Teufel soll das *heißen*?) Die Relativierung *der* Realität zu *einer* Wirklichkeit neben anderen bedeutet nicht, dass das, was ist, *verschwindet* – wie es Lyotard im Anschluss (und wohl durchaus im Sinne auch von Poster, Baudrillard, und so manchem anderen) formuliert – sie erlaubt es vielmehr, das, was ist, *als* das, *was* es ist, besser (nuancierter, detaillierter, differenzierter) zu beschreiben.

Haben wir erst einmal akzeptiert, dass es *die* (einzig-wahre) Realität nicht gibt, können wir natürlich fortfahren, von der Realität im Singular zu reden – als einer veränderbaren Wirklichkeit mit ihren unterschiedlichen Gesichtern. Es gibt, so könnte man sagen, eben *viele Welten* innerhalb der *einen Wirklichkeit*.

Der Prozess, mit dem diese Einsicht sich schließlich durchsetzt, beginnt freilich nicht erst mit Nietzsche (wenngleich er sich erst im Kontext postmoderner Theoriebildung, und das heißt in der Nachfolge Nietzsches vollendet hat). Er setzt bereits ein beispielsweise mit der Entdeckung, vielleicht sollte man besser sagen: der Erfindung der Zentralperspektive durch die Malerei der Renaissance.¹⁷ Mit ihrer neu entwickelten illusionistischen Technik ist es dieser Malerei schließlich nicht nur gelungen, auf einer zweidimensionalen Bildfläche dreidimensionale Raumeffekte wirklichkeitsnah nachzubilden. Sie hat zugleich ein erstes Verständnis für die Tatsache geweckt, dass sich die Wirklichkeit immer erst vom Standpunkt ihres Betrachters aus erschließt – und mit dessen Bewegung selber verschiebt. Den theoretischen Zusammenhang von Wahrnehmungswandel und Erkenntnis hat Immanuel Kants kopernikanische Wende später dann philosophisch reflektiert mit der These, wonach wir

16 Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Galilée 1986, S. 24 (Übersetzung SM).

17 Einen vergleichenden Blick auf diese Entwicklung der Zentralperspektive innerhalb der Malerei und der Entwicklungen im Bereich der virtuellen Realität wirft Sybille Krämers „Vom Trugbild zum Topos. Über fiktive Realitäten“, in: Stefan Iglhaut, Florian Rötzer, Elisabeth Schweeger (Hrsg.), *Illusion und Simulation*, a.a.O., S. 130-137.

die Welt nie erkennen, wie sie an sich *ist* – sondern immer, wie sie uns *erscheint*.

Parmenides antike Differenzierung von Sein und Schein ist auf eine solche Welt nicht mehr anzuwenden. Statt des *Verlusts* der einen Wahrheit in einer Welt des bloßen Scheins stellt die Perspektivität der Wahrnehmung der Realität sich als Bedingung dafür dar, *überhaupt* etwas wahr-zunehmen.

Aus einer neuen Perspektive sehen wir nicht einfach die Welt anders – wir sehen eine andere Welt. Dass die Kunst, deren wissenschaftlichster Epoche wir nicht nur wichtiges Anschauungsmaterial, sondern vielleicht den entscheidenden Anstoß zu dieser Einsicht verdanken, eine bestimmte Art der Wahrnehmung nicht nur erfordert, sondern hervorbringt, bedeutet schließlich nichts anderes, als dass die Sichtweise, die sie der Wirklichkeit gegenüber einzunehmen vorschlägt, eine eigene Welt erschafft: Die Kunst ist, *wie* Wissenschaft oder Sprache, eine ‚Weise der Welterzeugung‘ (Nelson Goodman¹⁸) – die allerdings, *anders* als die sprachliche und wissenschaftliche, nur *als* eine künstlerische funktioniert. Die Welt der Kunst wird so zu einem Modell, an dem sich ablesen lässt, wie die Auflösung der Vorstellung von der einen wahren Welt zu einem genaueren Verständnis der Wirklichkeit führen kann. Das für unseren Kontext Entscheidende der künstlerischen Weise der Welterzeugung ist dabei die Tatsache, dass sie vor einer Verwechslung mit *der* Realität gefeit ist. Hat die perspektivische Bildgestaltung der Renaissance das Bewusstsein der *Pluralität* der Wirklichkeit mit begründet, so hat die Entwicklung der Kunst seither mit ihrer zunehmenden Emanzipation vom Paradigma der Abbildung – der Zuweisung der Nachahmung der visuell-wahrnehmbaren Realität als oberster Aufgabe der bildenden Kunst – die Einsicht in die *Differenz* vermittelt, welche ästhetische und nichtästhetische Dimensionen der Wirklichkeit trennt.

Der Vorteil, der sich für uns an dieser Stelle daraus ergibt, die ästhetische Realität *als* ästhetische zu beschreiben, besteht darin, dass wir nun die künstlerische Weise der Welterzeugung und die künstliche Welt des Cyberspace zueinander in Beziehung setzen können. Was sie nämlich eint, die ästhetische und die virtuelle Realität, ist die Tatsache, dass sie beide eine Welt darstellen, deren Koordinaten sich nicht sinnvoll auf Referenzobjekte innerhalb unserer Alltagswelt ausrichten lassen – eine Welt, die kein Außen hat. Diese fehlende Referentialität nun ist dasjenige, was die künstlerische Weise der Welterzeugung, ich habe das eben bereits angedeutet, von

18 Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.

anderen Formen der Realitätsbildung spezifisch unterscheidet. Aus der Perspektive dieser spezifischen Differenz stellen die telematischen Räume der virtuellen Realitäten dann allerdings tatsächlich nur einen *Sonderfall* innerhalb der Reihen der ästhetischen Welten der abstrakten Imagination dar – und eben keine Verdopplung der Realität zu einer alternativen Wirklichkeit. Indem wir die Frage nach der ontologischen Würde der virtuellen Realität durch den Hinweis auf ihren ästhetischen Status beantworten, lösen wir den Cyberspace aus dem Konkurrenzverhältnis zur Wirklichkeit – und ermöglichen es zugleich, seine Stellung innerhalb der Wirklichkeit neu zu bestimmen.

Einer solchen Beschreibung des ästhetischen Status der virtuellen Realität(en) – für deren angemessene Durchführung mein kursorischer Hinweis freilich allenfalls nur einen ersten Ausgangspunkt markieren kann – steht ihre tatsächliche Gestaltung allerdings weitgehend geradezu diametral entgegen. Der abstrakte Raum der virtuellen Simulationen des Cyberspace ist zumeist bebildert nach dem Modell realer Umgebungen; das Design digitaler Welten programmiert in mimetischer Nachahmung der analogen Welt außerhalb der Speicher. Gebaut nach menschlichem Vorbild, bewegen sich die Stellvertreter der Nutzer, die sog. Avatare, durch Plätze und Straßen, betreten Banken, Bibliotheken, Cybermalls oder virtuelle Cafés, handeln mit Spielgeld – aber zahlen für all das natürlich mit echtem. Diese virtuellen Visualisierungen entsprechen einerseits dem verbreiteten Trend, Knoten im Netz, ja, die Netzwelt als solche – in mehr oder weniger bewusster Anlehnung an Marshall McLuhans Bild vom *global village* – mit urbanen Metaphern zu beschreiben. Dieser Trend ist, so scheint mir, fatal: ein neues Medium wie das des Internet im metaphorischen Rückgriff auf ein altes Medium wie das der Stadt zu beschreiben, mag eine erste Annäherung erleichtern; es dürfte es aber auf Dauer erheblich erschweren, die unbekannteren und innovativen Potentiale des Neuen tatsächlich auch auszuschöpfen. Nun ist ein solcher Rückgriff auf Vertrautes eine allgemeine Begleiterscheinung jeder Einführung neuer Medien und Technologien – man denke nur an die Beschreibung des Autos als ‚pferdelose Kutsche‘, die um die letzte Jahrhundertwende die Runde machte. Die visuelle Gestaltung der virtuellen Welten aber spiegelt zugleich und andererseits eine Entwicklung wider, die für den ästhetischen Umgang mit *den* neuen Medien und ihrer Technologie spezifisch zu werden scheint. Es hat den Anschein, als habe sich in den letzten Jahren bereits eine eigene Bild- und Tonsprache, eine eigene Ästhetik des Digitalen entwickelt – eine Ästhetik, welche gleichsam in einer Umkehrung der reflexiven Bewegung angesichts des Erhabenen die Überwältigung der Betrachter und Nutzer durch

ihre suggestive Immersion in die dargestellten Bilderwelten intendiert. Der Kern dieser Ästhetik ist eine *Anthropomorphisierung der Technik*. Wer im Kino auch die Werbung schaut, weiß, was ich meine: Kabelkanäle und Speichereinheiten, auf menschliches Ausmaß vergrößert, welche der Betrachter zur Musik von Wagner oder einem pompösen Technobeat in rasender Geschwindigkeit zu durchfliegen scheint, illustrieren nicht nur den Spot eines Chipproduzenten, sondern ebenso die Reklame für Zigaretten und andere nicht-technologische Produkte. Auch die cineastische Umsetzung des Cyberspace in Filmen wie zuletzt „Strange Days“ oder „Johnny Mnemonic“ folgt der Logik dieser Ästhetik. Die anthropomorphe Darstellung der medialen Technologie aber leistet einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Mythologisierung. Demgegenüber bleibt der Durchbruch einer Erfahrung des Virtuellen als eines neuartigen ästhetischen Raums gebunden an die strikte Distanzierung von jeder metaphorischen oder ästhetischen Re-Referentialisierung. Nur, wer ihre ästhetische Differenz *zur* Realität beachtet, wird den Ort bestimmen lernen, den die virtuelle Realität *in* der Realität einnehmen kann. Denn eines ist bei alledem gewiss: „Das Virtuelle ist künftig ein Teil des Realen. Es wird zu einem seiner Paradigmen, zu einer der Art und Weisen, einen Zugang zur Realität zu finden und nachhaltig auf sie einzuwirken.“¹⁹

Die Verschiebung

Das Entscheidende dieses virtuellen Zugangs zur Realität ist die Tatsache, dass in den Welten des Cyberspace wie in ästhetischen Werken die Verbindlichkeit der gewohnten Ordnung von Raum und Zeit außer Kraft gesetzt und zur imaginären Reorganisation freigegeben ist – wobei der virtuelle der erste ästhetische Raum ist, der sich prinzipiell dem gesamten sensorischen Wahrnehmungsapparat dessen, der in ihn eintaucht, zugleich öffnet. Wer den Cyberspace als Medium zur Weltaneignung verwendet, gewinnt mithin die Möglichkeit, sich der Wirklichkeit aus bislang unbekanntem Wahrnehmungsperspektiven zu nähern – aber natürlich auch die Möglichkeit, aus der Wirklichkeit in immer neue „synthetische Träume zu flüchten“²⁰. Die Bestimmung der virtuellen Realität als einer weiteren Dimension der ästhetischen Ordnung führt damit zugleich an

19 Phillipe Quéau, „Die virtuelle Simulation: Illusion oder Allusion? Für eine Phänomenologie des Virtuellen“, in: Stefan Iglhaut, Florian Rötzer, Elisabeth Schweeger (Hrsg.), *Illusion und Simulation*, a.a.O., S. 61–70, hier: S. 61f.

20 Ebd., S. 62.

dieser Stelle unübersehbar zurück zum griechischen Ursprung unserer Ästhetik – der Aisthesis, der Wahrnehmung; durchaus im Sinne der Wahrnehmung: Ein ästhetischer Raum ist der Cyberspace als ästhetischer.

In ständiger Veränderung, Entwicklung und Erweiterung, ohne feste Basis oder konstante Grenzen erfüllt der Cyberspace dabei im Grunde keines der Kriterien, die ihn *als* einen Raum – im Sinne einer klar bestimmten lokalen Struktur, eines stabilen Ortes – zu benennen rechtfertigte. Stets in Bewegung, ändert die virtuelle Realität mit jedem Bild, das wir in sie einspeisen, jedem Satz, den wir in ihr äußern, ihre Gestalt. Sie ist kein Ort, kein Topos; die virtuelle Realität lässt sich besser verstehen, so Phillipe Quéau, als „ein Ensemble von Verschiebungen“²¹ Verschiebungen von Raum und Zeit, sinnlichen Wahrnehmungs- und logischen Vorstellungswelten; ja, sogar der persönlichen Identität: zumindest in dem Sinn, als die Übersetzung in den Cyberspace statt zur Ablösung des Geistes vom Körper (und damit zu jenem enthusiastisch als endgültig beschworenen Sieg über die Materie) zur Erfahrung einer temporären Zäsur innerhalb des Selbst führen kann, weil der Cybernaut in seinem als mathematische Simulation in das Innere der Welt der Rechner verschobenen Körper ja seinen natürlichen Körper zwar draußen gelassen, aber eben keineswegs abgestreift hat – und spätestens dessen (d.h., seine) leiblichen Bedürfnisse den Reisenden mit der eigenen Doppelexistenz (die keine ist) konfrontieren (wodurch sein Körper der verlässlichste Garant der faktischen Unhintergebarkeit der Realität und Unteilbarkeit des Ichs bleibt).

Kein Ort mit klar umrissenen Grenzen und sicher bestimmbar Koordinaten, sondern ein rhizomartig wucherndes Labyrinth der permanenten Verschiebung: Die virtuelle Realität führt auf ihre Weise den Traum der Eindeutigkeit von Wissen, Wahrnehmung und Erfahrung ad absurdum und illustriert damit noch einmal plastisch das Scheitern einiger der allzu schlichten Grundannahmen des abendländischen Denkens. Noch einmal – das bedeutet allerdings zugleich, dass, was die virtuelle Realität nicht nur verspricht sondern auch einhält, nur einholt, was wir auf eine andere Art und Weise bereits kennen. Das Phänomen der Verschiebung, welches im Virtuellen seinen Raum findet, ist ein zentrales *Movens* der Dynamik der menschlichen Kulturgeschichte: Seit der Mensch dem Kreislauf unmittelbarer Triebbefriedigung entstieg ist und aus dem selbstvergessenen Zustand der unreflektierten Gegenwartsorientierung erwachte, ist seine gesamte Erfahrungs- und Erlebniswelt gekennzeichnet durch ihre permanente Verschiebung in immer

21 Ebd., S. 64.

neue Sphären kultureller Ausarbeitung, Durcharbeitung und Wiederholung²². Das gilt für die Erfahrungen der Zeit und der eigenen Zeitlichkeit nicht weniger als für die des Raums, die sich erst aus der Perspektive ihrer Verschiebung einstellen. Das gilt aber bereits auch für die Entstehung sprachlichen Sinns, von der Derrida gezeigt hat, dass sie sich den Verschiebungen, der differentiellen Bewegung – Derrida hat dafür den Begriff der ‚differance‘ geprägt – eines nie stillstehenden Prozesses wandelnder Bedeutungszuschreibungen verdankt. Jeder Eingriff in diesen Prozess wäre sein Stillstand – und der mithin die Bedingung der Präsenz.

Durch ihre Verschiebung in das Medium Internet ist in der elektronischen Kommunikation die Präsenz auf eine spezifische Weise immer schon suspendiert: Die telematischen Netze entlasten uns vom Druck der Gegenwärtigkeit allein durch ihre Gegenwart. *Die Aufhebung der Präsenz erfolgt durch die Realisierung eines zeit- und raumübergreifenden Präsens im Netz.* Diese „neue Ökonomie der Präsenz“ (William Mitchell) klingt vielleicht metaphysisch, muß aber nicht so verstanden werden: Dem gleichzeitigen Zugriff auf die faktische Omnipräsenz der gespeicherten Informationen steht die Komplexität und Größe der an das Internet angeschlossenen Datenbanken entgegen. Eine der Pointen der telematischen Netze ist die Aufhebung der Linearität – aber eben nicht in Form ihrer Ersetzung durch Simultaneität. Aufgehoben ist die lineare Form der Kommunikation vielmehr in ein letztendlich unendliches Gewebe aus Verweisen, Links, Bezügen. Darin besteht die für das Internet spezifische (literarische) Form der Hypertextualität, über die Jay David Bolter sagt, dass sie sich auf eine passende Weise zu den dekonstruktivistischen Strategien beispielsweise von Derrida fügt. Wenn aber angesichts der interaktiven Kommunikation im Medium der Hypertextualität die Suche nach dem einen, festen Sinn auch plastisch absurd erscheint, so wissen wir doch gerade auch von Derrida, dass dies für *jede* Form der Kommunikation gilt.

U-Topos

Wenn die Begehung der terra incognita der virtuellen Welt am Ende die Sicht auf bereits bekannte Erkenntnisse freigibt, so wird das den Apologeten des Cyberspace kaum gefallen – den Cyberfreaks und Datendandys, die auf der radikalen Neuheit und Fremdheit ihrer elektronischen Spielwiesen bestehen. Freilich vermag heute auch noch keiner zu beurteilen, welche innovativen Erkenntnis-

22 Vgl. dazu oben das Kapitel „Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung. Zur Medienphilosophie des Urbanen“, S. 73ff.

potentiale in den unerforschten Tiefen der kybernetischen Welten noch verborgen liegen mögen – wenngleich die Effizienz der bereits realisierten praktischen Anwendungen etwa in den Bereichen von Architektur und Medizin, wissenschaftlicher und militärischer Forschung und Ausbildung oder der Unterhaltungsindustrie die Richtung ihrer zukünftigen Entwicklungen nur allzu absehbar macht.

Die entscheidende Originalität der virtuellen Realität wird dabei allerdings kaum im perfektionierten Ausbau traditioneller Anwendungen, als vielmehr in den ästhetischen (lies: aistischen) Erfahrungen zu suchen sein, die erst sie ermöglicht – und den Konsequenzen, die diese möglicherweise erzwingen. Ich möchte an diese Prognose eine (vorerst) letzte Antwort auf die Frage nach dem ‚Eigentlichen‘, dem Wesen der virtuellen Realität anschließen: Richtig verstanden und eingesetzt, eröffnet die virtuelle Realität – spielerisch, als ein Modell – denjenigen Möglichkeitsraum, den der Möglichkeitssinn als selbstregulierende Strategie evolutionärer Entwicklung benötigt; einen Raum zur experimentellen Evaluierung von möglichen, im Sinne von: realisierbaren, zukünftigen Welten. Der Cyberspace ist kein Ort, kein Topos – er ist ein U-Topos. Seine virtuellen Welten halten durch die Eröffnung der Perspektive auf neue Weisen der Wahrnehmung und auf neue Arten gelingender Kommunikation die innovative, irritierende Kraft des utopischen Denkens am Leben. Dieses ortlose, u-topische Denken meint zwar das Ganz Andere – aber doch nur als Veränderung des Jetzt und Hier. Es ist die Möglichkeit der Veränderung des status quo, die das konstantive ‚Es ist‘ des Seins auflädt mit einem irreduziblen Überschuss an (Noch-)Nicht-Sein. In ihrer offensiven Unentscheidbarkeit den Fragen von Sein und Nichts, Wirklichkeit und Schein gegenüber lässt sich über die permanent sich wandelnde, verändernde Welt der virtuellen Realität als ein Spiegelbild der Veränderbarkeit auch der nicht-virtuellen Wirklichkeit reden.

Exit to reality

Der beste Weg, über virtuelle Realität zu reden, ist freilich der, nicht über virtuelle *Realität* zu reden. Nehmen wir die Feststellung ernst, dass im Cyberspace trotz anderslautender Beschwörungen und Befürchtungen eben keine „alternative Wirklichkeit“²³ entsteht – und reden statt von einer entstehenden ästhetischen Dimension künst-

23 So, um abschließend ein prominentes Beispiel zu zitieren, Peter Weibel in seinem „Virtuelle Welten: Des Kaisers neue Körper“ aus dem Katalog zur Ars Electronica 1990 *Virtuelle Welten*, hrsg. von Gottfried Hattinger, Morgan Russel, Christine Schöpf, Peter Weibel, Linz 1990, hier: S. 36)

licher Bilder, die es zu begehen, von Räumen, die es zu bauen und Welten, die es zu erkunden gibt.

„All diese Reflexion [...] und das Geleier von einer vermeintlichen Wirklichkeit, die nicht in den Bildern wiederzufinden sei, muß jetzt endlich einmal aufhören. Die puristische Engstirnigkeit, die menschliche und virtuelle Wirklichkeit streng getrennt haben will, wird durch die Erkunder von Cyberspace in die Prähistorie der politischen Metaphysik verwiesen. Dieses altmodische Bedürfnis, Grenzen zu ziehen, ersetzen sie durch eine demokratische Sicht der Wirklichkeit: Wenn einem die nicht gefällt, betrachte man sie durch den Cybergoggle doch einfach ganz anders.“²⁴

Konsequenterweise aber ist es dann das Allerbeste, gar nicht über virtuelle Realität zu *reden* – sondern die Möglichkeiten, die das Virtuelle verspricht, zumindest probenhalber zu realisieren.

„Der Rest ist Schweigen“ (H.)

(Abgang Philosoph)

24 Agentur Bilwet, „Cybermedia and the Fatal Attraction of Realities“, in: Gottfried Hattinger, Morgan Russel, Christine Schöpf, Peter Weibel (Hrsg.), *Virtuelle Welten*, a.a.O., S. 83–91, hier: S. 87f.

Vermittelte Stimmen, elektrische Welten

Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen¹

Walter Benjamin schildert – im Rahmen seiner Aufzeichnungen über die *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* – in einer kurzen Skizze über das Telefon eine Schreckensszene aus der Frühzeit des Mediums:

„In diesen Zeiten hing das Telephon entstellt und ausgestoßen zwischen der Truhe für schmutzige Wäsche und dem Gasometer in einem Winkel des Hinterkorridors, von wo sein Läuten die Schrecken der Berliner Wohnung nur steigerte. Wenn ich dann, meiner Sinne kaum mehr mächtig, nach langem Tasten durch den finstren Schlauch, anlangte, um den Aufruhr abzustellen, die beiden Hörer, welche das Gewicht von Hanteln hatten, abriß und den Kopf dazwischen preßte, war ich gnadenlos der Stimme ausgeliefert, die da sprach. Nichts war, was die unheimliche Gewalt, mit der sie auf mich eindrang, milderte. Ohnmächtig litt ich, wie sie die Besinnung auf Zeit und Pflicht und Vorsatz mir entwand, die eigene Überlegung nichtig machte, und wie das Medium der Stimme, die von drüben seiner sich bemächtigte, folgt, ergab ich mich dem ersten besten Vorschlag, der durch das Telephon an mich erging.“²

Der Schrecken, den Benjamin hier als Kindheitserlebnis erinnert – das Schwinden der eigenen Sinne schon im Vorgefühl der übermächtigen Gewalt der medialen Sinnlichkeit – ähnelt nicht zufällig dem Schwindel, den immer mal wieder Protagonisten zeitgenössischer Science-Fiction-Filme empfinden, wenn sie sich das erste Mal in die Matrix des Cyberspace einloggen: Das Telefon nämlich ist das älteste und somit erste elektrische Medium zur Realisierung einer

-
- 1 Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, den ich im Oktober 1999 auf der Tagung „GRENZVERLÄUFE. Der Körper als Schnitt-Stelle“ des Graduiertenkollegs Körper-Inszenierungen der Freien Universität Berlin halten durfte. Annette Barkhaus und Anne Fleig, den Organisatorinnen der Tagung, sowie den Beteiligten der Diskussion meines Vortrags danke ich für wertvolle Hinweise und Anregungen.
 - 2 Zitiert nach: Walter Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 280.

virtuellen Realität.³ Es ist das Telefon – und nicht der Computer –, dessen Erfindung zugleich die Etablierung einer elektrischen Sphäre der (Tele-)Kommunikation bedeutete; dessen Gebrauch die (wie auch immer erst partielle) Immersion der Kommunizierenden in die medial generierte Elektrosphäre in Gang setzte; und dessen Verbreitung im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts jenes globale Netz aus Kabeln, Satelliten; etc. entstehen ließ, das dem Reisenden durch die digitalen Welten des derzeit avanciertesten Mediums, des Internet, noch heute als materiale Basis dient.

Die fast magische Macht, mit der sich in Benjamins Schilderung der aus dem Alltag noch ausgeschlossene Apparat an denjenigen rächt, die ihm die volle Anerkennung versagen, ist durch unseren pragmatischen Umgang mit dem Telefon weitgehend entzaubert. Schon Benjamin durfte „erleben, wie es die Erniedrigung der Frühzeit in seiner stolzen Laufbahn überwand“.⁴ Die Emanzipation des Mediums, das im Laufe jener Karriere während der vergangenen hundert Jahre nicht nur aus der Nische im Flur in die Wohn- und Schlafzimmer, sondern schließlich auch in die Hand- und Jackettaschen wandern durfte, geht einher mit der Emanzipation seiner Nutzer: Vom Medium als solchem lassen wir, die wir den täglichen Umgang mit dem Apparat gewohnt sind, uns kaum mehr überwältigen, sondern meist nur noch stören; die bloße Tatsache eines Anrufs bereits als Aufruf zur Hörigkeit zu verstehen, zeigte heutzutage einen Mangel an Medienkompetenz, die wir gleichwohl als erworben unterstellen dürfen. Dennoch ist die Macht des Telefons weder gänzlich gebrochen – noch seine Karriere spurlos an uns vorbeigegangen.

Am Anfang dieser Karriere sieht sich der noch ungeübte Nutzer hilflos und ohnmächtig mit einer ebenso ungewohnten wie unkontrollierbaren Situation konfrontiert. Marcel Proust schildert in der *Recherche*, wie ihm die vertraute Stimme der Großmutter im Telefonat gänzlich fremd wird, weil sie von Mimik und Gestik der Sprechenden entkleidet als „bloße Stimme“ erscheint.⁵ Das Spezifische der technisch realisierten Kommunikation eines Telefongesprächs ist zunächst diese Reduktion der Kommunikation auf ihre über die Distanz übermittelbare akustische Dimension. Diese Reduktion auf das Hören und Sprechen generiert innerhalb der Elektrosphäre einen Kommunikationsraum, den wir mit unserem Gesprächspart-

3 Siehe in diesem Sinne auch: Florian Rötzer, *Die Telepolis. Urbanität im digitalen Zeitalter*, Mannheim: Bollmann 1995, S. 228f.

4 Walter Benjamin, a.a.O., S. 279.

5 Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Band 3: *Die Welt der Guermantes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 174.

ner teilen (wo auch immer er sich tatsächlich aufhalten mag); in dem wir aber zugleich nicht mit all unseren Sinnen – geschweige denn mit unserem gesamten Körper – präsent sind.

Die Realität eines beliebigen Telefonats erfüllt dadurch eine Grundbedingung jeder virtuellen Realität: denn diese ist gekennzeichnet durch die medien spezifische Gestaltung eines Raumes vielfältiger, aber nicht beliebiger Kommunikations-, Handlungs- bzw. Erfahrungsmöglichkeiten, die durch eine spezifische Differenz der Wahrnehmungssituation von der nicht-virtuellen Realität unterschieden sind. Weil diese Differenz die Ebene der sinnlichen Wahrnehmung von Welt, Selbst und Anderen betrifft, habe ich an einer anderen Stelle vorgeschlagen, sie als eine *ästhetische* (lies: ästhetische, im Sinne des griechischen „Aistheisis“ = Wahrnehmung) Differenz zu verstehen.⁶ Das heißt: Technisch generierte Räume einer virtuellen Realität – wie die eines Telefonats – sind in Analogie zu Objekten der Kunst und Werken der Literatur als spezifisch ästhetische Weisen der Welterzeugung zu verstehen, deren Besonderheiten sich nur auf dem Wege einer genuin sinnlichen Erfahrung erschließen lassen.

Das ist das Eine. Nun sind virtuelle Welten nicht einfach da: Eine „Virtuelle Wirklichkeit ist als fertige (verkörperte, physikalisch gebildete) Wirklichkeit nicht ‚vorhanden‘. Sie entsteht, indem man sie nutzt.“⁷ Diese pragmatische Dimension ist ein zweites entscheidendes Merkmal. Präziser muss es entsprechend heißen: Technisch generierte virtuelle Realitäten sind ästhetische Weisen der Welterzeugung, die erst und nur im Gebrauch der entsprechenden Medien existieren – zum Beispiel während wir telefonieren.

Als Initiationsmedium für den Umgang mit virtuellen Welten ist das Telefon ein idealer Gegenstand, um zumindest einige Facetten der gegenwärtig immer weiter zunehmenden Virtualisierung unserer Lebens- und Kommunikationsverhältnisse darzustellen – und der konträr geführten Debatte über ihre möglichen Auswirkungen versuchsweise einige (medienphilosophische) Argumente hinzuzufügen.

Rekapitulieren wir kurz: Das Spezifische der virtuellen Realität eines Telefonats ist zunächst die Tatsache, dass wir im interaktiven Gebrauch des Mediums einen Kommunikationsraum erschaffen, der sich ästhetisch durch die Reduktion auf die Sinne des Hörens und Sprechens auszeichnet. Medienhistorisch bedeutsam hierbei ist

6 Siehe hierzu ausführlich das vorangegangene Kapitel „Was heißt eigentlich: »Virtuelle Realität«? Ein philosophischer Kommentar zum jüngsten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff.

7 Manfred Faßler, „Intensive Anonymitäten“, in: ders. (Hrsg.), *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation*, München: Fink 1999, S. 49–74, hier: S. 58.

die Tatsache, dass wir durch die telefonspezifische Form der Telekommunikation gelernt haben, „Telepräsenz anstelle von face-to-face [Kommunikation, SM] zu erleben“.⁸ Damit taucht bereits im Telefonat die für virtuelle Realitäten schlechthin charakteristische Differenz zwischen dem Körper, der an den Ort gebunden bleibt, und jener Sinne, die sich gewissermaßen auf die Reise machen, auf. Im Zustand der Telepräsenz tritt die körperlich-materielle Anwesenheit der Sprecher in den Hintergrund: Die leibliche Präsenz und die aufs Hören bzw. Sprechen reduzierte Sinneswahrnehmung fallen für eine Weile auseinander; der virtuelle Kommunikationsraum und der nicht-virtuelle Raum, in dem wir uns in situ befinden (und von dem aus wir telefonieren), werden gewissermaßen inkongruent.⁹

Bedeutet die Reduktion auf die akustischen Sinne von Stimme und Ohr medienhistorisch betrachtet nun einen ersten Schritt in Richtung auf das heutzutage vielfach geradezu heraufbeschworene Verschwinden der Körper im Raum elektronischen Medien? Ist die Telekommunikation am Telefon tatsächlich eine Kommunikation von „Körpern ohne Stimmen“, wie Rudolf Arnheim bereits 1936 argwöhnte? Und reiht sich das Telefon damit an vorderster Stelle ein in jene Geschichte der Elektrifizierung, die „das Verschwinden einer sinnlich-materiellen Erfahrung nach der anderen“¹⁰ bedeutet hat? Und an deren Ende die restlose Auflösung der Realität im medialen Schein steht, wie Jean Baudrillard prophezeit¹¹? – Nun, das kommt darauf an. Worauf es ankommt, ist zum Beispiel, was wir unter Körper, Präsenz, Identität und Realität verstehen. Wenn ich oben behauptet habe, dass für die Dauer unseres Aufenthalts in der virtuellen Welt eines Telefonats die leibliche Präsenz zugunsten der Telepräsenz in den Hintergrund tritt, so bedeutet dies ja noch nicht, dass unsere Leiblichkeit aufgehoben würde; es meint nur, dass wir uns als Telefonierende nicht mit all unseren Sinnen in den Zustand der Telepräsenz versetzen lassen, nicht mit unserem ganzen Körper die virtuelle Realität des Telefonats betreten können. Die Stimme jedoch, mit der wir telefonieren, ist ebenso Teil unseres Körpers wie ein Körper, der redet, *conditio sine qua non* jedes Telefonats bleibt –

8 Vilém Flusser, „Die Geste des Telefonierens“, wiederabgedruckt in: Lorenz Engell, Oliver Fahle, Britta Neitzel, Claus Pias, Joseph Vogl (Hrsg.), *Kursbuch Medienkultur*, Stuttgart: DVA 1999, S. 185–191, hier: S. 190.

9 Siehe hierzu: Jürgen Bräunlein, „Telefonieren als Kunst. Von den ästhetischen Potenzen einer alltäglichen Kommunikationsform“, in: ders., Bernd Flesser (Hrsg.), *Der sprechende Knochen. Perspektiven von Telefonkulturen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 121–139, hier: S. 122f.

10 Wolfgang Schivelbusch, „Die Elektrifizierung“, in: *Der Spiegel*, 17/1999, S. 115–128, hier: S. 124.

11 Siehe: Jean Baudrillard, *Das perfekte Verbrechen*, München: Matthes & Seitz 1996.

auch, wenn der Zugang in die elektrische Welt der Telekommunikation nur einem Teil des Körpers vorbehalten ist: Die „Dichotomisierung von Geist und elektronischer Kommunikation einerseits versus Körper und natürlicher Erfahrung andererseits“ ist, so Wolfgang Welsch dazu, „offensichtlich falsch“.¹²

Wie der provokanten These vom Verschwinden der Realität im medialen Schein ein irreführendes Bild der Wirklichkeit zugrunde liegt – ein Bild, in dem es so aussieht, als wäre die virtuelle Realität auf irgendeine unbestimmte Weise weniger real als die nicht-virtuelle Wirklichkeit –, so ist die These vom vermeintlichen Verschwinden der Körper schon deswegen unklar, weil sie auf einem zu engen Bild vom Körper beruht – einem Bild, in dem verdeckt bleibt, dass auch das mediale Handeln und virtuelle Kommunizieren nicht ohne Körper auskommt. Selbst unter den Bedingungen einer konsequent zu Ende gedachten technischen Utopie wären es immer noch mit den Hirnströmen Teile des Körpers, welche die Maschinen steuerten und Kommunikation herstellten. Dahinter aber hören wir schlicht auf, von Menschen zu reden.

Aber erleben wir nicht, so könnte man erwidern, den Zustand der medial realisierten Telepräsenz als eine temporäre Zäsur innerhalb des Selbst? Eine Zäsur, die Fragen nach Realität und Identität unvermeidbar macht? Etwa, wenn wir nach einem intensiven Telefonat noch lange in den längst wieder toten Hörer starren – unfähig, den abrupten Wechsel von der virtuellen Welt, in die der Anruf uns für eine Weile entführt hat, zurück in unsere Alltagswelt spontan zu vollziehen. Fragen wir uns da nicht manches Mal, *wo* – aber auch *wer* wir eigentlich gewesen sind, als wir telefonierten? – Ja, möglicherweise. Dass eine solche Erfahrung jedoch keineswegs die Stabilität des Ichs in Frage stellt, zeigt sich schon daran, dass eine Frage wie: „War das *ich*, der da telefonierte – oder war das ‚nur‘ *meine Stimme*?“ schlicht sinnlos wäre. Was wir im Übergang von einer in die andere Welt, von einem Realitätsmodus in den anderen als irritierend oder verwirrend erleben mögen, ist im Grunde nichts anderes als die Erfahrung einer ontologischen Grundverfasstheit des Menschen: ein Wesen zu sein, das über sich nachdenken kann, heißt eben auch, einen Körper zu haben, über den sich hinausdenken lässt, bedeutet ein Ich zu sein, das sich fremd werden kann – und meint auch mit anderen in einer Welt zu leben, in der wir uns immer wieder neu zurecht finden müssen. Insofern indizieren Er-

12 Wolfgang Welsch, „Virtualisierung und Revalidierung“, in: ders., Gianni Vattimo (Hrsg.), *Medien-Welten. Wirklichkeiten*, München: Fink 1997, S. 229–248, hier: S. 246.

fahrungen wie diejenigen, die wir im Übergang vom und zum Status der Telepräsenz machen auch keineswegs die Gefahr eines Verschwindens des Selbst – wohl aber konfrontieren sie das jeweilige Ich mit der Notwendigkeit, ein der medienspezifischen Umgebung der jeweiligen virtuellen Realität angemessenes Bild seiner Selbst, der Anderen und der Welt zu entwickeln. Und das gilt für die Erkunder zukünftiger telematischer Umgebungen ebenso wie für die Beteiligten eines wie auch immer flüchtigen Telefonats. Mit anderen Worten: Die Virtualisierung verschiebt die Parameter der Bildung von Identität – statt sie aufzulösen. Es ist deswegen auch nicht weniger möglich – nur anders, unter den Bedingungen elektrischer Massenmedien ‚real‘ zu interagieren und seine Identität auszubilden, kurz: ‚ich‘ sagen zu können.

Was anders ist, lässt sich in diesem Kontext zumindest ansatzweise am Beispiel der spezifischen Bedingungen eines Telefonats konkretisieren. So lässt sich beobachten, wie die Konzentration auf die während eines Telefonats aktiv beteiligten Sinne auf der einen Seite zunächst als Desensibilisierung empfunden wird – weil die Aufmerksamkeit, die das Telefon uns abverlangt, von der Aufmerksamkeit abgeht, mit der wir uns gleichzeitig mit unseren anderen Sinnen der außermedialen Umwelt widmen können. Daher beispielsweise die berechtigte Kritik am Telefonieren während des Autofahrens: wir sind tatsächlich, während wir mit Stimme und Ohr telefonierend interagieren, zum Teil in einem anderen Raum, und können in der nicht-virtuellen Welt um uns herum optisch oder motorisch nicht gleich konzentriert agieren. Auf der anderen Seite allerdings wird die Reduktion auf die akustischen Sinne zugleich als Sensibilisierung erlebt. Und so kann man hier – mit einem Wortspiel von Wolfgang Iser – von einem Wechselspiel zwischen Anästhetisierung und Ästhetisierung sprechen¹³; einem Wechselspiel, das über das Beispiel des Telefonats hinaus für unseren Umgang mit Medien überhaupt charakteristisch ist. Die spezifischen Einschränkungen der technisch realisierten Kommunikation am Telefon sind deswegen zugleich als mediale Erweiterungen zu verstehen. Innerhalb der virtuellen Realität eines Telefonats eröffnen sich durch die ästhetische Differenz, die diese Welt von unserer Alltagswelt trennt, neue Handlungs- und Erfahrungsoptionen.

Gerade für den jeweils Sprechenden gilt hierbei, dass diese Eröffnung auch eine Erschließung neuer Möglichkeiten des Selbstverständnisses und alternativer Weisen der Selbstinszenierung bedeutet – wobei diese mediale Inszenierung der Identität wiederum

13 Siehe hierzu: Wolfgang Iser, „Ästhetik und Anästhetik“, in: ders., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 1990, S. 9–40.

nichts anderes als eine spezifische Weise der Verkörperung im Virtuellen ist. Bekannt sind mediale Inszenierungen des Selbst vor allem aus den virtuellen Gemeinschaften des Internet, in denen wir nie wirklich wissen, ob die anderen sind, als was sie sich präsentieren. Medienhistorisch sind die MUDs und MOOs des World Wide Web, darauf weist Manfred Faßler hin, „nicht völlig neu. Samuel F. H. Morse testete 1871 sein Kreistelefon, der Vorläufer eines telefonischen Ortsnetzes, und richtete sich an die ‚Telegraphenbruderschaft‘“.14 Medientechnisch betrachtet wiederum bildet jedes Telefonat eine virtuelle Gemeinschaft. Und auch am Telefon ist der entscheidende Punkt ja nicht, ob wir uns unserer selbst gewiss sein können – sondern wie weit wir uns des Anderen gewiss sein können. Die Frage nach dem Anderen allerdings ist für jede Untersuchung des Telefons schlechthin zentral – denn schließlich ist das Telefon ein technisches Gerät, das wenn auch nicht ausschließlich, so doch zuerst und vor allem zur Kommunikation zwischen mindestens zwei Gesprächspartnern dient.

Kommunikation am Telefon ist eine raumtranszendierende Interaktion in Echtzeit. Telepräsenz bedeutet in dieser Hinsicht – so können wir nochmals reformulieren – die temporäre Substitution der (leiblichen) Präsenz der Kommunikationspartner durch die Realisierung eines Distanz überwindenden Präsens. Im pragmatischen Vollzug dieser Kommunikation bleiben die Teilnehmer: Anrufer und Angerufener für die Dauer des Telefonats permanent aufeinander bezogen. Das Ziel, das Telefonierende implizit oder explizit verfolgen, besteht darin, „gemeinsam geteilte Welten in einem aktiven Schöpfungsprozeß situativ abhängig zu entwickeln“.15 Geprägt ist diese Situation, in der die Kommunizierenden sich befinden, durch die dem Telefon eigene Dialektik von Nähe und Ferne. Während wir einander als Telefonierende einerseits räumlich fern sind, kommen wir uns andererseits ausgesprochen nah: Schließlich liefern wir uns (zumindest zumeist: d.h., solange wir nicht per Freischananlage miteinander reden) der Intimität einer Stimme aus, die direkt in unser Ohr spricht – und der wir nur durch formale Floskeln entgegentreten oder aber uns ergeben, keineswegs jedoch entziehen können.

Die Sensibilisierung der jeweils Kommunizierenden durch das Medium bedeutet zugleich eine Intensivierung der Kommunikation

14 Manfred Faßler, a.a.O., S. 62.

15 So Ulrich Lange in seinem Text „Von der ortsgebundenen ‚Unmittelbarkeit‘ zur raum-zeitlichen ‚Direktheit‘ – Gedanken zu einer Soziologie der Telefontelefonkommunikation“, in: Forschungsgruppe Telekommunikation (Hrsg.), *Telefon und Gesellschaft*, Band 1, Berlin: Spiess 1989, S. 167–186, hier: S. 167.

im Medium. Diese Intensität der fernmündlichen Kommunikation ist mit der bereits erwähnten, dem Medium spezifischen Ökonomie der Aufmerksamkeit intrinsisch verbunden – einer Ökonomie, die bereits Marshall McLuhan dazu veranlasste, das Telefon als ein „kaltes Medium“ zu klassifizieren; weil nämlich, so der kanadische Medientheoretiker, „das Telefon eine zur Teilnahme auffordernde Form ist, die mit der ganzen Kraft der elektrischen Polarität nach einem Partner verlangt“.¹⁶ Einen Partner allerdings verlangt nicht nur, wie McLuhan hier nahelegen scheint, das Medium – sondern natürlich auch jeder, der es benutzt. Die Teilnahme wiederum, zu der Telefonieren uns veranlasst, setzt außer der konzentrierten Aufmerksamkeit auf die Stimme des Anderen auch eine imaginierende Phantasie in Gang. Zurecht nämlich kann man sagen, dass ein Telefongespräch grundsätzlich für „assoziative Überformungen des Gehörten“¹⁷ offen bleibt – und damit „subjektive Fortführungen in der Phantasie geradezu heraus[fordert]“.¹⁸

Ein – und vielleicht der entscheidende – Grund für die Tatsache, dass wir gewissermaßen gar nicht anders *können*, als das Telefonat, das wir führen, imaginär weiterzuspinnen; die virtuelle Realität des medialen Kommunikationsraumes phantasierend auszus schmücken, ist nun eben darin zu vermuten, dass der andere, mit dem wir gerade telefonieren und auf dessen Stimme wir uns dabei unweigerlich konzentrieren, zugleich zu einem wesentlichen Teil verborgen bleibt. Die Konsequenz daraus lautet, dass in der virtuellen Realität der fernmündlichen Telekommunikation die *inszenierte Identität* der Sprecher und die *imaginierte Identität* des jeweiligen Anderen untrennbar miteinander verwoben sind. Dabei ist die strukturelle Verborgenheit des Anderen zugleich vielleicht die eigentliche Pointe der Tatsache, dass die leibliche Präsenz während eines Telefonats in

16 Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle – Understanding Media*, Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1994, S. 407.

17 Eine Formulierung von Hannspeter Schmidt, zitiert nach Jürgen Bräunlein, *Ästhetik des Telefonierens*, Berlin: Spiess 1997, S. 227.

18 Jürgen Bräunlein, *Ästhetik des Telefonierens*, a.a.O. Dass die intime Nähe, der wir während der Telefongespräche zumeist ausgesetzt sind, sich sowohl auf angenehme wie auf unangenehme Weise nicht nur (gegen McLuhan, der – vielleicht aufgrund der technischen Qualität der damaligen Apparate – fälschlicherweise davon ausging, dass wir „beim Telefonieren einfach keine bildlichen Vorstellungen“ haben, a.a.O., S. 405) visuell ergänzen, sondern auch als körperliche imaginieren lässt (Telefonsex oder –terror sind hier nur die extremsten Beispiele), zeigt noch einmal, dass die Konzentration auf die leibliche Anwesenheit zwar temporär in den Hintergrund treten mag; aber deswegen der Körper noch lange nicht als abwesend unterstellt werden kann.

den Hintergrund tritt. Wir sehen eben nicht, was der Andere macht – ja, seit der Verbreitung der Mobiltelefone wissen wir nicht einmal mehr, wo er ist. Und wir können selbst dann, wenn wir ihn fragen, nie mit Sicherheit beurteilen, ob seine Antwort die Wahrheit sagt. Tatsächlich ja lässt sich kaum irgendwo so leicht lügen (aber auch so schwer schweigen), wie am Telefon: der Bellsche Apparat ist zweifellos ein ideales Medium strategischer Kommunikation.

Das aber fordert skeptische Einlassungen bezüglich der Authentizität der Telekommunikation geradezu heraus. Müssen wir uns nicht fragen, ob eine Kommunikation, in der die Möglichkeit zur gegenseitigen Täuschung bereits technisch implementiert ist, nicht a priori unglaubwürdig ist? Stellt das Telefonat nicht eine Gesprächsform dar, an die wir grundsätzlich schon deshalb keine allzu großen Erwartungen herantragen sollten, weil uns entscheidende Mittel fehlen, die Aufrichtigkeit unserer Gesprächspartner zu überprüfen? Und ist die Telekommunikation am Telefon damit nicht ein Typus von Kommunikation mit zumindest vermindertem, wenn nicht gar suspendiertem Geltungsanspruch? Und damit eigentlich eine Form der uneigentlichen Rede? – Und auch hier muss man sagen: das kommt darauf an. Zum Beispiel darauf, ob wir unterstellen, dass es so etwas wie eine ‚eigentliche‘ Rede überhaupt gibt, gemessen an der sich andere Formen der Kommunikation als uneigentliche herausstellen lassen. Etwa im (transzendentalpragmatischen) Sinne eines idealen Sprachspiels, in dem die reziproke Anerkennung der Kommunikationspartner vorausgesetzt und die rationale Überprüfung der jeweils erhobenen Geltungsansprüche gewährleistet wäre. Oder aber ob wir (etwa im Sinne von Derrida) davon ausgehen, dass bereits die Idee eines solchen idealen Sprachspiels, mit Kant gesprochen, gewissermaßen ‚leer‘ bleibt, weil es so etwas wie einen ‚eigentlichen‘ Typus von Kommunikation eben nicht gibt – und deswegen jede Form der Kommunikation strukturell zumindest durch die Möglichkeit des Mislingens gegenzeichnet ist.

Nun kann ich an dieser Stelle nicht die ebenso differenzierten wie diffizilen sprachphilosophischen Kontroversen, die sich hinter dieser holzschnittartig zugespitzten Gegenüberstellung von Transzendentalpragmatik und Dekonstruktion verbergen, zitieren (geschweige denn erörtern). Meinen Vorschlag, sich bei der Beurteilung des Status der Kommunikation im virtuellen Raum eines Telefonats eher an der Position Derridas zu orientieren, will ich statt dessen durch einen erneuten Blick auf die Frage, was wir eigentlich tun, wenn wir telefonieren, zumindest ein Stück weit plausibel machen.

Für die Frage, was wir tun, wenn wir telefonieren, ist es zunächst sinnvoll, noch einmal zu überlegen, was wir benutzen, um zu tele-

fonieren: ein (wie auch immer technisch gewobenes, etwa: ob analog oder digital realisiertes) Netz zur telematischen Interaktion mit einer potentiell schier unglaublichen Anzahl möglicher Kommunikationspartner in der ganzen Welt. Am Anfang jedes Telefonats steht damit trivialerweise als Bedingung einer gelingenden Kommunikation die Selektion des Anzurufenden durch den Anrufer. Diese Selektion integriert im Vollzug die Kommunikationspartner in das Netz – mit allen möglichen Folgen: zum Beispiel der, dass zwei Personen aufeinander treffen, die gar nicht aufeinander treffen sollten – weil der Anrufer sich verwählt hat; oder dass zwei Personen aufeinander treffen, die gar nicht aufeinander treffen wollten – weil der Anrufer zwar die richtige Nummer gewählt hat, der Angerufene jedoch mit gerade diesem Anrufer nicht telefonieren will; oder dass zwei, die sich im gegenseitigen Einverständnis im virtuellen Raum eines intimen Telefonats aufhalten, unwissentlich und gegen ihren Willen nicht alleine sind – etwa, weil ihr Telefon abgehört wird. All dies sind Beispiele, die das faktische Misslingen der ursprünglich intendierten Kommunikation bedeuten. Allein die Tatsache, dass die anfängliche Selektion in den meisten Fällen einseitig ist (d.h. immer dann, wenn wir uns mit unserem zukünftigen Gesprächspartner nicht vorab zum Telefonat verabredet haben), bedeutet ja nichts anderes, als dass die Situation der Kommunizierenden durch eine prinzipielle Asymmetrie ausgezeichnet ist. Nun können wir aber – und gerade deswegen ist der Blick auf das Telefon für die gegenwärtigen Diskussionen der Bedeutung und Auswirkung des Virtuellen u. a. so lehrreich – davon ausgehen, dass zumindest die meisten Inhaber eines Telefonapparates kompetente Nutzer dieses Mediums sind. Als kompetente Telefonnutzer aber können wir uns zugleich – anders als der ungeübte Benjamin – zumeist entscheiden, ob wir auf das Läuten des Apparates überhaupt mit der (persönlichen) Annahme des Gesprächs reagieren – oder ob wir es zum Beispiel dem Anrufbeantworter überlassen, den Anruf entgegenzunehmen. Die Konsequenz daraus aber lautet: Der als kompetent unterstellte Nutzer eines Telefons hat im Gebrauch des Apparates (ob er nun anruft oder abnimmt) die medienspezifischen Bedingungen des *Gelingens* der Kommunikation ebenso akzeptiert wie die unterschiedlichen strukturellen Möglichkeiten des *Misslingens*. In diesem Sinne ist die wie auch immer asymmetrisch konstruierte Kommunikationssituation im virtuellen Raum des Telefonats mitsamt der technisch implementierten Möglichkeiten des Scheiterns und der Täuschung sehr wohl geprägt durch die Struktur einer wechselseitigen Anerkennung der Kommunizierenden *als* (Tele-)Kommunizierende. „Tatsächlich“, so Vilém Flusser dazu, „geht diese gegenseitige Anerkennung dem Dialog im eigentlichen Sinne voraus. Sie wird durch

die Struktur des Telefonierens als Anspruch erzwungen, und ohne sie ist der Dialog nicht möglich“.¹⁹

Bei Flusser wird die Aufdeckung dieses Anerkennungsverhältnisses zu einem entscheidenden Moment einer „Beschreibung des Telefons“, die es über das Telefon hinaus „erlaubt, sich künftige dialogische Medien auszudenken, die ein utopisches politisches Leben gestatten“.²⁰ Dem späten Benjamin hätte dieses utopische Bild vielleicht gefallen, weil er es als einen Umschlag von der selbst empfundenen auratischen Macht des Apparates zu seinem Gebrauch als Medium des demokratischen Fortschritts hätte deuten können. Und tatsächlich trifft sich Flussers Vision vom „Telefonnetz als Modell künftig sich immer weiter verzweigender Netze“, die als technische Grundlage „einer telematischen Gesellschaft der Anerkennung des anderen und der Selbsterkenntnis im anderen“ dienen könnten²¹, mit idealistischen Erwartungen, die sich besonders in der Anfangszeit an die Erfindung und Verbreitung des Internet knüpften – und die sich zugleich bereits heute im Wesentlichen als Euphemismen herausgestellt haben.²² Dass die Verbreitung des Telefons die Entstehung einer (im Flusserschen Sinne) utopischeren Gesellschaft nicht per se wahrscheinlicher macht, aber liegt u.a. daran, dass die wechselseitige Anerkennung seiner Nutzer, die es de facto voraussetzt, ja *nicht* die der anderen als *gleichwertige* (Gesprächs-)Partner bedeutet – sondern als (auf für die Beteiligten je andere Weise) *den Bedingungen der medialen Kommunikation unterworfenen* Partner. Das Anerkennungsverhältnis schließt konsequenterweise die Anerkennung der unauflösbaren Asymmetrie zwischen dem einen und dem anderen ebenso ein wie die Anerkennung der unaufdeckbaren Verborgenheit des anderen. Was dann auch bedeutet, dass gerade die wechselseitige Anerkennung der Beteiligten eines Telefonats als Bedingung des möglichen Gelingens ihrer Kommunikation zugleich die Anerkennung der Bedingungen der Möglichkeit ihres Scheiterns ist. Nichts anderes aber ist es, was Derrida zufolge jede Kommunikation auszeichnet – weswegen sich dann zumindest aus der Perspektive der Dekonstruktion die Kommunikation in der virtuellen Welt der Telefone gewissermaßen zu einem Paradigma von Kommunikation überhaupt erklären ließe. Mit dem entscheidenden

19 Vilém Flusser, a.a.O., S. 189.

20 Ebd., S. 191.

21 Ebd. Flusser selber freilich stellt diese Vision nur als eine, zugleich wenig wahrscheinliche Diagnose dar – der er alternativ das Bild einer „zentral gesteuerte[n] und programmierte[n] Massengesellschaft“ (ebd.) gegenüberstellt.

22 Siehe hierzu: Alexander Roesler, „Bequeme Einmischung. Internet und Öffentlichkeit“, in: Münker/Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, a.a.O., S. 171–192.

Zusatz freilich, dass es „die“ Kommunikation nicht gibt – sondern nur unterschiedlich realisierte, d.h., über verschiedene Medien je anders verwirklichte Formen von Kommunikation, die auf ihre spezifische Weise unseren Einsatz fordern und ihre je eigenen Risiken des Misslingens bergen. Die Gegenüberstellung von Kommunikation unter der Bedingung der Telepräsenz – ob am Telefon oder im Internet – auf der einen Seite, und Kommunikation im Zustand der Präsenz der Beteiligten auf der anderen Seite als eine Differenz zwischen einer ‚eigentlichen‘ und einer ‚uneigentlicheren‘ Kommunikation zu deuten aber ist deswegen am Ende ebenso irreführend, wie die Differenz der virtuellen Realitäten zur Wirklichkeit jenseits der telematischen Räume als Differenz zwischen einer *wirklich* realen und einer irgendwie *weniger* realen Welt zu verstehen – und sei es nur deswegen, weil es eine nicht-mediatisierte Kommunikation ebenso wenig gibt wie eine nicht-reale Realität.

Kurz: „Telefonieren ist ‚real‘, das dabei stattfindende (Sprech-)Handeln ebenso.“²³ Wir sind, auch wenn wir im Zustand der Telepräsenz virtuell agieren, reale Personen, die miteinander den medialen Bedingungen gemäß natürlich *anders* als in Face-to-face-Kommunikationen, aber deswegen noch lange nicht weniger authentisch interagieren. Die Welten des Virtuellen können, wie das Beispiel des Telefons gezeigt hat, medienspezifische „Strategien der Täuschung“ (Virilio) implizieren – ohne, dass deswegen die Medien des Virtuellen als solche unter den Verdacht der Täuschung zu stellen wären. Zu verstehen sind diese Welten vielmehr als Techniken der Erschließung ästhetischer Welten mit je eigenen Möglichkeiten des Selbst- und Weltverhältnisses, innerhalb derer wir uns den spezifischen Möglichkeiten des jeweiligen Mediums entsprechend regelgeleitet bewegen. Nichts anderes schließlich ist es, was kompetente Nutzer des Telefons von jenen unterscheidet, die wie der junge Benjamin der noch neuen Technologie ungeübt gegenüberstanden: die Fähigkeit, sich die Möglichkeiten des Mediums anzueignen und seine impliziten Regeln zu beherrschen – statt sich von ihnen beherrschen zu lassen.

23 So noch einmal Jürgen Bräunlein, „Telefonieren als Kunst“, a.a.O., S. 136.

Virtual Reality

Eine medienphilosophische Erörterung

I.

Der Begriff „Virtual Reality“ (VR), geprägt 1989 von Jaron Lanier¹, ist der allgemeine Titel für die unterschiedlichsten Formen digital generierter künstlicher Welten. Das Spektrum reicht hier von den textbasierten Kommunikationsgemeinschaften der MUDs und MOOs des Internet über die multimedialen Simulationsenvironments aus den High-End-Computern ziviler und militärischer Forschung bis hin zu den Immersionsszenarien virtueller Welten, mit denen der literarische und filmische Science-Fiction uns konfrontiert. Nicht zu unrecht wird, wer den Begriff „Virtual Reality“ hört, zumeist als erstes an ihre avancierteste Vision aus dem Bereich der Fiktion denken: an jene künstlichen Welten, in die wir mittels technischer Apparaturen sowohl geistig als auch sinnlich vollständig eintauchen können, für die der Schriftsteller William Gibson bereits 1982 in seiner Erzählung *Burning Chrome* den Neologismus „Cyberspace“ gebildet hat – und für deren cineastische Inszenierung die filmmachenden Brüder Andy und Larry Wachowski in ihrer Matrix-Trilogie das aktuellste und m.E. momentan (auch philosophisch, ich komme darauf zurück) interessanteste Beispiel abgeliefert haben.

In seiner ganzen Bandbreite stellt das Phänomen der Virtual Reality die derzeit letzte Stufe einer Kulturgeschichte künstlicher Weltentwürfe dar, die von den steinzeitlichen Höhlenmalereien von Altamira oder Lascaux bis zum klassischen Immersionsmedium der Moderne, dem Kino, nahezu alle Bereiche kulturellen Schaffens umfasst: Der Umgang mit dem Phänomen medial erzeugter und erleb-

1 Auf der SIGGRAGH-Konferenz im Jahr 1989 bringt Jaron Lanier den Begriff „Virtual Reality“ im Zuge seiner Präsentation eines Datenhandschuhs, des DataGloves, in Umlauf. Im selben Jahr stellt Lanier auch das von ihm entwickelte System „Reality built for two“ vor, in dem zwei User erstmalig in einer computergenerierten künstlichen Umgebung gleichzeitig miteinander interagieren konnten.

ter Erfahrungsräume – und d.h. auch, der Umgang mit Situationen, in denen wir unsere leibliche Anwesenheit medial überschreiten – ist mithin eine sehr alte Kulturtechnik. Die künstlichen Weltentwürfe von Literatur, Architektur, Malerei, Film etc. freilich unterscheiden sich von den digitalen Welten der Virtual Reality grundsätzlich dadurch, dass wir in den Datenraum nicht nur eintauchen, sondern mit seinen Daten ebenso interagieren können wie mit anderen Benutzern desgleichen Raumes. Erst diese Möglichkeit der Interaktion verweist gemeinsam mit dem multimedialen Simulationspotential der Computer auf die Vision einer voll entwickelten virtuellen Realität, die sich idealiter – zumindest in der subjektiven Wahrnehmung ihrer Benutzer – von der Realität diesseits der digitalen Rechenmaschinen nicht mehr unterscheiden lässt.

Auch wenn die Entwicklung der Virtual Reality in ihren unterschiedlichsten Facetten konstitutiv auf die digitale Technik der Computer angewiesen ist, setzt ihre Geschichte bereits vor dem Beginn der Digitalisierung mit der Konstruktion des ersten Flugsimulators durch den amerikanischen Orgel- und Klavierbauer Link im Jahre 1929 ein. Die Weiterentwicklung der Flugsimulation mittels analoger Rechner, die – unter dem Projektnamen „Whirlwind“ – das Massachusetts Institute for Technology (MIT) im Auftrag der US Air Force ab 1944 betrieben hat, stellt den nächsten Schritt auf dem Weg zum digitalen Simulationssystem dar. Und als Wegbereiter der Virtual Reality zählt der Flugsimulator immer noch zu ihren populärsten Anwendungen – auch wenn diese heutzutage längst in den unterschiedlichsten Forschungs- und Berufszweigen Verwendung finden: Architekten entwerfen ihre Häuser ebenso im virtuellen Raum wie Autodesigner die neue Karosserie oder der Radsportler den Streckenverlauf der nächsten Etappe, und Ärzte üben Operationen nicht nur im digitalen Environment, sondern führen sie auch am Bildschirm aus. Weder die moderne Physik noch die Raumfahrt, weder die Klimaforschung noch die Stadtplanung kommt ohne die Unterstützung durch virtuelle Computerszenarien noch aus (von der Community der Computerspieler ganz zu schweigen); Philosophen allerdings meistens schon.

II.

Parallel zur Kulturgeschichte künstlicher Weltentwürfe verläuft die Geschichte ihrer philosophischen Modellierungen und Erörterungen – Platons Höhlengleichnis, Descartes Vision der geträumten Wirklichkeit oder Putnams Szenario der Gehirne im Tank sind nur einige der prominenteren Beispiele. In Fortschreibung dieser Tradition schlägt die philosophische Reflexion des Phänomens der Virtual

Reality ein weiteres Kapitel auf: Auch wenn die philosophische Arbeit der Technik der digitalen Welterzeugung nicht bedarf, stellt die Erörterung begrifflicher Probleme, die sich durch die Entwicklung und Nutzung der Virtual Reality ergeben, eine irreversible Herausforderung dar – eine Herausforderung, die zugleich auf geradezu paradigmatische Weise das Aufgabenfeld der in Entstehung befindlichen Medienphilosophie beschreibt². Gleichwohl bleibt eine systematische Theorie der Virtual Reality derzeit ein Desiderat; die Forschung ist hier über vereinzelte Ansätze nicht hinaus. Meine Skizze medienphilosophischer Aspekte der Virtual Reality setzt entsprechend zunächst mit der Rekonstruktion zentraler philosophischer Implikationen in den allgemeinen Debatten um die kulturelle Bedeutung der digitalen Welten ein – bevor ich in der kritischen Diskussion dieser Debatten exemplarisch einige der fachphilosophischen Deutungsansätze des Phänomens zitieren werde.

Zwei Positionen dominieren als konträre Antipoden die Diskussion über die Bedeutung der entstehenden virtuellen Welten: die Position des Propheten und die Position des Skeptikers. Der Prophet feiert die Vision der virtuellen Realität des Cyberspace emphatisch als Entstehung einer Sphäre des reinen Geistes. Er glaubt, dass in der digitalen Wirklichkeit „die Kräfte des Geistes die Oberhand über die rohe Macht der Dinge (gewinnen)“³ und wir „die blutige Schweinerei der Materie“⁴ hinter uns lassen könnten; er träumt davon, „unseren Geist in Computer zu ‚überspielen‘ und damit das Fleisch zu transzendieren, so dass wir in der digitalen Sphäre ewig leben“⁵; kurz: der Prophet beschwört in geradezu religiöser Verzückung die Erschaffung eines digitalen Himmels. „Hinter unseren Datenhandschuhen werden wir zu Geschöpfen aus bewegtem farbigem Licht, das in goldenen Teilchen pulsiert [...] Wir werden alle Engel werden, in Ewigkeit! [...] Der Cyberspace wird uns wie das Paradies vor kommen.“⁶ Demgegenüber zeichnet der Skeptiker das apokalypti-

-
- 2 Vgl. hierzu oben das Eingangskapitel „After the Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie“, S. 31ff.
 - 3 Esther Dyson, George Gilder, Alvin Toffler u.a., „Cyberspace und der amerikanische Traum. Auf dem Weg zur elektronischen Nachbarschaft: Eine Magna Charta für das Zeitalter des Wissens“, in: *FAZ*, 26.08.1995, S. 30.
 - 4 So Marvin Minsky, zitiert nach Margaret Wertheim, *Die Himmelstür zum Cyberspace. Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet*, Zürich: Ammann 2000, S. 6.
 - 5 Margaret Wertheim über die Vision, die Hans Moravec in seinem Buch *Mind Children* entwirft, Margaret Wertheim, *Die Himmelstür zum Cyberspace*, a.a.O, S. 9.
 - 6 Nicole Stenger vom Human Interface Technology Laboratory der University of Washington zitiert nach Margaret Wertheim, a.a.O., S. 9.

sche Horrorszzenario einer Welt, die zunächst teilweise, aber schließlich ganz im digitalen Schein verschwindet: er glaubt, die virtuelle Realität sei ein Medium der Derealisation und Entkörperlichung; er unterstellt, dass wir im Zuge der fortschreitenden Ausbreitung der elektronischen Medien „immer weiter des Gebrauchs unserer natürlichen Sinnesorgane und unseres Empfindungsvermögens beraubt“⁷ werden, und dass die Virtualisierung „nur auf die Prostitution, auf die Auslöschung des Wirklichen durch sein Double“⁸ zielt. Während der technophile Prophet die digital erzeugte Wirklichkeit als eine Überbietung der natürlichen Wirklichkeit charakterisiert, erscheint sie dem kulturpessimistischen Skeptiker im Sinne einer „bloß“ virtuellen Realität als eine Wirklichkeit zweiter Ordnung.

Diese Positionen könnten konträrer kaum sein. Und doch sind ihre Beschreibungen der Virtual Reality einander ähnlicher, als es auf den ersten Blick scheint. Einig nämlich sind sich Prophet und Skeptiker darin, dass die virtuelle Realität eine kategorisch neue Form einer immateriellen Wirklichkeit darstellt, die unsere natürliche Umwelt mitsamt unserer eigenen körperlichen Verfasstheit als Menschen transformieren wird⁹. Der Cyberspace erscheint in diesem vom Propheten und Skeptiker gemeinsam gezeichneten Bild gewissermaßen als die mediale Realisierung einer ebenso kollektiven wie globalen *res cogitans*, der wir uns schlechterdings nicht entziehen können. Und das kann man eben begrüßen oder beklagen.¹⁰

Für den Propheten wie für den Skeptiker stellt die digital produzierte Wirklichkeit im Medium der Virtual Reality eine Wirklichkeit jenseits der Materialität da. Nun ist es zwar zweifellos richtig, dass

7 Paul Virilio, *La bombe informatique*, Paris: Galilée 1998; dt.: *Information und Apokalypse. Die Strategie der Täuschung*, München: Hanser 2000, S. 41.

8 Jean Baudrillard, „Illusion, Desillusion, Ästhetik“, in: Stefan Iglhaut, Florian Rötzer, Elisabeth Schweeger (Hrsg.), *Illusion und Simulation. Begegnung mit der Realität*, Ostfildern: Cantz 1995, S. 90–101, hier: S. 92.

9 Vgl. dazu auch Wolfgang Welsch, „Virtual to Begin With“, in: Mike Sandbothe, Winfried Marotzki (Hrsg.), *Subjektivität und Öffentlichkeit. Kulturwissenschaftliche Grundlagenprobleme virtueller Welten*, Köln: Halem 2000, S. 25–60, hier: S. 26.

10 Nebenbei gesagt: gänzlich neu ist diese Vorstellung nicht. Die Vision einer rein geistigen, globalen Sphäre hat der französische Philosoph Teilhard de Chardin bereits 1940, d.h. lange vor der Generierung der ersten digitalen Räume, unter dem Titel der „Noosphäre“ als einer „denkenden Schicht“, die wir mit Mitteln der Technik um die Biosphäre der Erde spannen, formuliert. (Ein Hinweis, den ich der Lektüre des Buches *Docuverse* von Hartmut Winkler verdanke: Hartmut Winkler, *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, München: Boer 1997, S. 64–72.

es sich bei virtuellen Welten um Räume handelt, die einerseits ausschließlich aus Daten zu bestehen scheinen (und Daten sind flüchtig) – und in denen wir andererseits *einzig* in der Form sinnlicher und mentaler Prozesse einer symbolischen Interaktion mit diesen Daten (tele-)präsent sind (und nach harter Materie sieht das nicht aus). Prophet wie auch Skeptiker folgern nun, dass der digitale Raum eine nicht-materielle Umgebung darstellt, in der wir nur gleichermaßen immateriell agieren. Dieser doppelte Schluss ist jedoch auch doppelt falsch. Ich habe ihn den immaterialistischen Fehlschluss genannt (– und ich glaube, er ist für einen nicht unerheblichen Teil der Verwirrungen bezüglich des Phänomens der virtuellen Realität verantwortlich). Der Fehler beruht einerseits auf einem Missverständnis der Prozesse, welche virtuelle Realitäten generieren – und andererseits auf einem Missverständnis der Aktionen, die wir in virtuellen Realitäten ausführen. Falsch ist im ersten Fall bereits die Vorstellung, dass die digitale Wirklichkeit, mit deren Daten wir interagieren, auch ausschließlich aus Daten bestünde. Richtig ist vielmehr, dass Daten immer erst maschinell erzeugt – und dann permanent prozessiert werden müssen. Immaterialisierungstendenzen kann aber nur der den digitalen Netzen unterstellen, der – darauf hat Friedrich Kittler immer wieder hingewiesen¹¹ – die Tatsache ignoriert, dass hier Rechenmaschinen, und das heißt schließlich: hochgradig materielle Dinge am Werk sind. Mit anderen Worten: Die prophetische Beschwörung der virtuellen Welt des Cyberspace als „neu-platonischer Emanation“ wie auch die skeptische Befürchtung des Verschwindens der Wirklichkeit im digitalen Schein speisen sich auch aus ihrer impliziten Ignoranz der Hardware gegenüber¹². Das zweite Missverständnis, das den immaterialistischen Fehlschluss initiiert, betrifft uns und die Art und Weise, wie wir in digitalen Räumen (inter-)agieren. Der Fehler besteht hier darin, aus der Tatsache, dass wir innerhalb virtueller Realitäten ausschließlich mit Daten interagieren, zu folgern, dass wir hier rein geistig (und also: nicht körperlich) agierten: als äthergleiche Lichtgestalten, die der Prophet herbeisehnt oder als körperlose Unwesen, als Zombies, vor denen es dem Skeptiker graut. Richtig hingegen ist hier daran zu

11 Vgl. Friedrich A. Kittler, „Hardware, das unbekannte Wesen“, in: Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 119–132, hier: S. 124.

12 Allgemeiner, aber in die gleiche Richtung, argumentiert auch Bernhard Waldenfels: „Der Raum, in dem der Cyberspace installiert wird, ist so wenig ein Cyberspace, wie das Bett, in dem der Träumende ruht, ein geträumtes Bett ist. Man kann den Rahmen, in dem sich Virtuelles abspielt, verdecken, man kann ihn nicht aufheben.“ Bernhard Waldenfels, „Experimente mit der Wirklichkeit“, in: Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, a.a.O., S. 213–243, hier: S. 239.

erinnern – das haben wir nicht zuletzt von Derrida gelernt –, dass auch symbolische Interaktionen ihre materielle Basis haben: und das bedeutet, dass es mitnichten der Fall ist, dass es sich bei unseren Aktionen im virtuellen Raum um immaterielle Phänomene handelt.

Wie dem ersten Missverständnis letztlich ein reduktionistisches Bild der Prozesse, welche virtuelle Realitäten erst genieren, zugrunde liegt, beruht das zweite Missverständnis auf einem hochgradig irreführenden Bild vom Körper: einem Bild, in dem verdeckt bleibt, dass auch das mediale Handeln und virtuelle Kommunizieren nicht ohne Körper auskommt. Selbst unter den Bedingungen einer konsequent zu Ende gedachten technischen Utopie wären es immer noch mit den Hirnströmen Teile des Körpers, welche die Maschinen steuerten und Kommunikation herstellten. Dahinter aber hörten wir schlicht auf, von Menschen zu reden.

Neben der Ignoranz gegenüber der Bedeutung der Hardware für die Generierung digitaler Wirklichkeit ist es mithin die Ignoranz gegenüber der Beteiligung des Körpers an jeder Form von (menschlicher) Aktivität innerhalb virtueller Räume, die zusammen den starken Positionen des Propheten und des Skeptikers zugrunde liegen. In abgeschwächter Form allerdings finden sich die falschen Vorstellungen über virtuelle Realitäten, die jene Ignoranzen produzieren, in einer Reihe gegenwärtiger medientheoretischer und medienphilosophischer Ansätze. Deswegen ist es sinnvoll, sich die Missverständnisse, mit denen wir es hier zu tun haben, zumindest noch ein wenig genauer anzusehen.

So transportiert die prophetische Vision einer möglichen „Aufhebung“ (im hegelschen Sinne) des menschlichen Lebens im digitalen Netz mehr oder weniger implizit ein durchaus verbreitetes Zerrbild über die biologische Verfasstheit des Menschen. Ich meine den im Zuge der Popularisierung der Erkenntnisse der biologischen Forschung seit Watson und Crick entstandenen Glauben, der Mensch sei ein Resultat seiner genetischen Codierung. Wenn aber der Mensch angemessen als Resultat der Codierung seiner DNA beschrieben werden kann – warum sollte er dann, so der Kurzschluss, nicht auch mittels eines digitalen Codes rekonstruierbar sein? Es ist, m.a.W., die mögliche Übersetzung des genetischen Codes in einen binären Code, die der quasi-religiöse Prophet dann wiederum als Sieg des Geistes über die Materie feiert. Der Prophet sitzt mithin dem allzu schlichten Glauben an einen genetischen Determinismus auf, der ihn am Ende zu jenem Rückfall in einen cartesianischen Dualismus verführt, auf dem die skeptische Position bereits beruht. Denn das Schreckensbild eines drohenden Verschwindens des Körpers im digitalen Schein kann nur der zeichnen, der einerseits, mit

den Worten von Richard Shusterman, die „äußere Form des Körpers“ geradezu zu einem „Fetisch“ verklärt¹³– und der andererseits in der Unterschlagung der leiblichen Fundiertheit geistiger Prozesse an der kategorischen Differenz von *res cogitans* und *res extensa* zumindest implizit festhält. In Abwandlung einer These von Lev Manovich lässt sich deshalb festhalten, dass das cartesianische Koordinatensystem immer noch fest zumindest in einen Teil der gegenwärtigen theoretischen Reflexion über digitale Wirklichkeiten eingebaut ist¹⁴. Prophet und Skeptiker tauchen hier – um dies noch einmal zu wiederholen – nur als Beispiele auf für die konträren Extrepositionen, die sich im Kern berühren. Beide zeichnen, so möchte ich hier zusammenfassen, ein irreführendes Bild der virtuellen Realität, weil der immaterialistische Fehlschluss ihnen nichts anderes übrig lässt, als die Realität der Virtual Reality misszuverstehen.

III.

Was aber ist die Realität einer Virtual Reality? Nun, zunächst können wir hier die allgemeine Definition, die ich eingangs gegeben habe, vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen konkretisieren: Wir haben es im Fall einer Virtual Reality mit einem digitalen Raum zu tun, der aus einer maschinell erzeugten und permanent prozessierten Datenmenge besteht, mit der wir – einzeln oder gemeinsam – interaktiv kommunizieren können. Selbst wenn wir nun konzedieren, dass dieser Raum ebenso materiell ist wie unsere Interaktionen mit seinen Daten (und die erhoffte oder befürchtete radikale Auf- bzw. Ablösung unserer natürlichen Umwelt im digitalen Schein wohl ausbleiben wird), bleibt der gewissermaßen gemäßigte, aber dennoch grundsätzliche Zweifel daran, wie real die virtuelle Realität in Wirklichkeit ist – d.h. die Frage, ob wir es bei der digital erzeugten Form der Wirklichkeit nicht als einer medial generierten zugleich, Materialität hin und her, mit einer bloß virtuellen Realität zu tun haben?

13 Richard Shusterman, „Soma und Medien“, in: Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Medien-Welten. Wirklichkeiten*, München: Fink 1997, S. 113–126, hier: S. 126.

14 Vgl. Lev Manovich, „Ästhetik virtueller Welten“, in: *Telepolis, Das Magazin der Netzkultur*, 20.04.1996 (www.heise.de/tp/deutsch/special/sam/6002/1.html, letzte bekannte Aktualisierung am 27.02.2002), S. 7, wo es allerdings irreführenderweise heißt: „Das cartesianische Koordinatensystem ist *tatsächlich* fest in die Software für Computergrafiken [...] eingebaut“ (Herv. SM).

Mit dieser Frage betreten wir die Arena der philosophischen Diskussionen um den ontologischen Status virtueller Welten. Angelegt sind diese Diskussionen bereits im Begriff „Virtual Reality“ – zumindest, wenn wir den Terminus „virtuell“ als Äquivalent zu „potentiell“ verstehen: dann nämlich meint „virtuelle Realität“ so etwas wie „mögliche Wirklichkeit“ – und eine mögliche Wirklichkeit wäre ja tatsächlich etwas anderes als eine wirkliche Wirklichkeit; ein bisschen weniger wirklich eben, etwa im Sinne einer bloßen Simulation von Realität. Nun könnte man dieses begriffliche Problem als terminologische Spitzfindigkeit abtun, wenn sich nicht tatsächlich im Umgang mit den sogenannten „neuen“ Medien immer wieder eine gewisse, so Martin Seel, „ontologische Unschärfe“¹⁵ einstellen würde: „Es ist“, so Seel zurecht, „nicht immer und niemals völlig klar, was für Seiendes es ist, das aus Lautsprecher und Bildschirm entgegenkommt“¹⁶. Im digitalen Raum der Virtual Reality nun als der avanciertesten technischen Umgebung, die wir den neuen Medien verdanken, sind unsere Möglichkeiten, diese ontologische Unschärfe auszuschalten, zweifellos auch am weitesten eingeschränkt. Und doch bedeutet dies mitnichten, dass wir uns im Bereich des Virtuellen zugleich in einem fiktiven Reich der bloßen Simulation befänden. Vielmehr gibt es, darauf hat Elena Esposito aufmerksam gemacht¹⁷, gute Gründe dafür, die Begriffe der „Virtualität“ und der „Simulation“ strikt auseinander zu halten: Mit „Simulation“ nämlich bezeichnen wir einen Vorgang, in dem etwas für etwas anderes steht – als ob es das andere wäre. „Virtualität“ jedoch bezeichnet eine Situation, in der etwas für nichts anderes als für es selbst steht. Simulierte Welten leben von ihrer Referenz zu dem Objekt, der Umgebung, die sie so gut wie möglich nachzubilden versuchen; virtuelle Welten hingegen haben keine Referenz jenseits der konkreten Situation. Wohl können wir die Technik zur Generierung virtueller Welten wie eine Simulationstechnik nutzen, ohne dass wir deswegen die virtuelle Realität insgesamt als bloß simulierte Wirklichkeit (miss-)verstehen müssen – womit uns der Eigensinn des Virtuellen zwangsläufig entgehen würde. Heutige Flugzeugsimulatoren beispielsweise sind digital generierte und hoch komplexe virtuelle Realitäten, die uns – wie andere nicht-digitale Simulationstechniken auch – in die Lage versetzen so zu tun, als ob wir etwas täten, was wir tatsächlich nicht tun; ein Flugzeug fliegen nämlich. Online-

15 Martin Seel, „Medien der Realität und Realität der Medien“, in: Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, a.a.O., S. 244–268, hier: S. 260.

16 Ebd.

17 Elena Esposito, „Fiktion und Virtualität“, in: Sybille Krämer (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, a.a.O., S. 269–296, hier: 270.

Spiele hingegen sind virtuelle Umgebungen, die nichts anderes sind, als Online-Spielwelten – und in denen wir auch nichts anderes tun, als online zu spielen. Das aber hat mit Simulation nichts zu tun.

IV.

Dennoch bleibt der radikale skeptische Vorbehalt bestehen, dass mit zunehmender technischer Perfektion der digitalen Wirklichkeiten auch die Möglichkeit einer tatsächlich perfekten Täuschung wächst – d.h., die Möglichkeit zur Konstruktion dessen, was ich eingangs als die Vision einer voll entwickelten Virtual Reality bezeichnet habe. Tatsächlich sind wir heute sehr weit davon entfernt, eine derart perfekte digitale Umgebung erzeugen zu können – und es ist nicht absehbar, wann (wenn überhaupt) wir je dazu in der Lage sein könnten. Gleichwohl haben bereits die fiktionalen Entwürfe solcher Welten im literarischen und filmischen Science Fiction die philosophische Reflexion in Gang gesetzt. Und wenngleich meine Darstellung medienphilosophischer Implikationen der Virtual Reality sich programmatisch an den Phänomenen orientiert, mit denen wir es tatsächlich zu tun haben (oder zumindest: in einer realistischen Einschätzung zu tun haben könnten), soll hier ein kurzer Exkurs zu den spekulativeren Aspekten nicht fehlen.

Zur Entscheidung der Frage, wann wir es mit einer voll entwickelten Virtual Reality zu tun haben, schlage ich ein simples Experiment vor: Stellen wir uns vor, wir würden erst in einen Zustand der Bewusstlosigkeit versetzt und dann nach einer Weile wieder geweckt. Wenn wir nun nicht entscheiden können, ob es sich bei der Welt, in der wir erwachen, um unsere natürliche Umwelt oder um eine technisch generierte Umgebung handelt, dann – und nur dann – haben wir es mit einer voll entwickelten Virtual Reality zu tun. Auf die Frage, woran man eine solche Virtual Reality erkennt, lautet die paradoxe Antwort deswegen: daran, dass man sie nicht erkennt.

Der Film *Matrix* nun entwirft ein entsprechendes Szenario. Er erzählt die Geschichte einer postapokalyptischen Zukunft, der ein verheerender Krieg zwischen Menschen und intelligenten Maschinen vorausging, aus dem die Maschinen als Sieger hervorgegangen sind. Die Menschheit hat überlebt – aber nur, um den Maschinen als Energiequelle zu dienen: in gigantischen Waben fristen die Menschen, einzeln eingelegt in Nährflüssigkeit, im permanenten künstlichen Koma ihr gesamtes Dasein. Um jeden möglichen Widerstand a priori zu brechen, induzieren die Maschinen den Menschen dabei die Vision einer ungemein komplexen computer-generierten Realität (d.i.: die Matrix) direkt in das Hirn, die ihnen das Bewusstsein ver-

mittelt, ein normales Leben am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts zu führen.

Die Plausibilität dieses Plots sei hier dahingestellt; seine Nähe zu dem vor allem von Putnam diskutierten Szenario der Gehirne im Tank ist offensichtlich – und so ist es zwar bemerkenswert, aber kein Zufall, dass gerade *Matrix* seit seinem Start auch als philosophisches Beispiel immer wieder zitiert wurde. Sowohl film- als auch philosophiehistorisch einzigartig freilich dürfte die Tatsache sein, dass auf der offiziellen Website des Films unter dem Titel *Philosophy & The Matrix* eine vom amerikanischen Philosophen Christopher Grau betreute Anthologie Essays zu den philosophischen Implikationen bereitstellt, zu der u.a. David Chalmers, Colin McGinn und Hubert Dreyfus gemeinsam mit seinem Sohn Stephen Originalbeiträge verfasst haben¹⁸.

Als Beispiel für eine voll entwickelte Virtual Reality konfrontiert uns das *Matrix*-Szenario mit der Frage, was wäre, wenn unsere Welt nicht so ist, wie wir glauben, dass sie ist. Diese Frage hat – als skeptische Hypothese – philosophische Vorläufer: Descartes Hypothese, ein „böser Geist, der zugleich allmächtig und verschlagen ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen“¹⁹, ist hier nur ein prominentes Beispiel²⁰. Man ersetze den Geist durch die Maschinen, und die Analogie ist perfekt. Stephen und Hubert Dreyfus schließen denn auch unmittelbar an Descartes an mit ihrer These, das Phänomen einer voll entwickelten Virtual Reality konfrontiere uns zunächst lediglich mit der von Descartes über Leibniz und Kant zu Husserl immer neu und anders reformulierten Einsicht, dass wir eben keinen unmittelbaren, sondern einen immer nur indirekten Zugang zur Welt haben – wobei *Matrix* überzeugender als seine philosophischen Vorgänger die richtige Einsicht transportiere, dass die Welt für uns auch immer nur in unserem Hirn existiert. Problematisch, so Stephen und Hubert Dreyfus im Anschluss an Heidegger, sei weniger das Phänomen der Täuschung – sondern die Grenzen, welche die computergenerierte Wirklichkeit den Menschen bezüglich ihrer Möglichkeiten, ihre eigene Natur neu zu definieren und neue Welten damit zu erschließen, setze: „Keine Künstliche Intelligenz könnte eine radikal offene Welt programmie-

18 Vgl. Chris Grau (Hrsg.), *Philosophy & The Matrix*, Online-Anthologie, zu finden unter: www.whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/new_phil_main.html (letzte bekannte Aktualisierung am 20.03.2003).

19 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner 1960, S. 19.

20 Vgl. den Essay von David Chalmers für weitere Beispiele: David Chalmers, „The Matrix as Metaphysics“, in: Chris Grau (Hrsg.), *Philosophy & The Matrix*, a.a.O.

ren, selbst wenn sie es wollte. Programmierte Kreativität ist in Wirklichkeit ein Oxymoron²¹.

Radikaler noch als Dreyfus ist z.B. die Position von David Chalmers. Er spinnt den Filmplot zunächst dahingehend weiter, dass wir (als Zuschauer des Films) keineswegs ausschließen können, selber (wie die Protagonisten im Film) in einer (wie auch immer möglicherweise anders als im Film gearteten) von Computern generierten „Matrix“ zu leben: „Wir können uns nicht *sicher* sein, nicht in einer Matrix zu sein“²² Diese Hypothese nun, so Chalmers, erinnert zwar an die Hypothese Descartes', sie ist jedoch tatsächlich keine skeptische, sondern eine metaphysische Hypothese: Weder wir noch die Protagonisten des Films haben – gesetzt den Fall, das Szenario stimmt – entscheidend falsche Überzeugungen bezüglich unserer Welt. Wenn die Virtual Reality tatsächlich perfekt ist, dann ist ja, was uns in ihr begegnet (was wir erfahren, spüren, sehen, etc.) alles, was es für uns gibt; und das heißt auch: unsere Welt *ist* dann genauso, wie wir glauben, dass sie ist. Was die *Matrix*-Hypothese uns darüber hinaus erzählt aber ist dann nichts anderes als eine Geschichte über Mechanismen, die der Welt, in der wir leben, immer schon zugrunde liegen – und die wir als solche nicht erfahren können. Das aber, so Chalmers, ist klassische Metaphysik.

Perfekt freilich ist die Technik nicht einmal im Film; schließlich setzt *Matrix* damit ein, dass der Hacker Neo, der vor seinem Computer eingeschlafen ist, geweckt wird durch die mysteriöserweise auf seinem Bildschirm auftauchende Nachricht: „Wach auf, Neo.“ Die Erweckungsgeschichte Neos zum „Auserwählten“ und Retter der verklavten Menschheit wiederum, die der Plot des Films daraufhin entfaltet, ist stärker religiös als philosophisch konnotiert²³.

V.

Kehren wir zurück in die nicht-fiktionale Gegenwart, so reduziert sich der skeptische Täuschungsvorbehalt virtueller Welten gegenüber auf eine grundsätzliche Erfahrung, mit der Menschen in der Auseinandersetzung mit Medien und mit anderen Menschen schon immer umgehen lernen mussten – und zumeist auch umgehen

21 Hubert Dreyfus, Stephen Dreyfus, „The Brave New World of *The Matrix*“, in: Chris Grau (Hrsg.), *Philosophy & The Matrix*, a.a.O.

22 David Chalmers, „The Matrix as Metaphysics“, a.a.O.

23 Vgl. Frances Flannery-Dailey, Rachel Wagner, „Wake Up! Gnosticism & Buddhism in *The Matrix*“, in: Chris Grau (Hrsg.), *Philosophy & The Matrix*, a.a.O.

können²⁴. Und dass dies nicht immer gelingt, und wir immer schon und immer wieder auf Täuschungen hereinfliegen, ist zwar bedauerlich, aber in den meisten Fällen keineswegs dramatisch. Mit einem „ontologischen Paradigmenwechsel“, wie ihn der amerikanische Philosoph Michael Heim in seinem nicht zufällig *The Metaphysics of Virtual Reality* titulierten Buch diagnostiziert, haben wir es deswegen im Umgang mit dem Phänomen der Virtual Reality – zumindest diesseits der phantastischen Szenarien der Science-Fiction – mit Sicherheit nicht zu tun²⁵. Wohl aber mit einem Problem der Verwendung des Begriffs „Wirklichkeit“: denn der letztlich entscheidende Punkt der Diskussionen um den ontologischen Status von virtuellen Realitäten scheint mir die Tatsache zu sein, dass der kritischen Auszeichnung der digitalen Wirklichkeit als *bloß* virtueller Realität die Opposition von medial konstruierter Realität vs. unvermittelter Wirklichkeit vorausgeht. Diese Opposition aber ist, kurz gesagt, schlicht unsinnig. Und sie ist unsinnig, weil ihr ein falsches Bild der Realität zugrunde liegt. Richtig scheint mir vielmehr, dass uns Wirklichkeit immer nur vermittelt, tatsächlich immer nur *als* mediale Konstruktion zugänglich ist²⁶ – und sei es nur, weil wir uns als sinnlich erfahrende und sprechend verstehende Wesen die Welt nie anders als durch die Medien der Sinne und der Sprache erschließen können. Wenn uns aber die Wirklichkeit immer nur vermittelt zugänglich ist, dann ist die Rede von einer unvermittelten Wirklichkeit ebenso selbstwidersprüchlich wie bedeutungslos²⁷. Wer sie dennoch mobilisiert, etwa um auf ihrer Folie den Prozess der Virtualisierung als Verlustgeschichte zu schreiben, der geht mit der impliziten Unterstellung einer verloren gegangenen Unmittelbarkeit des Weltzugangs und unmittelbaren Präsenz der Wirklichkeit wiederum einen Schritt vor die Einsichten zurück, die uns in Fortschrei-

24 Vgl. Martin Seel, „Medien der Realität und Realität der Medien“, a.a.O., S. 260.

25 Vgl. Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994, S. XIII.

26 Im andauernden Streit um die Möglichkeit und Notwendigkeit eines philosophischen Realismus kann diese Bemerkung natürlich kein Argument sein. Wohl aber bezieht sie Position – gegen Seel, der im zitierten Aufsatz im Anschluss an die These: „Realität ist nicht *als* mediale Konstruktion, sondern allein *vermöge* medialer Konstruktion gegeben“ den philosophischen Realismus verteidigt (ebd., S. 225), halte ich es mit Siegfried J. Schmidt, der dazu festhält, dass wir auf der Basis dieser Feststellung einer vorgängigen Wirklichkeit schlicht nicht mehr bedürfen: Siegfried J. Schmidt, *Kalte Faszination, Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft*, Weilerswist: Velbrück 2000, S. 59f.

27 Vgl. in diesem Sinn auch Wolfgang Welsch, „Virtual to Begin With?“, a.a.O., S. 52.

bung der erkenntniskritischen Tradition die medientheoretischen Reflexionen etwa von Poststrukturalismus und Konstruktivismus in den letzten dreißig Jahren vermittelt haben²⁸.

Richtig verstanden beschreibt im Begriff „virtuelle Realität“, so viel können wir hier festhalten, das Prädikat „virtuell“ eine Modalität der Realität – und bestreitet mitnichten, dass sie real sei. Charakterisiert ist die virtuelle Modalität der Wirklichkeit zunächst durch die spezifischen Eigenschaften des Mediums, das sie generiert – d.h. konkret: durch die technischen Eigenschaften der digitalen Rechenmaschinen. Aber so wichtig es eben war, die Bedeutung der Hardware für die Generierung digitaler Räume zu betonen, so falsch wäre es hier zu folgern, dass die virtuelle Realität schlicht das Werk der Computer sei – denn: Die von den Rechenmaschinen prozessierte Datenmenge wird zu einer virtuellen Welt, *innerhalb* derer wir agieren erst, *indem* wir mit den Daten interagieren. Anders gesagt: es gibt die virtuelle Wirklichkeit ausschließlich während man sie nutzt. In dieser pragmatischen Dimension ihrer Nutzerabhängigkeit besteht die für die Frage nach der Wirklichkeit digitaler Welten entscheidende Pointe ihrer konstitutiven Interaktivität: Was passiert im Cyberspace, wenn keiner guckt? Das ist eine sinnlose Frage. Die Antwort lautet: Computer prozessieren binäre Differenzen, denen ohne uns der Status signifikanter Daten, und das heißt: irgendeine Form von Sinn erst gar nicht zukommt. Wie im Hinweis auf die leibliche Fundierung virtueller Erfahrung eben der Körper auftaucht als, mit einer Formulierung von Hartmut Winkler: „[e]ine Art Stop-Bedingung für eine Theoriebildung, die sich in ganz einzigartiger Weise vereinseitigt, vom Körper abgewandt und als Theorie selbst entkörperlicht hat“²⁹, so ist der Hinweis auf die Nutzerabhängigkeit virtueller Welten hier auch ein Einspruch gegen die nicht unpopuläre medientheoretische Umdeutung der Hardware von der unhintergehbaren materiellen Basis digitaler Wirklichkeit zu einer vom Menschen grundsätzlich unabhängigen Form von Realität mit bedeutungsrelevanten Implikationen.

An dieser Stelle können wir die Definition der Virtual Reality noch einmal ergänzend variieren: Der Begriff kennzeichnet eine mittels digitaler Medien konstruierte Wirklichkeit, die nur im Vollzug unserer Interaktion mit ihren Daten existiert – und die zugleich, solange wir mit den maschinell prozessierten Daten interagieren, ebenso „real“ ist wie jede andere denkbare Form von Wirklichkeit. Tatsäch-

28 Vgl. Hartmut Winkler, „Schmerz, Wahrnehmung, Erfahrung, Genuß. Über die Rolle des Körpers in einer mediatisierten Welt“, in: Stephan Porombka, Susanne Scharnowski (Hrsg.), *Phänomene der Derealisierung*, Wien: Passagen 1999, S. 211–223, hier: S. 212.

29 Ebd.

lich macht eine Diskussion darüber, ob etwas, dass wir als wirklich anerkennen, mehr oder weniger wirklich ist als etwas anderes, überhaupt keinen Sinn. Doch selbst wenn wir uns darauf einigen können, dass wir keine Kriterien brauchen, um eine Form der Realität als *real* auszuzeichnen, so brauchen wir doch Kriterien, um die virtuelle Modalität der Wirklichkeit von anderen Wirklichkeitsweisen – etwa von der natürlichen Alltagswelt diesseits der elektronischen Räume – zu unterscheiden. Denn ohne eine solche Differenz³⁰ bliebe auch die Besonderheit der virtuellen Realität verdeckt und ihr Verhältnis zur nicht-digitalen Wirklichkeit verborgen.

VI.

Um diese Differenz zu beschreiben, möchte ich nun die Perspektive meiner Skizze verschieben – und den Blick auf die Frage lenken, auf welche Art und Weise wir die digitalen Wirklichkeiten virtueller Welten erfahren.

Der erste Befund lautet hier natürlich: das kommt ganz darauf an. Denn unsere Erfahrungen des Virtuellen divergieren erheblich relativ zu den medienspezifischen Parametern der jeweiligen Umgebung. Die lokale virtuelle Realität eines komplexen digitalen Raumes, den wir zum Beispiel mittels Datenhandschuh und Datenhelm erkunden können, ermöglicht uns selbstverständlich andere Erfahrungen als telematisch generierte virtuelle Welten, wie sie nicht nur in seinen vielfachen Anwendungen das Internet, sondern bereits seit mehr als einem Jahrhundert das Telefon erzeugt³¹: Bleibt die Erfahrungswelt der virtuellen Realität eines Telefonats auf den Hörraum von Stimmen beschränkt, so hat sich das Internet in den letzten Jahren immerhin auf den audio-visuellen Raum von Texten, Bildern und Klängen erweitert; bislang jedoch öffnet sich allein die komplexe Installation einer lokalen virtuellen Realität nahezu dem gesamten sensorischen Wahrnehmungssystem desjenigen, der in sie eintaucht. (Solche lokalen virtuellen Realitäten sind es mithin derzeit, die der Vision der Matrix oder des Cyberspace am nächsten kommen – und eben nicht das fälschlicherweise oft so bezeichnete Internet.) Doch so wichtig die medienspezifischen Divergenzen der Erfahrungsmöglichkeiten für eine phänomenologische Beschrei-

30 Vgl. Sybille Krämer: „Was haben die Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun?“, Einleitung in: dies. (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, a.a.O., S. 9–26, hier: S. 15.

31 Zum Telefon als einem nicht-digitalen Medium zur Generierung virtueller Räume vgl. oben das Kapitel „Vermittelte Stimmen, elektrische Welten. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen“, S. 131ff.

bung der jeweiligen virtuellen Wirklichkeit ist, so entscheidend ist zugleich ihre Gemeinsamkeit. In jedem Fall nämlich haben wir es bei unserer Erfahrung virtueller Realitäten mit einer prinzipiell *sinnlich fundierten* Erfahrung zu tun. Das bedeutet anders gesagt: unsere Erfahrung virtueller Realitäten ist eine Erfahrung, die fundamental auf einer medienrelativen Sensibilisierung spezifischer Sinne beruht. Diese medienspezifische Sensibilisierung ist es, die wir zumindest so lange zugleich als eine Erfahrung der Selbstdifferenzierung wahrnehmen, wie wir es noch nicht mit voll ausgebildeten Formen virtueller Realitäten zu tun haben – insofern nämlich, als wir immer nur partiell, immer nur mit bestimmten Sinnen die mediale Wirklichkeit „betreten“. Dass unsere Wahrnehmung virtueller Umgebungen mit einer solchen Erfahrung der Selbstdifferenzierung einhergeht, ist für den Propheten und den Skeptiker ein wichtiges Indiz für die irreführende These der Entkörperlichung im digitalen Raum; wie unzutreffend diese These als Beschreibung unserer Erfahrungen des Virtuellen ist, zeigt sich hier noch einmal daran, dass *sinnlich fundierte* Erfahrungen *immer zugleich* in einem grundsätzlichen Sinn *leibliche* Erfahrungen sind.

Richtig allerdings ist es, dass die spezifische Art und Weise der sinnlichen Erfahrungen virtueller Welten unseren normalen Alltagserfahrungen gegenüber eine gewissermaßen ver-rückte Form von Erfahrungen darstellt. Ver-rückt sind diese Erfahrungen, weil wir in den medialen Räumen der virtuellen Realität uns und die Welt anders wahrnehmen können: wir hören Stimmen über tausende von Kilometern hinweg, betreten Räume jenseits jeder physikalischen Plausibilität, schlüpfen spielerisch in fremde Identitäten hinein; der Phantasie sind hier, soweit stimmen die Visionen, (fast) keine Grenzen gesetzt. Die virtuellen Welten ermöglichen uns für die Dauer unseres Aufenthalts die sinnliche Erfahrung, innerhalb von sozial und technisch gesetzten Grenzen mit den gewohnten Parametern des Raums zu spielen und uns in Experimenten der Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung als ein Anderer zu inszenieren. Als Medien, die es erlauben, sich der Welt aus neuen und ungewohnten Perspektiven zu nähern, sind virtuelle Realitäten gekennzeichnet durch die Generierungen von Räumen vielfältiger (aber keineswegs beliebiger) Kommunikations-, Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten, die durch eine spezifische Differenz der Wahrnehmungssituation von der Wirklichkeit diesseits der digitalen Räume unterschieden sind. Insofern diese Differenz die Ebene der sinnlichen Wahrnehmung betrifft, lässt sie sich als *ästhetische Differenz* beschreiben – und die Wirklichkeitskonstruktion virtueller Welten damit als eine ästhetische Weise der Welterzeugung verstehen.

VII.

Nun ist diese Verwendung des Prädikats „ästhetisch“ zur Bestimmung der Differenz zwischen virtueller und nicht-virtueller Wirklichkeit zunächst noch recht unspezifisch. Tatsächlich jedoch liefert die Bestimmung der Virtual Reality, die ich bis hierhin gesammelt habe, Kriterien an die Hand, jene Differenz in einem durchaus bestimmten Sinne als ästhetisch zu beschreiben. Wofür ich nun abschließend argumentieren will, ist die These, dass wir es bezüglich des Phänomens der digital generierten Wirklichkeiten insofern mit einer spezifisch ästhetischen Weise der Welterzeugung zu tun haben, weil unser Modus der Wahrnehmung virtueller Welten sich in *Analogie* zu unserer Wahrnehmung von ästhetischen Objekten der Kunst, Literatur etc. als ein Modus der ästhetischen Erfahrung bestimmen lässt – ohne, dass wir die virtuellen Welten *schlechthin* als ästhetisch im Sinne eines ästhetischen Objekts zu verstehen hätten; und das heißt: ohne dass durch die Bestimmung der Erfahrung des Virtuellen als einer ästhetischen im Bereich des Virtuellen die Differenz von ästhetischem und nicht-ästhetischem Verstehen eingezogen werden müsste.

Um diese These plausibel zu machen, möchte ich nun auf eine Beschreibung der Besonderheit der ästhetischen Wahrnehmung zurückgreifen, die ich wiederum einem Aufsatz von Martin Seel entnehme. Seel zählt hier zwei Kriterien auf, die – über das unspezifischere Kriterium der Sinnlichkeit der Wahrnehmung hinaus – für unsere Erfahrung von ästhetischen Objekten konstitutiv sind: „Ästhetische Wahrnehmungen“, so Seel, „sind erstens *vollzugsorientierte* und zweitens in einem bestimmten Sinn *selbstbezügliche* Formen sinnlichen oder sinnengeleiteten Vernehmens“³². Vollzugsorientiert bedeutet im Umgang mit ästhetischen Werken, dass „die Wahrnehmungstätigkeit selbst zu einem primären Zweck der Wahrnehmung wird“ – und selbstbezüglich sodann entsprechend, dass es „nicht nur um das jeweils Wahrgenommene, sondern gleichermaßen um den Akt der Wahrnehmung selbst geht“³³. Beide Kriterien jedoch – sowohl die Vollzugsorientiertheit als auch die Selbstbezüglichkeit – zeichnen, wenn auch auf etwas andere Art und Weise, auch unsere Wahrnehmung virtueller Welten aus. Vollzugsorientiert ist unser Umgang mit virtuellen Welten, weil diese schließlich – wie wir gesehen haben – erst dann wenn und nur solange wie wir mit ihren

32 Martin Seel, „Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung“, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 36–69, hier: S. 48.

33 Ebd., S. 49 und 51.

Daten interagieren existieren. Dabei ist der durch die jeweiligen Medien eröffnete virtuelle Modus von Selbst- und Weltwahrnehmung zugleich der einzige Grund, warum wir den digitalen Raum überhaupt betreten – was wiederum bedeutet, dass es auch im Umgang mit dem Virtuellen nicht nur um das, *was* wir dort wahrnehmen geht, sondern prinzipiell zugleich um die Art und Weise, *wie* wir es wahrnehmen. In Analogie zur Wahrnehmung ästhetischer Objekte kann man m.E. deswegen die Erfahrung des Virtuellen sinnvoll als eine ästhetische Form der sinnlichen Wahrnehmung beschreiben, in der Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsweise sich vollzugsorientiert und selbstbezüglich gegenseitig bedingen.

Wir betreten mit dem virtuellen Raum – das ist als Konsequenz des Eigensinns des Virtuellen die Pointe der Differenz von Virtualität und Simulation, auf die ich eben schon aufmerksam gemacht habe – eine Welt, deren Koordinaten sich (wiederum *ähnlich* wie im Falle ästhetischer Werke) in den meisten Fällen nicht sinnvoll auf Referenzobjekte in der nicht-virtuellen Realität übertragen lassen. Im utopischen Fall einer voll entwickelten virtuellen Realität nun könnte der vollzugsorientierte Selbstbezug unserer Wahrnehmung im Virtuellen tatsächlich zum alleinigen Weltbezug werden. Nur in diesem utopischen Fall drohte mit dem Schritt in die digitale Wirklichkeit der Verlust des Bezugs zur nicht-digitalen Realität. Weil jedoch das Phänomen einer voll entwickelten virtuellen Realität auf absehbare Zeit eine Phantasie der Science-Fiction bleiben wird, gilt: Es ist gerade die Differenz von virtueller und nicht-virtueller Realität, deren Bewusstsein uns die pragmatische (Aus-)Nutzung der Wahrnehmungs-, Erfahrungs-, und Kommunikationsmöglichkeiten, die im digitalen Raum sich öffnen, überhaupt erst gestattet – eine Nutzung, die Formen des nicht-ästhetischen Verstehens selbstverständlich ebenso einschließt wie Formen des ästhetischen Verstehens: Wir können schließlich in der virtuellen Welt eine Menge tun; dazu gehört unter anderem, dass wir virtuelle Kunst rezipieren können – ebenso jedoch können wir im Modus einer ästhetischen Erfahrung des virtuellen Raumes Geschäfte machen, Maschinen entwickeln, Argumente austauschen, spielen, flirten, etc. Die Differenz von virtueller und nicht-virtueller Realität, die uns die Besonderheit des Virtuellen erst erschließt, artikuliert sich wiederum, und auch das haben wir bereits gesehen, im Vollzug unserer Wahrnehmung des Virtuellen zugleich als die Erfahrung einer Differenz in der Selbstwahrnehmung. Solange die Erfahrung der Immersion in den virtuellen Raum nicht total ist, wird aus diesem Grund die Selbstbezüglichkeit der Wahrnehmung des Virtuellen prinzipiell begleitet von einer spezifischen Form des Selbstbezugs des wahrnehmenden Subjekts – das sich nämlich als Agent innerhalb des Virtu-

ellen zugleich als sein eigener Beobachter erfahren kann. Wir können, anders gesagt, während wir mit einem Teil unsere Sinne virtuell interagieren, immer einen Schritt zurücktreten und unsere mediale Interaktion für einen Moment aus der Außenperspektive reflektieren. Doch – trägt diese Situation nicht die Signatur einer prominenten ästhetischen Erfahrung: der Erfahrung des *Erhabenen*? Was immer uns virtuell begegnet (und das gilt ganz medienunabhängig für jede derzeit realisierte Form einer Virtual Reality) – wir sind, wie der Zuschauer des Schiffbruchs bei Lukrez, in Sicherheit. Und wir können (auch wenn wir gewissermaßen – anders als der Römer am Strand – zugleich mit einem Teil unseres Selbst mit an Bord des Schiffs sind) aus der Position der letztendlichen Sicherheit die Möglichkeiten beispielsweise der digital produzierten Wirklichkeiten genießen: nicht obwohl, sondern gerade *weil* die ästhetische Erfahrung des Virtuellen unsere Sinne manchmal zu überwältigen drohen.

Denn: so wirklich die Virtual Reality ist – so wirklich ist sie dann auch wieder nicht.

Ich als Netzeffekt

Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung

Kurzer Prolog aus der Zukunft

Im Jahr 2365, Sternzeit 42761, fand der erste bekannte Kontakt zwischen der Föderation der Vereinten Planeten und den Borg statt. Der mysteriöse und nahezu allmächtige Q beförderte die USS Enterprise NCC-1701 D unter dem Kommando von Captain Jean-Luc Piccard in einen weit entlegenen und bis dato unbekanntem Teil des Universums – direkt in die Flugbahn eines Raumschiffs der Borg. Die Borg sind eine biokybernetisch hochgerüstete humanoide Spezies; ihre Mitglieder, mit je unterschiedlichen Fähigkeiten ausgestattet, stehen über ein weit entwickeltes Subraumkommunikationsnetz in permanentem Kontakt miteinander. Gemeinsam bilden sie das Borgkollektiv, in dem das einzelne Individuum gänzlich bedeutungslos ist; ja, jede Äußerung von Individualität wird als störend empfunden und sogleich eliminiert. Das Kollektiv jedoch ist nicht nur außerordentlich intelligent und enorm anpassungsfähig – es ist zugleich hemmungslos aggressiv; und seine Effizienz ist beispiellos. Die Borg verfolgen nur ein Ziel: die vollständige Assimilation fremder Rassen und Kulturen. Im Kollektiv der Borg begegnete die Föderation nicht nur ihrem schlimmsten Feind – sie begegnete auch der Schreckensvision ihrer eigenen Idee der universellen Gemeinschaft und ihres unbegrenzten Fortschritts Glaubens.

Das Ich und das Netz

Die Figur der Borg weist als Vexierbild der Vision einer friedlich vernetzten Gemeinschaft technisch und wissenschaftlich hochgerüsteter Zivilisationen, wie sie Gene Roddenberrys Saga „Star Trek“ bekanntlich formuliert, zugleich und aktuell über die literarische Fiktion hinaus: Das Schreckliche des Borgkollektivs ist wesentlich der Verlust der Autonomie des Selbst im biokybernetischen Netz. Damit zeichnet die Science Fiction ein Horrorszenerario, das klassi-

sche Topoi der Neuzeit – von La Mettries *L'homme machine* zu Nietzsches Herdenmenschen – mit Metaphern der zeitgenössischen Wissenschaftsrhetorik aus Neurowissenschaft, Informatik, Bio- und Gentechnologie verknüpft. Das Bild, welches sich hierbei ergibt, liest sich wie die Skizze einer weiteren jener narzistischen Kränkungen, mit der das fortschreitende Erkenntnisinteresse die stolze Hybris der Menschen immer wieder konfrontiert: verbannt aus dem Zentrum der Welt, der gottähnlichen Einzigartigkeit beraubt und als Herr aus dem eigenen Hause verbannt, droht dem Ich nunmehr die vollständige Auflösung in ein anonymes Netz, gewoben gleichermaßen aus biochemischen und digitalen Informationen; ein Netz, in dem alles eins – und ein Einzelner nichts ist. Diese Skizze wiederum spiegelt einerseits in literarischer Überzeichnung aktuelle Ängste bezüglich der vielfachen Vernetzungsstrategien der techno-wissenschaftlichen Avantgarde wider; und sie liest sich andererseits wie ein Analogon jener apokalyptischen Prophezeiungen, mit denen Teile der kulturkritischen Humanwissenschaften das fortschreitende Ausgreifen der hard science in und auf die individuellen Lebenswelten schon immer kommentiert haben: Heideggers „Man“ klingt hier ebenso an wie Adornos Rede vom „Immergleichen“; und auch der Teiresias der zeitgenössischen Soziologie, Jean Baudrillard, formulierte bereits vor einigen Jahren:

„Das Ganze des menschlichen Wesens, seine biologische, muskuläre, tierische Körperhaftigkeit ist in die mechanischen Prozesse übergegangen. Nicht einmal mehr unser Gehirn ist in uns verblieben, sondern flottiert in den unzähligen Hertzchen Wellen und Vernetzungen, die uns umgeben.“

Und er präzisiert in adornitischem Geiste kurz darauf, dass das Resultat dieser Vernetzungen „ein Effekt“ sei, „mit dem das Gleiche ans Gleiche unvermittelt angeschlossen wird; ein Effekt, der damit zugleich seine Intensität an der Oberfläche und seine Bedeutungslosigkeit in der Tiefe bezeugt“.¹ Derart als bloß technischer Netzefekt verstanden, unterschieden die Menschen im Grunde bereits heute nur noch biokybernetische Konstruktionsdetails von den gruseligen Kreaturen der Borg; die Frage nach individueller und autonomer Selbstbestimmung personaler Identität wäre schlichtweg obsolet. In diesem Sinne lässt sich auch die These von Norbert Bolz lesen, der behauptet, „dass alle Identitätsprobleme der humanistischen Kultur aus den Anforderungen einer neuen Mensch-Maschi-

1 Jean Baudrillard, „Videowelt und fraktales Subjekt“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Philosophien der neuen Technologie*, Berlin: Merve Verlag 1989, S. 113–131, hier: S. 114 und 120.

ne-Synergie resultieren. [...] Der Mensch ist nicht mehr Werkzeugbenutzer sondern Schaltmoment im Medienverbund.“²

Thesen wie diese klingen nicht nur allzu modisch; sie sind auch in einem hohen Grade irreführend. Ihr Irrtum – den Stefan Rieger völlig zurecht als die „Obsession, mit der Medientheoretiker den Menschen durch die Apparate kassieren lassen“ identifiziert³ – resultiert, wie ich meine, nicht zuletzt aus einer unzulässig einseitigen Perspektive der zugrundeliegenden Beobachtungen und Beschreibungen der realiter allerdings (und keineswegs nur im Bereich der Medien) zunehmenden Vernetzungstendenzen und der hieraus tatsächlich resultierenden Effekte, welche die Lebenswelten zu Beginn des 21. Jahrhunderts konfigurieren.

Das kann man auch anders sagen: Natürlich benötigen wir nicht die Radikalfolie einer Science Fiction Utopie, um zur Feststellung zu gelangen, das wir heutzutage in der vernetztesten aller bisherigen Welten leben. Stichwort: Internet. Das Internet leistet seinen Beitrag zur Zivilisationsgeschichte – die, wie Hermann Lübbe einmal richtig formuliert hat, immer schon eine Geschichte zunehmender Netzverdichtung ist⁴ – dadurch, dass es durch seine Gegenwart den auf uns lastenden Druck der Gegenwärtigkeit zumindest erheblich mindert. Im *Netz der Netze* ist alles immer gleich präsent – und der User kann kommen und gehen wann und woher er will. Diesen Satz freilich kann man auch umkehren: Nicht nur ist im Internet alles immer gleich präsent – auch das Netz selber ist, wo und wann wir auch immer es nutzen, immer schon da. Ja, es scheint mir ebenso legitim wie sinnvoll zu sein, eine der Kernthesen der poststrukturalistischen Philosophie Derridas, das zentrale Credo der Grammatologie: „Il n’y a pas d’hors texte“, im Blick auf die strukturelle Vorgängigkeit unserer Netzwelt auszuweiten. Aus der umformulierten These: „Es gibt kein *Außerhalb* des Netzes“ folgt dann allerdings mitnichten der Schluss: „Es gibt nichts *als* das Netz“.

-
- 2 Norbert Bolz, „Computer als Medium – Einleitung“, in: ders., Wolfgang Coy, Friedrich Kittler, Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994, S. 9–16, hier: S. 13.
 - 3 Stefan Rieger, *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 19.
 - 4 Vgl. Hermann Lübbe, „Netzverdichtung. Zur Philosophie industriegesellschaftlicher Entwicklungen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, Januar–Juni 1996, S. 133–150. Vgl. kritisch dazu meine Entgegnung „Im Dickicht der Netze“, in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur* (<http://www.heise.de/tp>).

Ich werde im Folgenden versuchen plausibel zu machen, inwiefern auch der Schluss von der (m.E. richtigen) Beschreibung des Ichs als Netzeffekt zu der weitergehenden These, das Ich sei *nur* ein Effekt der Netze, ein non sequitur darstellt. Dabei werde ich auch, aber eben nicht nur (ja, nicht einmal überwiegend) auf das Internet eingehen. Und der Grund dafür ist simpel: Netze sind nicht nur in vielfacher Weise *konkrete* Bedingungen unserer gegenwärtigen Existenz. Der Terminus „Netz“ ist darüber hinaus eine starke Metapher – deren Verführungskraft im Kontext der Beschreibung personaler Identität vor allem darauf beruht, dass sie auf ebenso triftige wie stimmige Weise eine grundlegende Erfahrung des modernen Selbst in ein Bild bannet – die Erfahrung nämlich, dass das Ich sich weder ganz auf sich reduzieren noch allein aus sich erklären lässt.

Das Ich und (s)ein Anderer

Die Philosophie – und nicht nur sie – hat (spätestens seit Kierkegaard) auf diese Erfahrung immer wieder mit dem Hinweis reagiert, dass das Ich nicht ohne die Kategorie des „Anderen“ zu verstehen sei. Die Pointe der Beschreibung vom Ich als Netzeffekt besteht, wie ich nun zunächst kurz zeigen will, darin, dass sie als Hinweis auf die Tatsache, dass jedes Selbst immer schon in Strukturen eingebunden ist, die seiner Identität ebenso konstitutiv wie seiner Kontrolle entzogen sind, eine sinnvolle Reformulierung der appellativen Rede vom „Anderen“ erlaubt, die ihre unterschiedlichen Dimensionen verknüpft (man möchte sagen: vernetzt) und richtige Einsichten, die sich in ihr artikulieren, für zeitgenössische Diskurse anschlussfähig macht.

Auf zwei unüberwindbare Grenzen stößt jede Selbsterfahrung – und an beiden Grenzen stößt sie auf den Anderen: die eine ist das eigene Ich, die andere seine Gegenüber. Auf der Ebene des Selbstbezugs lautet die Formel: „Ich *ist* ein Anderer“ – auf der Ebene des Fremdbezugs: „Ich ist nicht *ohne* Andere“. Jede dieser Formeln lässt sich als ein Motto verstehen, das die Auseinandersetzungen mit dem Problem der Identität des (modernen) Subjekts seit dem 19. Jahrhundert in zahlreichen Variationen durchzieht.

Bleiben wir zunächst auf der Ebene des Selbstbezugs: hier artikuliert die Rimbaudsche Sentenz „Je est un autre“ als Leitmotiv kritischer Selbstreflexion pointiert die Erfahrung der Fremdheit, die das sich bewusst erfahrende Selbst mit sich selbst zu machen nicht umhin kann. Für diese Erfahrung hat die Moderne seit Hegels Reflexion über das „unglückliche Bewusstsein“ nicht nur immer neue Namen gefunden – sie hat vor allem immer neue Begründungen

ihrer Unabweisbarkeit geliefert: sei es (und hier müssen einige Beispiele genügen) mit dem Hinweis auf die jede rationale Selbstreflexion übersteigende pragmatische Dimension des Leiblichen bei Nietzsche⁵; durch den Aufweis der jeder bewussten Selbsterfahrung entzogene psychische Dimension des Unbewussten durch die Freud'sche Psychoanalyse; oder – um die gegenwärtig avancierteste Theorie des Selbstbewusstseins, die der Neurophysiologie, zu zitieren – durch den Nachweis der Tatsache, dass jeglicher Aktion unseres Selbst eine biochemische Aktivität unseres Gehirns immer schon vorausgeht. Dabei stoßen wir in den theoretischen Szenarien der zeitgenössischen Neurobiologie nicht nur auf eine gänzlich unmetaphorische Verwendung des Begriffs des Netzes – weil das Gehirn als ein Organ verstanden wird, dessen *modus operandi* der einer hochkomplexen Vernetzung einzelner Bestandteile ist; hier erscheint dann zugleich auch das Ich im literalen Sinn als ein Netzeffekt – insofern sich die Aktivitäten des neuronalen Netzes empirisch als „kausale Verursachung von Bewusstseinzuständen“⁶ identifizieren lassen. Aus dieser Perspektive wiederum lässt sich das Netz als eine originäre Form der Selbstorganisation beschreiben, die somatische wie psychische Aspekte einschließt und dem (bewussten) Selbst prinzipiell unzugänglich bleibt. Wenn, wie es der amerikanische Hirnforscher Michael Gazzaniga pointiert formuliert, unser selbstbewusstes Ich „die letzte Instanz [ist], die erfährt, was in uns wirklich los ist“⁷, aber bleibt auch aus der Perspektive der Hirnforschung auf der Ebene des Selbstbezugs die Fremdheitserfahrung des Ichs sich selbst gegenüber unabweisbar.

Verlassen wir diese Ebene für einen Moment – und wechseln auf diejenige des Fremdbezugs. Im Prozess individueller Selbsterfahrung stößt das Ich, so hatte ich eben bereits angedeutet, nicht nur auf intrinsische Grenzen. Die konstitutive Bedeutung, die der Einbindung in soziale Kontexte für die Identität jedes Einzelnen zukommen, ist seit Aristoteles ontologischer Definition des Menschen als „*zoon politikon*“ immer wieder neu und immer wieder anders erläutert worden. Im Laufe der Moderne ist das zitierte Motto „Ich ist nicht ohne Andere“ innerhalb der Humanwissenschaften

-
- 5 „Ich' sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Band 4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter: 1988, S. 39.
 - 6 Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 188f.
 - 7 Zitiert nach Gerhard Roth, a.a.O., S. 370.

schließlich zu einem Gemeinplatz avanciert, und es ist dabei auch philosophisch vielfach variiert worden – man denke, um nur ein prominenteres Beispiel zu zitieren, an seine phänomenologischen Interpretationen bei Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre oder Emmanuel Lévinas! Die für mein Vorhaben interessanteste Deutung allerdings ist die der Sprachphilosophie, und zwar derjenigen des späten Wittgensteins.

In seinen *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt Ludwig Wittgenstein bekanntlich eine ebenso prominente wie in der Folge kontrovers diskutierte Argumentation gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache – eine Argumentation, die, verstanden als Kritik am Solipsismus⁸, der Angewiesenheit des Einzelnen auf Andere eine der m. E. immer noch plausibelsten Begründungen liefert. Holzschnittartig lässt sich das Privatsprachenargument auf zwei Thesen reduzieren. Die erste lautet: Eine private Sprache, würde es sie geben, wäre sinnlos – denn sie fügte dem, was ihr Sprecher denkt oder empfindet, nichts sinnvolles hinzu. Die zweite und weitergehende These lautet: Eine Sprache, die tatsächlich in dem starken Sinne privat wäre, dass nur ihr Sprecher sie verstehen *könnte*, ist schlicht unmöglich – denn Sprache ist als ein notwendigerweise (zumindest: *irgendwie*) regelgeleitetes Kommunikationsmedium per definitionem erlernbar, und d.h.: sie ist in einem intrinsischen Sinne intersubjektiv. (*Jede* Sprache, so heißt es dann auch bei Wittgenstein, „beruht [...] auf Übereinkunft“.⁹) Wir sind, noch einmal anders gesagt, auch wenn wir uns „nur“ auf unsere eigenen Gedanken und Empfindungen beziehen, immer schon in das Netz der Sprache verwoben – und wir sind dabei eben als sprechende Einzelne zugleich immer schon eingebunden in eine (logisch vorgängige) Gemeinschaft anderer Sprecher.

Die These von der Unhintergebarkeit der Sprache, die darin anklingt, ist ein weiterer verschiedentlich durchdeklinierter Topos der Moderne; ein Topos, der z.B. auch in Derridas bereits zitierter These: „il n’y a pas d’hors texte“ wieder auftaucht. Dabei meint die dekonstruktivistische Rede vom Text im Grunde nichts anderes als diejenige vom Netz – den Hinweis nämlich, dass die Sprache, die für uns unhintergebar ist, ein System darstellt, dessen einzelne Ele-

8 Auf die verschiedenen Lektüren des Privatsprachenarguments kann ich in diesem Rahmen verständlicherweise nicht näher eingehen; ich kann nur en passant erinnern an die heftige Debatte, die Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts Saul A. Kripke mit seinem Buch *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition* dadurch ausgelöst hat, dass er das Argument statt als Kritik am *Solipsismus* als eine Kritik am *Skeptizismus* gelesen hat.

9 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, § 354, S. 393.

mente wiederum intern auf eine äußerst komplexe (und für uns prinzipiell nie einholbare) Weise miteinander verknüpft sind. Aus der Perspektive dessen, was die pragmatische und die poststrukturalistische Sprachphilosophie eint, lässt sich dann die Metapher vom Netz hier mobilisieren, um die originäre Form jeder Kommunikation zu beschreiben.

Die Analogie zur Neurophysiologie aber liegt dann auf der Hand¹⁰: Sowohl auf der Ebene des Selbstbezugs als auch auf derjenigen des Fremdbezugs lässt sich die Grenzerfahrung, die das Ich im Versuch, sich zu verstehen unweigerlich macht, beschreiben als die Erfahrung des unlösbaren Eingebundenseins, ja der undurchschaubaren Verstrickung in ein – wenn auch je anders beschaffenes – Netz. Sowohl das Hirn, verstanden als Netz, als auch die Sprache, beschrieben als Netz, zeichnen sich dabei durch eine Dynamik stets noch weiter wachsender, und zudem nicht-hierarisch strukturierter Verschaltungen aus. Das macht den Versuch, sich in der eigenen Verstricktheit in sie zu Recht zu finden, nicht einfacher: Hirn und Sprache sind gewissermaßen Netze „höherer Ordnung“¹¹ – Netze ohne Zentrum und, bezogen auf den Grad ihrer Vernetzung, ohne definierbare Grenzen. Weil wir der Verstrickung nicht entgehen können, erleben wir sie als Unterwerfung – unter neurobiologische Prozesse dort, unter soziale Normen und grammatische Regeln hier. Pointiert könnte man hier auch sagen: In der Vorgängigkeit der biochemischen Vernetzungsprozesse des Gehirns stößt das Selbstverständnis auf ein Zuviel an Körper – in der Abhängigkeit von den abstrakten Regeln der sprachlichen Kommunikation auf ein Zuwenig an Körper. In beiden Fällen aber erlebt das Selbst sich als Effekt einer Dynamik, die individuell nicht kontrollierbar ist – und so bleibt das Ich sich entzogen, fremd; es bleibt sich, anders gesagt, ein Anderer.

Der Umweg über Neurophysiologie und Sprachphilosophie führt an dieser Stelle zunächst zu den kulturkritischen Thesen des Anfangs und des dort zitierten Grundproblems zurück – ja, dieses Problem

10 Wie zulässig diese Vernetzung disparater Diskurse tatsächlich ist, muss hier dahingestellt bleiben. Wie wenig originell sie ist, will ich zumindest eingestehen: Schließlich haben Gilles Deleuze und Felix Guattari mit ihren Studien zum Rhizom auf höchstem Niveau vorgemacht, wie sich mit einer Netzmetapher unterschiedliche theoretische Paradigmen in eine brillante philosophische Skizze fügen lassen.

11 Vgl. Dirk Baecker, „Die Kunst der Unterscheidungen“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Im Netz der Systeme*, Berlin: Merve 1990, S. 7–39, hier: S. 20, der hierfür das von Warren McCulloch entlehnte „Prinzip der Heterarchie“ stark macht.

scheint noch einmal verschärft: Denn wenn bereits die biologische und soziale Natur des Menschen die Konstitution seines Selbst als Effekt vorgängiger Vernetzungsstrategien aufweist – wie sollte dieses Selbst sich dann als ein individuelles und eigenständiges Ich verstehen können, wenn es sich darüber hinaus in einem immer noch zunehmenden Maße beispielsweise in die digitalen Netze unserer medialen Realität eingewoben sieht?

Die Situation ist – scheinbar – aporetisch: wir verstehen uns zwar als Individuen; je mehr wir uns verstehen, als desto weniger individuell verstehen wir uns dabei. Scheinbar allerdings ist diese Aporie, weil sie, ich habe dies bereits angedeutet, die Tatsache, dass das Ich ein Netzeffekt *ist*, als die Behauptung missversteht, dass das Ich *nur* ein Netzeffekt ist.

Dieses Missverständnis nun übersieht, dass die Einsicht in die konstitutive Bedingtheit der individuellen Identität – zum Beispiel durch die skizzierten Vernetzungsstrategien – keineswegs gegen die Möglichkeit spricht, diese Identität – in all ihrer Bedingtheit – individuell zu erfahren und zu gestalten. Die Lösung des scheinbar aporetischen Problems ergibt sich dann freilich erst durch eine Verschiebung der Perspektive des Blicks auf die Frage der Identität – einer Perspektive, in der die Tatsache, dass das Ich ein Netzeffekt ist, statt als Endpunkt des Selbsterfahrungsprozesses als Ausgangspunkt eines Prozesses der Selbstaneignung erscheint. Es ist diese Perspektive, die ich nun im folgenden einnehmen werde, indem ich die Konstitution von Identität konkreter als einen Prozess virtueller Selbsterschließung beschreibe.

Identität, virtuell

Der Begriff des Virtuellen ist von zweifelhafter Popularität – denn seiner in den letzten Jahren geradezu inflationärer Verwendung in den unterschiedlichsten Disziplinen korrespondiert, vorsichtig gesagt, eine gewisse Unklarheit darüber, was er eigentlich meinen soll. Aus diesem Grund scheint eine kurze Präzisierung hier angebracht: Wenn ich im weiteren von „virtuell“ oder „Virtualisierung“ rede, so orientiere ich mich an der Bedeutung, die der Terminus zuerst im angloamerikanischen Sprachraum zur Beschreibung spezifischer Eigenschaften der digitalen Technik angenommen hat – d.h. konkret, ich orientiere mich daran, wie das Wort „virtual“ in Komposita wie „virtual memory“, „virtual machine“ – aber auch: „virtual reality“ zu verstehen ist. Ganz allgemein meint Virtualisierung hier die (digital realisierte) Fähigkeit, etwas als etwas zu nehmen (zu sehen, zu gebrauchen), das es (eigentlich) nicht ist. So bezeichnet „virtual memory“ beispielsweise die Verwendung eines Teils

der Festplatte des Computers als Arbeitsspeicher; „virtual reality“ wiederum ist der Name für computergenerierte, multimediale Environments, die sich idealiter – zumindest in der subjektiven Wahrnehmung ihrer Benutzer – von der realen Welt nicht mehr unterscheiden lassen.

Gerade die virtuellen Realitäten stellen damit ein für die Diskussion des Problems vernetzter Identität hochinteressantes Phänomen dar¹²; ich komme gleich darauf zurück. Zuvor gilt es aber erst zu erläutern, wie sich der Begriff des Virtuellen sinnvoll zur Beschreibung des Prozesses der Selbstaneignung des Ichs verwenden lässt. Der Ausgangspunkt hierfür, so habe ich eben gesagt, ist die Einsicht in die konstitutive Fremdbestimmung des bewussten Selbst durch interne und externe Faktoren – wie die Aktivitäten unseres Hirns oder die Regeln unserer Grammatik. Die daraus resultierende Einsicht, dass unser Ich faktisch ein Netzeffekt ist, nun korreliert allerdings mit der widersprüchlichen Tatsache, dass wir uns kontrafaktisch gleichwohl als individuell und selbstbestimmt erleben. Dann täuschen wir uns eben, so könnte man erwidern – und die Hirnforschung, um im Kontext meines Beispiels zu bleiben, würde diesem Einwand zustimmen: mit dem (kantianischen) entscheidenden Zusatz freilich, dass dieser Selbstbetrug durch die Konstruktion des Ich-Gefühls eine für uns als agierende Subjekte schlechthin notwendige Täuschung erzeugt. Dieses Ich-Gefühl aber lässt sich dann tatsächlich als Resultat eines Virtualisierungsprozesses im dargestellten Sinne beschreiben – denn es erlaubt uns, unser Selbst als etwas wahrzunehmen, das es (eigentlich) nicht ist. Entsprechend heißt es beim Neurophysiologen Gerhard Roth, dass es sich beim Ich um einen „virtuellen Akteur“ handelt – den man, auch wenn er nur eine Illusion ist, „nicht als Epiphänomen“ beschreiben sollte; denn:

„Ohne die Möglichkeit zu virtueller Wahrnehmung und zu virtuellem Handeln“, so Roth weiter, „könnte das Gehirn nicht diejenigen komplexen Leistungen vollbringen, die es vollbringt. Die Wirklichkeit und ihr Ich sind Konstruktionen, welche das Gehirn in die Lage versetzen, komplexe Informationen zu verarbeiten, neue, unbekannte Situationen zu meistern und langfristige Handlungsplanung zu betreiben“¹³.

12 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Virtuellen Realität“ vgl. im vorliegenden Band die Kapitel „Was heißt eigentlich: «Virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum jüngsten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff. und „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff. Wichtige Korrekturen und Ergänzungen meines Konzeptes verdanke ich Gesprächen mit Gundolf Freyermuth.

13 Gerhard Roth, a.a.O., S. 340.

Die Virtualisierungsleistungen, die das Selbst im Prozess der Konstitution einer eigenen Identität immer wieder neu vollbringen muss, umfassen all jene (in einem weiten Sinne narrativen) Konstruktionen, die das Element des Anderen am Selbst zum Eigenen machen; die Unter- und Überkomplexitäten kompensieren; Kontingenzen in Kausalzusammenhänge umdeuten; dem Bewusstsein derart erfolgreich Freiheit suggerieren, dass es diese aktiv auszudeuten vermag – die, m. a. W., das Ich als Ich erst inszenieren. Insofern aber ist die Konstitution von Identität *immer schon* als der Prozess einer virtuellen Selbstaneignung zu verstehen.

Aus dieser Virtualität unserer Identität können wir sowenig aussteigen wie aus den Netzen, die uns bedingen. Wir können jedoch die unterschiedlichsten Strategien virtueller Selbstinszenierung nicht nur theoretisch differenzieren (beispielsweise indem wir ihre historischen oder kulturellen Bedingungen analysieren); wir können uns auch pragmatisch zu ihnen verhalten – indem wir uns aus dem Fundus des historisch und kulturell Verfügbaren die eine oder die andere Strategie zu Eigen machen. Die Entscheidung für eine bestimmte Strategie zur Inszenierung der eigenen virtuellen Identität aber markiert dann gewissermaßen den ersten Schritt der kontrollierten Individualisierung eines Selbst, das a priori in individuell nicht kontrollierbare Vernetzungsstrukturen eingebettet ist. Man kann auch sagen: Erst, indem wir uns für eine Virtualisierungsstrategie unseres Selbst entscheiden, können wir aus der Fremdheitserfahrung, die wir im Prozess des Selbstverstehens unweigerlich machen, für das weitergehende Projekt einer persönlichen Selbstwertung Kapital schlagen.

Ein Beispiel: Es war Friedrich Nietzsche, der seinen Zarathustra den für dieses Projekt berühmt gewordenen Imperativ ausrufen ließ: „Werde, der Du bist!“ Die scheinbare Tautologie, die diese Forderung ausspricht, löst sich auf, wenn man die Bedingung hinzunimmt, die Nietzsche an anderer Stelle nennt: „Dass man wird, was man ist“, so schreibt er, „setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist“¹⁴. Der Weg zu sich, den Nietzsche dann skizziert (und den ich hier aus verständlichen Gründen nur in unzulässiger Verkürzung streifen kann), ist derjenige der Stilisierung der eigenen Existenz. Im Bewusstsein der reflexiv uneinholbaren Dimension des Leiblichen einerseits¹⁵ und der apriorischen Unterwerfung unter die Regeln der Sprache andererseits¹⁶ wird der Prozess

14 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, zitiert nach der *Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, a.a.O., Band 6, S. 293.

15 S.o., Anm. 5.

16 „Wir hören auf zu denken“, schreibt Nietzsche beispielsweise, „wenn wir es nicht in sprachlichen Zwängen tun wollen.“ (Zitiert nach dem für diese Lek-

der Selbsterkenntnis für Nietzsche zu einem Verfahren der Selbsterschaffung, dessen Modus ein Aphorismus aus dem Zarathustra vorgibt: „Niemand erzählt mir Neues. So erzähl ich mir mich selber.“¹⁷ Die Selbstermächtigung über den Weg der narrativen Selbsterschaffung ist dabei durchgängig orientiert am Modell des Künstlers, und zwar genauer: des Dichters. Natürlich ist auch der Künstler niemand, der die Verstrickung in die präetablierten Bedingungen der individuellen Existenz aufzulösen vermöchte – er ist jedoch einer, so Nietzsche, der „in Ketten tanzt“¹⁸. Für das dichtende Selbst bedeutet dies konkret den Versuch, auf die Einbindung in das Netz der Sprache mit einer, wenn schon nicht Neuschöpfung, so doch zumindest individuellen *Verwendung* der Sprache zu reagieren – und damit ein (wie auch immer kontingentes und fragiles) Selbst sich erst zu erschreiben¹⁹.

Dieses Modell der Stilisierung des eigenen Ichs wiederum ließe sich – als ein Beispiel für mögliche Strategien zur Inszenierung eines virtuellen Selbst – keinesfalls nur bei Nietzsche nachweisen²⁰: als Gegenbewegung zur Erfahrung zunehmender Fremdbestimmtheit stellt die Konstruktion der ästhetischen Existenz bekanntlich spätestens seit dem Geniekult der Romantik, der bei Nietzsche nachhallt, einen die Moderne in immer wieder neuen Variationen perennierenden Topos dar. Doch so verbreitet dieser Topos auch ist – er ist keineswegs das einzige, ja zumindest derzeit nicht einmal das bevorzugte Modell virtueller Selbstinszenierungen. Schließlich zeichnet sich gerade unsere Gegenwart dank der oft zitierten Pluralisierung der Lebensstile durch eine fast inflationäre Steigerung des Angebots möglicher Virtualisierungsstrategien aus. Dabei gilt gleichwohl: so vielfältig die Angebote auch sind, beliebig sind sie nie. Vielmehr bleibt die Wahl einer Strategie der Selbstinszenierung konstitutiv gebunden an kulturell, soziologisch und technologisch konkret bestimmbarere Bedingungen: Im Spektrum je verfügbarer

türe Nietzsches immer noch grundlegenden Buch von Alexander Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl 1991, S. 127.)

17 KSA 4, S. 246.

18 KSA 2, S. 612.

19 Vgl. dazu die Nietzsche-Lektüre von Richard Rorty, „Die Kontingenz des Selbst“, in: ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 52–83, hier: S. 59ff. sowie die luzide Kritik daran von Dieter Thomä, „Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität“, in: Thomas Schäfer, Udo Tietz, Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 292–318, bes. 310 ff.

20 – sondern, nebenbei bemerkt, z.B. gerade auch als die eigentliche Pointe hinter Rimbauds spielerischer Formel „Je est un autre“; vgl. dazu: Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 166f.

„Technologien des Selbst“ (Foucault) spiegelt sich die historische Realität der Welt, in der wir leben.

Das Ich im Netz

Das für unsere aktuelle Wirklichkeit vielleicht prägnanteste Beispiel aber ist immer noch das der medialen Inszenierungen des Selbst innerhalb der virtuellen Welten der digitalen Netze – d.h. jene *exemplarische* Formen der Virtualisierung des Selbst, die (nicht nur) im Sprachgebrauch medientheoretischer Diskurse zumeist als „virtuelle Identität“ schlechthin thematisiert werden. Gemeint ist damit konkret das gesamte Spektrum der unterschiedlichsten Selbstdarstellungspraktiken in den elektronischen Enviroments des Internet – von den textbasierten Kommunikationsräumen der Online-Foren und Chatrooms zu den multimedialen Spielwelten der MUDs und MOOs –, deren Popularität sich nicht zuletzt der Tatsache verdankt, dass der einzelne User unter dem Schutz der Tarnkappe der telematischen Anonymität auftauchen kann als wer oder was er will: als Mann, als Frau, als Beides, Werwolf, Einhorn oder sprechender Kühlschrank. In den virtuellen Welten des Cyberspace erscheint der Prozess der Selbstinszenierung als ein Spiel der fiktiven Selbsterfindung²¹, dessen Rückbindung an unser „tatsächliches“ Selbst nahezu unmöglich, und dessen Grenze fast ausschließlich durch unseren Erfindungsreichtum definiert ist.

Die Diskussion der Selbsterfindungsstrategien innerhalb der elektronischen Netze verläuft zwischen zwei konträren Polen. Der virtuelle Raum erscheint, zugespitzt formuliert, entweder als idealer Ort für identitätsstiftende Experimente mit dem eigenen Selbst, da wir im Netz den materiellen Beschränkungen unserer realen, leiblichen Existenz enthoben sind – oder er gilt als letztlich ungeeignet zur Selbsterkundung, weil eine digitale Inszenierung von Identität gerade aufgrund ihres immateriellen Charakters uns über unser tatsächliches Selbst keine Auskunft geben kann. So konträr diese beiden Positionen auch sind, so teilen sie doch zwei Grundannahmen: Beide gehen, zumindest implizit, davon aus, dass die virtuelle Realität der digitalen Netze eine nicht-materielle Umgebung darstellt, in der wir als Akteure nur gleichermaßen immateriell agieren würden. Diese Unterstellungen jedoch sind m.E. beide falsch – aus ihnen Konsequenzen abzuleiten, mithin irreführend. Das doppelte Missverständnis, das ihnen zugrunde liegt, habe ich an einer ande-

21 Zur Bedeutung des spielerischen Charakters virtueller Selbstinszenierungen vgl. die Studie *Spielfiguren in virtuellen Welten* von Natascha Adamowsky, Frankfurt a.M.: Campus 2000, S. 166–235.

ren Stelle als immaterialistischen Fehlschluss diskutiert²². Falsch ist die Folgerung, dass die virtuelle Welt, mit deren Daten wir im Zuge der digitalen Selbstinszenierungen interagieren, auch nur aus Daten bestünde – weil diese Folgerung die Tatsache übersieht, dass Daten immer erst maschinell erzeugt und immer wieder materiell prozessiert werden müssen. Falsch ist es aber auch, aus der Tatsache, dass wir innerhalb der virtuellen Welt ausschließlich mit Daten interagieren, zu schließen, dass wir deswegen nur immateriell agierten – weil dieser Schluss ignoriert, dass noch jede Aktion unseres virtuellen Alter Egos im Cyberspace das Resultat einer ebenso realen wie materiellen, sprich: körperlichen Aktion des Selbst ist, das vor dem Bildschirm Maschinen bedient.

Vielmehr gilt: Nichts, auch nicht das (digitale) Netz, verhilft uns dazu, uns im Umgang mit uns selbst über die materielle Bedingtheit unserer Identität und der uns umgebenden Welt hinwegzusetzen. Gerade am Beispiel der Virtualisierungen des Selbst in den digitalen Netzen jedoch lassen sich damit noch einmal einige Grundprobleme von Identitätsbildung exemplarisch diskutieren.

Das Ich, so hatte ich argumentiert, ist zunächst zu verstehen als ein Effekt von unterschiedlichen Netzstrukturen, die jeder bewussten Aneignung seines Selbst apriori vorausgehen – weswegen sich dann Identitätsbildung deswegen immer schon als Prozess einer virtuellen Selbstinszenierung beschreiben lässt, weil sie dem Selbst das Ich als etwas (zum Beispiel: selbstbewusst) erscheinen lässt, was es aus anderen Perspektiven nun einmal nicht ist. Wenn die biochemischen Prozesse im Hirn und die grammatischen Regeln der Sprache in ihrer jeweiligen Vernetzung allgemeine und schlechthin unhintergehbare Bedingungen (menschlicher) Identität darstellen, so muss die technologische Basis der digitalen Netze als konkrete Bedingung für die Konstitution einer virtuellen Identität im Cyberspace gelten. In jedem dieser Fälle aber gilt die – mehr oder weniger metaphorisch zu lesende – Formel: Das Netz ist als konstitutive Bedingung von Identität zugleich das Spielfeld ihrer Entfaltung.

Vor dem Hintergrund dieser Formel aber lässt sich auch die These, wonach die Grenzen der Selbstdarstellungen in den virtuellen Realitäten der Computerwelten fast ausschließlich durch unseren Erfindungsreichtum definiert ist, in einem entscheidenden Sin-

22 Vgl. meinen Vortrag „Die Wirklichkeit aus der Perspektive ihrer digitalen Reproduzierbarkeit. Skizzen zu einer philosophischen Ästhetik virtueller Realitäten“, gehalten auf der Fachtagung *Medienphilosophie* der Akademie des Bistums Mainz am 21. Februar 2001 (publiziert im Tagungsband *Medienphilosophie. Medienethik. Zwei Tagungen – eine Dokumentation*, hrsg. von Günter Kruck und Veronika Schlör, Ffm. u.a.: Peter Lang 2003, S. 29–43), in dem ich diese Argumentation ausführlicher entwickelt habe.

ne präzisieren: Denn wenn es auch tatsächlich in den meisten Fällen beliebig sein mag, als wer oder was wir uns hier inszenieren²³, so gilt dies doch keineswegs zugleich für die Art und Weise, wie wir diese Inszenierung realisieren. Ja, man muss vielmehr festhalten, dass der Modus der Selbstinszenierungen der virtuellen Identitäten im digitalen Netz zumindest derzeit noch wenig ausdifferenziert ist. Wir realisieren unser virtuelles Alter Ego zumeist qua Tastatur – indem wir schreiben; und manchmal per Mausclick – etwa wenn wir uns graphische Avatare basteln; in jedem Fall bedienen wir uns dabei technisch vorgegebener Mittel. Der prima facie schier unendlichen Pluralität von Inszenierungsmöglichkeiten des virtuellen Selbst steht damit eine stark eingeschränkte Auswahl verfügbarer Optionen seiner Realisierung geradezu konträr gegenüber.

Die Tatsache, dass der technische Zugang das Spiel mit dem eigenen Selbst im Netz unter konkrete Bedingungen stellt, wird im Zuge des immaterialistischen Fehlschlusses von euphorischen Apologeten des Cyberspace gerne ignoriert. Mit anderen Worten: Nur derjenige, der die technische Bedingtheit der Selbstinszenierungen im digitalen Raum übersieht, kann die narrative Beliebigkeit der virtuellen Identitätszuschreibung zugleich als utopische Freiheit einer bedingungslosen Selbsterfindung missverstehen²⁴.

Wenn aber bereits die technischen Bedingungen des Eintritts in die virtuelle Realität der digitalen Netze die Parameter jeder virtuellen Selbstinszenierung definieren – sind wir dann hier nicht von vornherein jeder Möglichkeit der individuellen Ausbildung einer eigenen Identität beraubt? Anders gefragt: Kann man überhaupt etwas anderes tun oder sein, als das Netz einen tun oder sein lässt? Oder sind wir am Ende doch – und hier taucht das kritische Szenario wieder auf, das ich eingangs zitiert habe – im Anschluss an das Netz

23 Auch hier gibt es Ausnahmen, die sich durch Regeln, vor allem die Konventionen der sog. „Netiquette“ definieren: mich beispielweise in einem antifaschistischen Forum zur Diskussion der Probleme rechtsradikaler Ideologie als Adolf Hitler zu inszenieren, wäre wahrscheinlich von kurzer Dauer. Und auch diese Einschränkung ist – natürlich – technisch definiert: Schließlich gilt im Netz, dass es in jeder Ebene immer einen Administrator oder Sysop (System Operator) gibt, der meinen Zugang jederzeit sperren – und meine virtuelle Identität damit schlicht löschen kann.

24 Vgl. die in diesem Sinne analoge und ausführlichere Argumentation in Barbara Beckers Aufsatz „Elektronische Kommunikationsmedien als neue ‚Technologien des Selbst‘? Überlegungen zur Inszenierung virtueller Identitäten in elektronischen Kommunikationsmedien“, in: Eva Huber (Hrsg.), *Technologien des Selbst. Zur Konstruktion des Subjekts*, Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld 2000, S. 17–29, hier: S. 24f.

zum Teil einer kollektiven Maschinerie geworden, die in permanenter Wiederholung nur sich selber prozessiert?

Nun dürfte jedoch aus den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sein, dass sich das grundlegende Problem keineswegs erst bezüglich der Reflexion über den Status des Selbst innerhalb der digitalen Netzwelten stellt. Die Frage nach dem verfügbaren Spielraum individueller Selbstgestaltung unter den individuell nicht kontrollierbaren Bedingungen der digitalen Technik thematisiert vielmehr noch einmal exemplarisch die Grundstruktur von Identitätsbildung überhaupt. Im Blick auf das Beispiel der Sprache lässt sich das Problem dann auch analog reformulieren – die Frage lautet dann: Kann man überhaupt etwas anderes sagen, als die Sprache uns sagen lässt? Und die Antwort hier lautet zunächst schlicht: Nein. Wir können, das war die Pointe des Wittgenstein-Arguments, weder in der Sprache etwas sagen noch (so lässt sich ergänzen) im digitalen Netz etwas tun, dass in dem emphatischen Sinne anders wäre, dass es nur einem Einzelnen eigen wäre. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Sprache uns spricht oder das Netz uns macht. Es benennt jedoch den Grund dafür, warum utopische Konzeptionen, die das Verständnis vom Selbst über die Grenzen der biologischen, sozialen und technischen Bedingungen von Identität zu erweitern versuchen, notwendig scheitern müssen. Nur, wer zumindest implizit eine solche utopische Konzeption des Selbst vertritt, kann in der Einbindung des Ichs in die Strukturen der verschiedenen Netze a priori eine Gefahr für die individuelle und autonome Selbstbestimmung sehen. Im Festhalten an einer solchen Utopie des Selbst treffen hier ungewollt der Visionär und der Kritiker der Netzwelt aufeinander.

Für das skizzierte Problem aber ergibt sich die einzig richtige Lösung am Schluss durch das Zurückweisen der Frage: Ob wir etwas ganz anderes sagen bzw. tun können, als die vernetzten Strukturen von Sprache oder digitaler Technik uns sagen oder tun lassen, ist eine im Grunde uninteressante Frage. Entscheidend ist vielmehr die pragmatische Tatsache, dass wir das, was wir in einer konkreten Situation, off- oder online, sagen bzw. tun, in den meisten Fällen auch hätten anders sagen oder tun können. Auch unter den Bedingungen konventioneller und technischer Strukturen, die wir nicht hintergehen können, bleibt uns die Möglichkeit, das je vorgegebene Material in einer selbstbestimmten Weise zu nutzen – und uns so in konkreten Situationen performativ als Individuum zu situieren. Ja, mehr noch: Sowenig wir uns aus unserer Verstrickung in die unterschiedlichen (biologischen, sprachlichen oder digitalen) Netzen befreien können, sowenig entlasten uns diese von der Notwendigkeit zu denken, zu sprechen und zu handeln. Diesseits der Schreckens-

version eines biokybernetischen Kollektivs, in dem dies alles anders sein mag, gilt immer noch: Kein Netz (weder das Gehirn, noch die Sprache – und schon gar nicht das Internet) schreibt vor, was als Nächstes kommt. Das müssen wir, als seine Effekte, schon selber tun.

Epilog zum Fernsehen

Eher werden die Menschen ans Unvermeidliche
fixiert als verändert.
Vermutlich macht das Fernsehen sie nochmals
zu dem,
was sie ohnehin sind, nur noch mehr so,
als sie es ohnehin sind.
(Adorno)

Die Ära des Fernsehens geht zu Ende. Auch wenn im Alltagsleben der meisten Bürger unserer technischen Zivilisation das Fernsehen noch eine herausragende Rolle *gegenüber* anderen Medien spielt – und sich daran, so lässt sich vermuten, bis auf Weiteres auch nichts ändern wird –, so ist es doch bereits heute – zumindest aus medientheoretischer Sicht – nur mehr ein Medium *neben* anderen. Die oftmals beschriebene Funktion als „Leitmedium“ der Gesellschaft, die das Fernsehen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts inne hatte, wird es sich in Zukunft – die auch für die bislang analoge Fernsehtechnik eine digitale sein wird – mit den sogenannten „neuen“ Medien wie dem Internet teilen, wenn schon nicht an ein zukünftiges Konvergenzmedium abgeben müssen.

Die Bedeutung des Fernsehens, die sich heute noch kaum überschätzen lässt, wird in diesem Prozess seiner sozialen und kulturellen Dezentrierung nicht zwangsweise geringer; sie unterliegt allerdings einem durchaus radikal zu nennenden Wandel. Was sich bereits verändert hat, ist die gemeinschaftsstiftende Funktion der televisionären Maschine und ihrer Sendungen. Der einzelne Zuschauer der Abendprogramme von ARD oder ZDF in den sechziger und siebziger Jahren konnte sich relativ sicher sein, inmitten der rasch wachsenden Gemeinde der Zuschauer mit seinem zwar individuellen Fernseherlebnis dennoch nicht alleine zu sein. In den Zeiten der Straßenfeger waren Einschaltquoten von sechzig oder siebenzig Prozent keine Seltenheit: um das Lagerfeuer der Television versammelten sich immer wieder zur gleichen Zeit ein Großteil der Nation. Heutzutage überspringen nur selten und nur einzelne televisuell inszenierte Großevents – wie jüngst die Fußballweltmeisterschaft in Frankreich – die Fünfzig-Prozent-Hürde. Die Ausdifferenzierung der Kanäle hat die Fernsehgemeinde fragmentiert: das Lagerfeuer

brennt zwar keineswegs seltener; auf diejenigen, die sich darum sammeln, strahlt jedoch nicht mehr die Wärme der Gemeinsamkeit zurück. Scheinbar paradox mutet die Logik an, die dieser Entwicklung zugrunde liegt – denn schließlich geht der Verlust der gemeinschaftsstiftenden Funktion des Fernsehens konstitutiv mit einer Zunahme sowohl der absoluten Zuschauerzahlen als auch der Programme einher. Die mit der Öffnung der Sendefrequenzen für private Anstalten parallel laufende Ausdifferenzierung in immer mehr und immer speziellere Kanäle allerdings deutet auf nichts anderes als die Konsequenz des Prozesses der Dezentrierung: Das klassische Massenmedium Fernsehen wird tendenziell zu einem Individualmedium¹. Der Trend hält an; und der Verlust des massenmedialen Status ist der entscheidende Schritt aus der Ära des Fernsehens.

Der Schritt aus der Fernsehwelt freilich ist nicht zugleich der Schritt aus einer Welt, in der das Medium Fernsehen eine ausgezeichnete und in mancherlei Hinsicht irreduzible Rolle spielt. Vielmehr gilt allgemein, was Hubert Winkels einmal so formuliert hat: „Aus dem Fernsehmedium kann man sowenig aussteigen wie aus seinem Körper“². Für eine kritische Evaluierung des Mediums Fernsehen und seiner sozio-kulturellen Bedeutung ist diese Feststellung entscheidend. Aus ihr folgt, dass die Frage nach Sinn oder Unsinn der Television selber *keinen* Sinn macht. Kaum anders als naiv erweist sich mithin jeder, der das Medium *als solches* kritisiert – etwa, indem er eine Analyse bestimmter spezifischer Eigenschaften des ökonomisch und politisch gesteuerten *Systems Fernsehen* als generalisiertes Verdikt über das *Medium Fernsehen* formuliert.

Interlude parisienne

Der Pariser Soziologe Pierre Bourdieu hat sich jüngst im Fernsehen kritisch zum Fernsehen geäußert. Seine im Detail luzide, im Ganzen vernichtende Kritik³ argumentiert prima facie ganz im Sinne jener bereits klassischen Kritik der modernen Massenmedien, die Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert haben. Als eines der tragenden Elemente der Kulturindustrie operiert das System Fernsehen mit diversen Ausschlussmechanismen. Der wirkungsmächtigste dieser Mechanismen ist das

-
- 1 Siehe hierzu ausführlich das nächste Kapitel „Es gibt das Fernsehen nicht. Meditation über ein verschwindendes Medium“, S. 187ff.
 - 2 Hubert Winkels, Thomas Schmitt, Rudolf Maresch, „Den Totentanz der Television parodieren“, in: Rudolf Maresch (Hrsg.), *Medien und Öffentlichkeit*, München: Boer 1996, S. 278–291, hier: S. 281.
 - 3 Pierre Bourdieu, *Über das Fernsehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

vom Quotendruck generierte Selektionsprinzip als oberste Gestaltungsmaxime von Programmablauf und Sendeinhalt. Eindringlich beschreibt Bourdieu die durch die zwanghafte Orientierung an der Erwartung möglichst hoher Marktanteile erzeugte Abhängigkeit der Fernsehanstalten und ihrer Mitarbeiter vom (vermeintlichen) Massengeschmack auf der einen und von (potentiellen) Werbekunden auf der anderen Seite. Tatsächlich ist die Quote das Steuerungsmedium des Fernsehalltags schlechthin – und wer je versucht hat, anspruchsvolle Fernsehsendungen (mit-) zu gestalten, weiß, welche Kompromisse die Quote abverlangen kann und wie groß die Gefahr von Ausschluss oder doch zumindest Marginalisierung schon bei tendenzieller Missachtung ist. Pointiert formuliert zieht Bourdieu aus seinen Beobachtungen und Erfahrungen die Konsequenz, dass „mit dem Auftritt auf dem Bildschirm eine regelrechte Zensur verbunden ist“ – eine Zensur, „die aus dem Fernsehen ein phantastisches Instrument zur Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung macht“⁴.

So weit, so gut, könnte man meinen. (Auch wenn man sich darüber streiten könnte, ob die Steuerungsmechanismen des (gesellschaftlichen Sub-) Systems Fernsehen tatsächlich in dem Maße deckungsgleich mit der „symbolischen Ordnung“ des Gesamtsystems Gesellschaft sind, wie die letzte Konsequenz Bourdieus zu unterstellen scheint.⁵) Gleichwohl ist die grundsätzliche These des Pariser Soziologen so neu nun wieder auch nicht – und auch, geben wir es zu, nicht wirklich überraschend. Um so mehr verwundert die Tatsache, dass seine Ausführungen über das Fernsehen in Frankreich Anlass einer heiß geführten Diskussion waren – und der Essay auch in Deutschland beginnt, Erinnerungen an frühere Zeiten einer radikaleren Kultur- und Medienkritik wachzurufen⁶. Der Grund hierfür mag in einer ebenso verführerischen wie m.E. unzulässigen Generalisierung liegen, durch die Bourdieu unter der Hand seine durchaus einleuchtenden Ausführungen über die *Macht, die im System Fernsehen herrscht* verschränkt mit einer These über die *Macht, die das Medium Fernsehen ausübt*. Die systemischen Ausschluss-

4 Ebd., S. 18 und 20.

5 Eine detaillierte Erörterung würde sich hier sicherlich lohnen. Für meine Argumentation spielt dies an dieser Stelle gleichwohl keine Rolle.

6 So hat Gustav Seibt kürzlich die Frage nach dem Status des Widerstands gegen die Kulturindustrie in Deutschland mit einem neidvollen Blick auf das Engagement französischer Intellektueller verknüpft, und dabei neben Paul Virilio und Jean Baudrillard auch Bourdieus Fernsehkritik exemplarisch angeführt. (Gustav Seibt, „Reklame für ein Freiluftgefängnis. Wo ist die Kritik an der Kulturindustrie geblieben? Über ein verlorengegangenes Motiv der Achtundsechziger“, in: *Berliner Zeitung Magazin*, 11./12.07.1998, S. I-II.)

mechanismen des Fernsehens liest Bourdieu – im Sinne eines doppelten Genitivs – sowohl als Mechanismen inhaltlicher Selektionen einzelner Programme und Sendungen als auch als irreduzible Eigenschaft des televisuellen Einflusses auf die gesellschaftliche Wirklichkeit vor den Bildschirmen. So stellt die Zensur des Fernsehens laut Bourdieu eine „besonders schädliche Gewalt“ insofern dar, als sie „sich der stillschweigenden Komplizität derer bedient, die sie erleiden“⁷ – und Bourdieu meint hier natürlich nicht Mitarbeiter oder Gäste von Fernsehsendungen, sondern: die Zuschauer. „Das Fernsehen“, so heißt es entsprechend kurz darauf, „hat eine Art faktisches Monopol bei der Bildung der Hirne eines Großteils der Menschen“⁸. – Nun ist es angesichts der unstrittigen Bedeutung des Mediums Fernsehen in unserer sozio-kulturellen Umwelt nur natürlich, dass das Fernsehen *auch* die Funktion der Meinungsbildung erfüllt – auch wenn diese wohl gerade aufgrund der Kriterien, welche quotengerechte Sendungen zu erfüllen haben, in einem gewissermaßen dialektischen Prozess mit der Funktion des Fernsehens, die Meinung(en) der Gesellschaft zu spiegeln, verbunden sein dürfte; Norbert Bolz hat dies zu der These motiviert: „Die Welt der Doxa, Heideggers Man – das ist heute das Fernsehen.“⁹ Freilich will Bourdieu auf mehr hinaus – wer von Monopol redet, meint (zumindest in solchem Zusammenhang) immer auch Manipulation. Der manipulative Charakter des Fernsehens – und dies ist die systematische These, die seinem generalisierten Verdikt über das Medium zugrunde liegt – besteht darin, dass es sein Meinungsbildungsmonopol dazu verwendet, *tatsächliche* Zustände und Verhältnisse der Wirklichkeit *falsch* darzustellen. Das Fernsehen, so Bourdieu, versteckt Informationen, indem es zeigt, was es zeigt: die televisuelle *Inszenierung* der Realität *verschleiert* die Realität¹⁰.

Auch dieser Vorwurf ist nicht neu. Vielmehr durchzieht der Verdacht, das Fernsehen verstelle mit seiner Berichterstattung *aus* der Wirklichkeit in Wahrheit den ungetrübten Blick *auf* die Wirklichkeit, die kulturkritische Medientheorie wie ein roter Faden. Der Dromologe Paul Virilio etwa geht in einer neueren Einschätzung davon aus, dass gerade die anstehenden Entwicklungen der Technologie im Fernsbereich – und er meint vor allem die Verbindung von herkömmlichem Fernsehen mit den Möglichkeiten des Internets – zu einer „multimedialen Überbelichtung“ führen, die unaufhaltsam auf einen „visuellen Kollaps“ zusteuert. Die Information durch

7 Pierre Bourdieu, a.a.O., S. 21.

8 Pierre Bourdieu, a.a.O., S. 23.

9 Norbert Bolz, „1953 – Auch eine Gnade der späten Geburt“, in: Jochen Hörisch (Hrsg.), *Mediengenerationen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 60–89, hier: S. 86.

10 Vgl. Pierre Bourdieu, a.a.O., S. 24.

eine zunehmend beschleunigte Flut realer Bilder in Echtzeit, so Virilio, führe am Ende zur Desinformation.¹¹ Bereits Anfang der fünfziger Jahre schrieb Adorno dem damals noch recht jungen Medium Fernsehen einen „Prolog“, in dem es in gekonnter Kürze heißt: „Je vollständiger die Welt als Erscheinung, desto undurchdringlicher die Erscheinung als Ideologie.“¹² Für diesen Ideologieverdacht, den Bourdieus Essay auf andere Weise wiederholt, hatten die Frankfurter den schönen Titel des „Verblendungszusammenhangs“. Als konstitutives Element dieses Zusammenhangs *kann* der Fernsehapparat dann natürlich gar nicht anders, als mit den Bildern, die er ausstrahlt, die Realität, die sie zeigen, in Wahrheit zu verdunkeln. Das aber ist so schlicht falsch. Dem von Adorno bis Bourdieu immer wieder erhobenen Vorwurf der Realitätsverschleierung lässt sich einiges entgegensetzen; ich beschränke mich auf zwei Ebenen – einen kurzen Hinweis auf die Frage nach dem IQ von Fernsehzuschauern und eine Diskussion der televisuellen Vermittlung von Wirklichkeit.

dumb and dumber

Der Vorwurf, das Fernsehen nutze seine vermeintliche Monopolstellung bezüglich der Bildung eigentlich zur *Verbildung* der Menschheit, lässt sich einfacher reformulieren als die These, das Fernsehen verduimme seine Zuschauer. Auch diese „Verblödungsthese“ (Hans Magnus Enzensberger) findet sich – lange Jahre vor Neil Postman – in Adornos Fernsehaufsatz: „Das kommerzielle Fernsehen bildet das Bewußtsein zurück“¹³. Wer dem Fernsehen allerdings unterstellt, seine Zuschauer zu verduimmen, unterstellt zugleich den Zuschauern, sich verduimmen zu lassen. Nun bin ich zwar durchaus der Ansicht, dass einer der größten Fehler der Spezies Mensch der eitle Glaube an die eigene Intelligenz ist. Gleichwohl halte ich die Vermutung, dass Fernsehzuschauer sich durch einen *durch das Medium bedingten spezifischen* Mangel an Intelligenz auszeichnen, für den kaum plausiblen Ausdruck des elitären Geistes derer, die sie hegen. – Ein immer wieder angeführter „Beleg“ für die Verblödungsthese ist die vermeintliche Unfähigkeit der Zuschauer, zwischen der im Fernsehen dargestellten Realität und der außermedialen Wirklichkeit zu differenzieren. Auch dieses Argument beruht u.a. auf einer unzu-

11 Paul Virilio, „Wenn Fernsehzuschauer zu Teleakteuren werden“, in: *Le Monde Diplomatique* (deutsche Ausgabe), März 1998, S. 22–23.

12 Theodor W. Adorno, „Prolog zum Fernsehen“, in: ders., *Eingriffe*, zit. nach der von Rolf Tiedemann herausgegebenen Ausgabe der *Gesammelten Schriften 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 507–517, hier S. 509.

13 Theodor W. Adorno, a.a.O., S. 511.

lässigen Verallgemeinerung: zwar mag es Beispiele für einen solchen Mangel an Unterscheidungsfähigkeit geben – aus spezifischen Fehlleistungen einzelner jedoch lässt sich allenfalls auf deren Mangel an Medienkompetenz, keineswegs auf ein allgemeines Phänomen schließen. Vielmehr ist es evident, dass bereits jedes Kind sehr wohl den Unterschied zwischen Bildschirmrealität und der nicht medialen Welt kennt.¹⁴ – Nun zielt die ideologiekritische Variante der Verblödungsthese nicht auf eine solche simple Form mangelnder Urteilsfähigkeit bezüglich der Differenzierung von Abbild und Wirklichkeit. Adorno:

„Jene fatale ‚Nähe‘ des Fernsehens, Ursache auch der angeblich gemeinschaftsstiftenden Wirkung der Apparate, um die Familienangehörige und Freunde, die sich sonst nichts zu sagen wüßten, stumpfsinnig sich versammeln, befriedigt nicht nur eine Begierde, vor der nichts Geistiges bestehen darf [...], sondern vernebelt obendrein die reale Entfremdung zwischen den Menschen und zwischen den Menschen und den Dingen. Sie wird zum Ersatz einer gesellschaftlichen Unmittelbarkeit, die den Menschen versagt ist. Sie verwechselt das ganz und gar Vermittelte, illusionär Geplante mit der Verbundenheit, nach der sie darben. Das verstärkt die Rückbildung: die Situation verdummt, auch wenn der Inhalt des Angeschauten nicht dummer ist, als womit die Zwangskonsummenten sonst gefüttert werden.“¹⁵

Ich zitiere diese längere Passage nicht nur, weil sie ein besonders schönes Beispiel der elitären Haltung von Kulturkritik ist; entscheidend ist vielmehr, dass der Vorwurf, mit dem Adorno an dieser Stelle die Kritik an der realitätsverschleiernenden Verdummungsstrategie des Televisionsapparates ergänzt, nicht in erster Linie darauf zielt, was das Fernsehen seinen Zuschauern *zeigt*, sondern was es mit seinen Zuschauern *macht*. Die Rede von der televisuellen Verzerrung qua *Inszenierung* der Realität erhält hier einen doppelten Sinn – einmal nämlich meint Inszenierung die mediale *Darstellung der sinnlich erfahrbaren Welt*, das andere Mal die *mediale Konstruktion sozialer Wirklichkeit*. Damit aber lassen sich – zumindest idealtypisch – zwei verschiedene Versionen der Kritik unterscheiden – eine

14 Enzensberger schreibt in seiner Abrechnung mit der medientheoretischen Kritik des Fernsehens: „So ist es, um nur ein Beispiel zu nennen, bisher niemandem gelungen, uns außerhalb der psychiatrischen Klinik auch nur einen „Fernsehteilnehmer“ vorzuführen, der außerstande wäre, zwischen einem Ehekrach in der laufenden Serie und an seinem Frühstückstisch zu unterscheiden.“ Hans Magnus Enzensberger, „Das Nullmedium oder Warum alle Klagen über das Fernsehen gegenstandslos sind“, in: ders., *Mittelmaß und Wahn*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 89–103, hier: S. 91. Siehe dazu auch im gleichen Sinn Ausführungen von Annette Spohn und Barbara Sichtermann in ihrem Beitrag zu diesem Band.

15 Theodor W. Adorno, a.a.O., S. 511f.

erste, primär erkenntnistheoretisch argumentierende Kritik am Fernsehen als Medium zur *Wahrnehmung* von Wirklichkeit und eine zweite, soziologisch fundierte Kritik am Fernsehen als Medium zur *Konstruktion* von Wirklichkeit.

Wie wirklich ist die Wirklichkeit?

In ihrer radikalsten Version – etwa bei Jean Baudrillard oder Paul Virilio – steigert sich die erkenntnistheoretische Kritik an der medialen Darstellung der sinnlich erfahrbaren Welt zu der These, die Wirklichkeit, welche die Medien vermitteln, habe sich zu einer eigenen Welt der reinen Simulation abgekapselt, die wiederum in unserer Lebenswelt zumindest tendenziell an die Stelle der wirklichen Realität getreten sei. „Man muß sich“, so sagt Virilio mit einem Zitat Paul Cézannes, „beeilen, wenn man noch etwas sehen will. Alles verschwindet.“¹⁶ Diese „Simulationsthese“ (Enzensberger) ist nicht als eine These formuliert, welche sich spezifisch gegen das Medium Fernsehen richtet; sie soll vielmehr einen durch den Verbund *aller* Medien herbeigeführten grundsätzlichen Wandel unseres Selbst- und Weltverhältnisses beschreiben – einen Wandel, den die globale Ausbreitung der elektronischen Medien von Fernsehen, Radio und Kino bis zum Internet oder Handy entscheidend beschleunigt hat. Die Simulationsthese allerdings basiert auf zwei absurden Voraussetzungen, die eng miteinander verknüpft sind: Sie muss, auf der einen Seite, von dem bereits zurückgewiesenen Verdacht ausgehen, dass nicht nur Fernsehzuschauer, sondern Medienbenutzer überhaupt prinzipiell unfähig seien, zwischen den unterschiedlichen Formen von medial repräsentierter und sinnlich erlebter Realität zu *differenzieren*. Damit muss sie aber, auf der anderen Seite, in letzter Konsequenz zugleich auch unterstellen, dass es eine Form *nicht vermittelter Realitätserfahrung gibt*, zu der die medial dargestellte Realität sich als Derivat, eben als bloße Simulation, verhält¹⁷. Nun ist die Idee der Möglichkeit einer unmittelbaren Erfahrung von Welt zwar eine Vorstellung, welche die gesamte Kulturgeschichte durchzieht; sie ist gleichwohl nicht mehr als ein Traum – und so alt wie dieser ist die Einsicht, dass er sich nicht erfüllen lässt: Wahrnehmung ist *immer schon* medial – und das, was wir „Wirklichkeit“ nennen, mithin *immer* das *Ergebnis eines Konstruktionsprozesses*.

16 Paul Virilio, *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin: Merve 1986.

17 Vgl. hierzu meine ausführliche Argumentation in den obigen Kapiteln „Was heißt eigentlich ‚Virtuelle Realität‘? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt“, S. 111ff. und „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“, S. 141ff.

Ob das sinnlich Gegebene seinen Weg durch die Luft oder ein Kabel nimmt, ist erkenntnistheoretisch irrelevant. Das aber heißt auch, dass der erkenntnistheoretisch argumentierenden Kritik an der realitätsverschleiernenden Darstellung der Welt durch das Medium Fernsehen bereits eine falsch formulierte Frage zugrunde liegt. Richtig verstanden nämlich, so Niklas Luhmann, kann man *nur* fragen: „Wie konstruieren Massenmedien Realität?“ – und eben *nicht*: „Wie *verzerren* die Massenmedien die Realität durch die Art und Weise ihrer Darstellung? Denn das würde ja eine ontologische, vorhandene, objektiv zugängliche, konstruktionsfrei erkennbare, würde im Grunde den alten Essenzkosmos voraussetzen.“¹⁸

Nun will ich mich an dieser Stelle nicht auf eine Diskussion der systemtheoretischen Überlegungen zum Fernsehen einlassen. Gleichwohl lassen sich, auch im Rückgriff auf Luhmann, einige der bisherigen Aussagen über das Verhältnis des Mediums Fernsehen zur Realität nun reformulieren: Wie alle Medien generiert auch das Fernsehen Wirklichkeit. Die vom Fernsehen *generierte* Wirklichkeit allerdings ist nicht einfach identisch mit der im Fernsehen *dargestellten* Realität. Vielmehr gilt: Realitätskonstruktion *durch* das Medium Fernsehen ist ein Effekt des Umgangs *mit* dem Medium Fernsehen. Damit lässt sich der oben angeführte Doppelsinn der Rede von der televisuellen Inszenierung der Realität übersetzen in eine Unterscheidung zweier unterschiedlicher Ebenen der televisuellen Konstruktion von Realität – wobei diese zwei Ebenen nur unterschiedliche Aspekte der Verwendung des Fernsehens indizieren. Als eine Maschine, mit deren Hilfe wir uns über die Welt informieren, dient der Fernsehapparat – und dies ist gewissermaßen das Residuum seiner massenmedialen Funktion – der *sozialen Integration* der Zuschauer: wie andere Massenmedien auch, sichert das Fernsehen, um mit Luhmann zu sprechen, die Anschlussfähigkeit der Kommunikation – und bietet zugleich, so Norbert Bolz, „Lebenshilfe bei der Flucht aus der Komplexität“¹⁹. Dabei ist es zur Erfüllung dieser Funktion unerheblich, ob die vom Zuschauer rezipierte Information den Bürgerkrieg im Kosovo, neueste Nachrichten von den internationalen Börsen, das Wetter, den Gesundheitszustand eines Popstars oder die letzten Entwicklungen des story boards einer soap opera betreffen: es reicht, dass sich darüber reden lässt. *Anders* als andere Medien führt im klassischen Fernsehen, dem Massenmedium, die soziale Integration nicht nur über die Themen, die es seinen Zuschauern bereitstellt – sondern über das Zuschauen selbst. Schließlich bestand, ich habe das oben bereits angeführt, die ge-

18 Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdt. Verlag 1996, S. 20.

19 Norbert Bolz, a.a.O., S. 80.

meinschaftsstiftende Funktion des Fernsehens darin, dass der einzelne Zuschauer sich eins fühlen konnte mit der Gemeinde all derer, die zur gleichen Zeit die gleiche Sendung auf dem Schirm verfolgte. Zur Erfüllung *dieser* Funktion wiederum ist es im Prinzip unerheblich, ob das Fernsehen *überhaupt* Information transportiert: es reicht, dass es läuft. Hegel hat dies in der *Phänomenologie des Geistes* gewissermaßen vorweggenommen; dort findet sich eine Definition des Medienbegriffs, die vorzüglich das klassische Massenmedium Fernsehen zu beschreiben scheint: „Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit“, so Hegel, „ist das reine Sichaufsichbeziehen oder das Medium. [...] Dies abstrakte allgemeine Medium ... ist nichts anderes als das Hier und Jetzt ... als ein einfaches Zusammen von vielen“²⁰.

McLuhan revisited

Die Hoffnung, das Medium Fernsehen realisiere ein solches „Zusammen von vielen“, steht im Zentrum der euphemistischen Beschreibungen der Television, die der kanadische Medientheoretiker Marshall McLuhan in den sechziger Jahren notierte. Seine prominente Formel vom „global village“ meint ja im Grunde nichts anderes als die Beschwörung einer „transgeographischen Weltgemeinschaft“²¹ in Echtzeit. Mit dem Fernsehen, so McLuhan, komme es „zu einer totalen Einbezogenheit in eine allumfassende Jetztzeit“²² – und insofern der Inhalt von Sendungen für die Etablierung des Gemeinschaftsgefühls irrelevant ist, gilt dies selbst, wenn das Fernsehen tatsächlich, wie Bourdieu unterstellt, „die Zeit mit Leere, mit nichts oder fast nichts (füllt)“²³; weswegen es dann auch nur konsequent ist, wenn Bolz folgert: „die eigentliche Botschaft von Nach-

20 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, zit. nach der von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer herausgegebenen Werkausgabe, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 94f.

21 Diesen Begriff entlehne ich dem Aufsatz „Ist das Internet cool oder hot? Zur Aktualität von McLuhans Vision medialer Gemeinschaft“, in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur*, 12.09.1996 (<http://www.heise.de/tp>) von Mike Sandbothe, der eine ausgezeichnete Zusammenfassung gerade der Fernsehtheorie McLuhans enthält.

22 Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle - Understanding Media*. Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1994, S. 505.

23 Pierre Bourdieu, a.a.O., S. 23. Diese These Bourdieus weist erstaunliche Ähnlichkeit mit Enzensbergers Beschreibung des Fernsehens als „Nullmedium“ auf – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass Enzensberger im Gegensatz zu Bourdieu gerade *weil* das Fernsehen nichts mitzuteilen vermag, jede Kritik am Medium als gegenstandslos erklärt.

richten ist Allgegenwart“²⁴. Die Zeiten freilich haben sich, seit McLuhan seine Thesen formulierte, gewandelt. Entscheidende der Umwälzungen, deren Heraufziehen die McLuhansche Theorie als Folge des Aufbruchs in ein elektronisches Zeitalter jenseits der Gutenberggalaxie beschrieben – und *unter anderem* am noch neuen Medium Fernsehen expliziert – hat, liegen hinter uns. Wir leben tatsächlich, *mutatis mutandis*, in einem globalen Dorf. Jener Prozess freilich, der unter dem scheußlichen Titel der „Globalisierung“ bekannt ist, ist in erster Linie ökonomisch motiviert – und hat erst in zweiter Linie sozio-kulturelle Auswirkungen. Das Medium wiederum, das ihn bewirkt hat, ist im Wesentlichen der Computer – und weniger das Fernsehen. Deswegen ist es auch kein Zufall, dass McLuhans Ausführungen über die Wirkungsweise der „magischen Kanäle“ der elektronischen Medien heute, im Zeitalter des Internet, neue Popularität erlangen. Erst das weltumschließende Netzwerk der Computer nämlich, so die Stimmen derer, die seine Theorie mit und gegen McLuhan fortschreiben²⁵, schafft diejenigen Voraussetzungen für die ausstehenden Veränderungen, die McLuhan selbst bereits durch das Fernsehen realisiert sah. McLuhan hat diese Veränderungen beschrieben als Übergang von einer visuellen Ära der Schrift in eine synästhetische Ära der elektronischen Medien. Seine auch in unserem Kontext „entscheidende These ist ... die, dass das Fernsehen auf der Ebene der Sinnesorganisation diejenigen synästhetische Persönlichkeitsstruktur produziere, die es seiner Ansicht nach zur Herstellung [der] transgeographischen Weltgemeinschaft bedarf“²⁶. Nun ist es zwar unstrittig, dass – wie jedes neue Medium – das Fernsehen die Art und Weise, in der wir unsere Sinne verwenden, verändert hat; ebenso eindeutig jedoch ist, dass diese Veränderungen nicht so grundlegend sind, wie McLuhan vermutet hat. (Und ob die multimedialen Umgebungen, in denen wir derzeit beginnen, uns zu bewegen, dies zu leisten vermögen, steht noch dahin.) Entscheidend dafür, dass McLuhans Vision sich nicht erfüllt hat, ist seine allzu optimistische Einschätzung des Umgangs der Zuschauer mit ihrem Medium. McLuhan nämlich ging davon aus, dass das Fernsehen – als ein „kaltes“ Medium – aufgrund der Detailarmut seiner medialen Projektion interpretationsbedürftig bleibe und damit – im Gegensatz etwa zum Radio als einem „heißen“ Medium – seine Benutzer zur (re-)aktiven Teilnahme auffordert²⁷. Die Rezeptionsweisen hingegen, die sich in der Ära des klassischen Fernsehens herausgebildet haben, weisen diese Einschätzung als Illusion

24 Norbert Bolz, a.a.O., S. 81.

25 Siehe hierzu wiederum die Ausführungen von Mike Sandbothe, a.a.O., *passim*, dessen Argumentation ich zum Teil übernehme.

26 Mike Sandbothe, a.a.O., S. 4.

27 Marshall McLuhan, a.a.O., S. 470.

aus. Der Grund dafür ist simpel: Gerade *als* ein Massenmedium *kann* das Fernsehen seine Zuschauer nicht interagieren lassen; und so dienen Formen der „Rückkommunikation“ – TED, Call-Ins, etc. – auch, wie Luhmann zeigt, lediglich „der Reproduktion des Systems der Massenmedien und nicht dem Kontakt des Systems mit seiner Umwelt“²⁸. Dies freilich mag sich in Zukunft ändern – falls das Fernsehen auf dem Weg zu einem digitalen Individualmedium sich tatsächlich der Interaktion mit seinen Zuschauern öffnen wird.

Ungeachtet der noch ausstehenden Entwicklungen allerdings bleibt zu konstatieren, dass die Deutung des Fernsehens als Medium zur Realisierung gesellschaftlicher Utopien sich als Projektion erwiesen hat. McLuhans Fernsehtheorie reiht sich hier ein in eine Tradition, zu der Bertolt Brechts Entwurf einer Radiotheorie ebenso gehört wie Walter Benjamins Thesen zum Film – und die derzeit kursierenden Theorien über das Internet stehen als potentielle Nachfolger schon bereit²⁹. An Fehleinschätzungen von Theorien allerdings tragen ihre Gegenstände nur selten die Schuld.

Kurzer Blick zurück nach vorn

Sicherlich: Die gemeinschaftsstiftende Funktion des klassischen Fernsehens impliziert das Versprechen, es würde eine neue Form sozialer Gemeinschaft entstehen. Wer dieses Versprechen als Gesellschaftsutopie (miß-) versteht, kann mithin gar nicht anders, als – wie nicht nur Adorno – im Scheitern der Utopie das Versprechen als ideologisch entlarvt zu sehen. Tatsächlich jedoch gilt es festzuhalten, dass das Medium Fernsehen, indem es seinen Beitrag zur sozialen Integration der Zuschauer leistet, sein Versprechen immer wieder erfüllt hat – und dies dort, wo es auch im Zuge seiner fortschreitenden Dezentrierung weiterhin massenmediale Funktionen wahrnimmt, auch weiterhin erfüllen wird. Wem das nicht reicht, der schalte ab. Und ich meine das gar nicht zynisch.

Nun ist die soziale Integrationsleistung, die Fernsehen als Massenmedium auf der Ebene der Informationsvermittlung vollbringt, nur ein Aspekt der televisuellen Konstruktion von Realität. Als ein Medium, das sich auch und gerade im Prozess seiner Dezentrierung zunehmend zu einem „Tagesbegleitmedium“ entwickelt, erfüllt das

28 Niklas Luhmann, a.a.O., S. 34.

29 Zur Kritik an den Netzutopien vgl. oben das Kapitel „Im Netz der Medien. Zur Kritik der medientheoretischen Verwendung einer Metapher“, S. Xff. Siehe auch meinem Aufsatz über die „Cybermythen“ in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur*, Nr.0, Mannheim: Bollmann Verlag 1996.

Fernsehen darüber hinaus die Funktion der *sozialen Differenzierung*. Das heißt: Während wir das Medium Fernsehen auf der einen Seite dazu verwenden, die Anschlussfähigkeit unserer Kommunikation zu sichern, benutzen wir es auf der anderen Seite dazu, uns – durch die Wahl der Programme und Sendungen, die wir einschalten, die Tageszeit, zu der wir schauen, den Ort, an dem wir den Apparat aufstellen, etc. – innerhalb der Masse aller Zuschauer individuell zu positionieren. Ob die soziale Integrationsleistung der Televisionsmaschine jenseits der Ära des Fernsehens die gleiche sein wird, bleibt abzuwarten; als Individualmedium wird sein Beitrag zur sozialen Differenzierung hingegen sicherlich größer. Das Medium Fernsehen funktioniert in dieser Hinsicht nicht anders als andere Elemente der Alltagskultur. Es macht aus uns, was wir aus ihm machen.

Und macht uns damit tatsächlich zu dem, was wir ohnehin sind...

Es gibt das Fernsehen nicht

Meditation über ein verschwindendes Medium

I.

Es gibt das Fernsehen nicht? Ha, werden Sie sagen, so ein Unsinn. Stimmt nicht! Hier in der Ecke, neben dem Regal, da steht doch eins. Und da geht es schon los: Was bei Ihnen in der Ecke steht, ist ein Fernsehapparat. Kein Fernsehen. Das Fernsehen nämlich – soweit man mit dem Wort etwas (mehr oder weniger) Dinghaftes, ein (zum Teil) greifbares, auf jeden Fall beobachtbares Etwas meint (und nicht nur die Tätigkeit des In-die-Ferne-Sehens) – dieses Fernsehen ist kein Gerät, sondern (wie es in der entsprechenden Definition bei Wikipedia tatsächlich ziemlich treffend heißt:) ein „Komplex“¹: Der Begriff „Fernsehen“ nämlich bedeutet (übrigens genauso wie in anderen Sprachen sein Pendant, der Begriff „Television“) die Gesamtheit jener technischen Prozesse und kulturellen Praktiken, die aus einer Erfindung, die es ermöglicht hat, „ein am Orte A befindliches Objekt an einem beliebigen anderen Orte B sichtbar zu machen“², ein lange Zeit unangefochtenes Leitmedium gemacht haben. Sprechen wir vom Fernsehen, so meinen wir mithin einen systematischen Zusammenhang aus Kultur, Technik und Medium mit samt seiner politischen, ökonomischen und sozialen Implikationen; und wir meinen damit ebenso und zugleich die Gesamtheit aller Sender, Formate und Programme inklusive ihrer personellen und organisatorischen Infrastrukturen.

Und *das* Fernsehen soll es nicht geben?

Genau: *Das* Fernsehen gibt es nicht.

-
- 1 Artikel Fernsehen. In: *Wikipedia, Die freie Enzyklopädie*. Bearbeitungsstand: 1. Oktober 2007, 15:41 UTC. (http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Fernsehen&oldid=373_42739) (abgerufen: 1. Oktober 2007, 19:31 UTC).
 - 2 So lautet die Beschreibung des „Elektrischen Teleskopen“, für die Paul Nipkow am 6. Januar 1884 die Patentschrift 30105 des Kaiserlichen Patentamtes zu Berlin erhielt.

Das Medium, dem die aktuelle Medienforschung in allen Untersuchungen höchste Akzeptanzwerte bescheinigt, das soll es nicht geben?³

Richtig: Genau *das* Medium gibt es nicht. Genauer noch: gibt es nicht mehr.

Aber das ist doch schlicht Blödsinn! Es ist doch offensichtlich, dass es das Fernsehen gibt!

Nein, es ist offensichtlich, dass etwas gesendet und empfangen wird; es ist vernünftigerweise nicht zu bezweifeln, dass es Sender, Formate und Programme gibt. Ja, dass der ganze Komplex, den wir gemeinhin „das Fernsehen“ nennen, existiert, kann ich natürlich und will ich auch gar nicht bestreiten. Ich halte es nur nicht (genauer eben: nicht mehr) für sinnvoll, diesen Komplex pauschal „das Fernsehen“ zu nennen! Ich plädiere also dafür, eine Konvention zu brechen. Und an ihrer Stelle eine neue zu etablieren. Doch um das zu begründen, fangen wir besser noch einmal von vorne, und dieses Mal am Anfang an (auch wenn es, wie wir wissen, „schwer [ist], am Anfang anzufangen. Und nicht (zu) versuchen, weiter zurückzugehen“⁴).

II.

Der Anfang dessen, was wir Fernsehen nennen, datiert irgendwann um die Mitte des letzten Jahrhunderts – als die Fernsehapparate die Wohnzimmer eroberten und die Familien der Nationen⁵ sich allabendlich um das virtuelle Lagerfeuer ihres, wie McLuhan angesichts des Standes der technischen Entwicklung in den 60ern zu Recht meinte, noch ziemlich *kalten* Mediums versammelten. Kalt wiederum hieß das Medium, das weitaus effizienter als die Lagerfeuer tribaler Kulturen neue Formen der Vergesellschaftung in Gang zu setzen vermochte, in der McLuhan'schen Diktion unter anderem deswegen, weil die Bilder, die das noch junge Fernsehen seinerzeit zu senden in der Lage war, schlicht so *schlecht* (McLuhan: „detailarm“) waren, dass sie ohne die Ergänzung durch die Phantasie des

3 So, um nur zwei Beispiele zu nennen, die *Langzeitstudie zur Mediennutzung und Medienbewertung 1964–2005* der ARD/ZDF-Medienforschung (Baden-Baden 2006) oder die Studie *TimeBudget 12. 1999–2005* von SevenOneMedia (Unterföhring 2005).

4 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 123 (Nr. 471).

5 – und zwar, um genau zu sein: zunächst und vor allem und auf längere Zeit exklusiv in der nördlichen Hemisphäre (zu der natürlich entsprechende Orte der geographischen Südhälfte hinzugedacht gehören) – und dort wiederum zuerst im Westen, dann aber, *mutatis mutandis*, auch im Osten ...

sie betrachtenden Verstandes nicht adäquat verständlich gewesen wären: Kalte Medien, soviel in aller Kürze fürs Protokoll, sind jene Medien, die aufgrund fehlender Stimulation von Wahrnehmungsrezeptoren dem Intellekt die Aufgabe aufbürden, ihrem Output erst qua Interpretation den ihm zugeordneten Sinn zukommen zu lassen – während die heißen Medien jene sind, die uns in ihrer sensorischen Perfektion so sehr auf den Pelz rücken, dass neben dem Eindruck, den sie hinterlassen, kein anderer mehr sich breit machen kann, weil sie unmittelbar wirken. Heiße Medien überrollen ihre Nutzer; kalte hingegen – hoffte McLuhan – eröffnen Spielräume der Interaktion und Partizipation am medialen Geschehen.

Der technische Fortschritt, insofern er die Qualität der medialen Übermittlung sensorischer Signale betrifft, erscheint in der Metaphernsprache McLuhans zugleich als ein Prozess der Aufheizung. Ein vormals kaltes Medium kann mithin zu einem heißen werden. Wie das Fernsehen, dessen Bilder längst nicht mehr detailarm sondern zumeist gestochen scharf auf Bildschirmen sich abzeichnen. Je perfekter aber das Fernsehen sendet, desto weniger müssen wir aktiv an der Produktion eines medialen Ereignisses mitwirken; desto weniger können wir am medialen Geschehen interaktiv partizipieren – und desto weniger nehmen wir zugleich seine Medialität wahr. „Medien“, so Sybille Krämer im Anschluss an McLuhan, „wirken wie Fensterscheiben: Sie werden ihrer Aufgabe um so besser gerecht, je durchsichtiger sie bleiben [...] Nur im Rauschen [...] bringt das Medium selbst sich in Erinnerung. Die unverzerrte Botschaft macht das Medium nahezu unsichtbar.“⁶

Allein die Tatsache, dass auch die qualitativ hochwertigste Technik *qua* Technik störanfällig bleibt, bewahrt demnach das Fernsehen davor, als Medium zu verschwinden. Rauscht der Äther, sehen wir heute zwar kein Schneetreiben mehr, wohl aber das Aufscheinen einzelner Pixel. Damit aber wird in der Unterbrechung der Normalität zugleich die Medialität digitaler Bildübertragungstechnik manifest.

III.

Was aber ist die Normalität des Fernsehens? Nun ja, das kommt darauf an. Eine plausible Erklärung lautet: Fernsehen heißt vor allem und zunächst, Massen binden – mit Bildern, die man hören kann. Von Dingen (Personen, Ereignissen, etc.), die man wissen

6 Sybille Krämer, „Das Medium als Spur und Apparat“, in: dies. (Hg.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 73–94, hier S. 74.

will. Zumindest ungefähr. Um dabei zu sein. Was die eigentliche Funktion, das einzige *fundamentum in re* der (nicht nur elektrischen) Massenmedien überhaupt ist: Gemeinschaften (neudeutsch: Communities) zu stiften – und zwar, zumindest im Falle des Fernsehens, lange ausschließlich durch die gemeinsame Rezeption seiner Programme. Und eben nicht durch eine gemeinsame Praxis der Partizipation. Der Grund dafür ist ein begrifflicher: Massenmedien und Interaktion sind wechselseitige Ausschlusskriterien. Der Rundfunk – egal ob Radio oder Fernsehen – ist eben prinzipiell nur unter Preisgabe seiner selbst umzubauen in einen „Kommunikationsapparat“⁷. Während die Normalität des Mediums Fernsehens die massenbindende (und dabei massengenerierende!) Ausstrahlung seiner Programme ist, besteht seine spezifische Medialität in einer intrinsisch intermedialen Verknüpfung von Bildern und Tönen, die sich zum Teil ergänzen, manchmal widersprechen, kommentieren oder wechselseitig hinterfragen. Fernsehen schaut und hört man – und lesen muss man es auch immer wieder (und zwar nicht nur im übertragenen Sinn, weil man in der Lage sein muss, die Bildersprache der Fernsehformate zu verstehen; sondern auch im wörtlichen Sinne, weil auf dem Bildschirm eben auch und nicht selten Text abgebildet wird).

Der Aufstieg des Fernsehens zum Leitmedium des zwanzigsten Jahrhunderts verdankte sich wiederum nicht zuletzt eben der Tatsache, dass der Prozess des Fernsehens (und -hörens und -lesens ...) als ein Prozess der Vergesellschaftung empfunden werden konnte. Wer in jenen Zeiten ferngesehen hat, in denen gerade einmal zwei Sender um die Gunst der Zuschauer buhlten und Einschaltquoten über 50% nicht die Ausnahme, sondern die Regel waren, konnte sicher sein, dass er, so einsam er sich auch fühlen mochte, dennoch Teil einer Gruppe war, für die der seinerzeit geläufige Titel der „Fernsehgemeinde“ gar nicht so falsch erscheint.

Die Zeiten sind vorbei; und sie kommen auch nicht wieder. Der Blick zurück aber lohnt sich, weil sich zeigen lässt, dass parallel zu jenem Prozess der Vergesellschaftung *durch* das Medium Fernsehen in der Geschichte des Mediums *selber* eine gegenläufige Entwicklung stattgefunden hat – die freilich als solche lange Zeit nicht registriert wurde, obwohl sie einem bekannten Grundzug moderner Gesellschaften entspricht: Während sich durch die gemeinschaftli-

7 Was, wir wissen das, Brecht noch herbei zu texten versuchte – allerdings 1932 zu einer Zeit, in der auch das Radio noch ein nach McLuhan'schen Begriffen kaltes, weil störanfälliges und damit interpretationsbedürftiges Medium war, dessen Sendungen auf die Interaktion ihrer Hörer angewiesen waren. (Vgl. Bertolt Brecht, „Der Rundfunk als Kommunikationsapparat“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 18. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967, S. 117–134.

che Nutzung das Medium Fernsehen als zentrales Massenmedium etabliert, setzt – datierbar bereits auf die Erfindung der (seinerzeit natürlich noch verkabelten) Fernbedienung im Jahr 1948 – eine Individualisierung dieser Nutzung selber ein, welche seither durch technische Innovationen (vom Videorekorder zum Internetfernsehen-On-Demand) und programmliche Differenzierungen (von denen die Explosion der Kanäle im Zuge der Einführung des Privatfernsehens nur die prominenteste Etappe darstellt) die Geschichte des Fernsehens wesentlich determiniert hat.

IV.

Dieser Befund freilich ist an sich keinesfalls überraschend; er fügt sich vielmehr nahtlos und logisch ein in den Rahmen des historischen Prozesses der Individualisierung, der die Entstehung moderner Gesellschaften zum einen schon immer begleitet – und der sich zum anderen allerdings in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch einmal radikalisiert hat⁸. Für *das* Fernsehen allerdings sind die Konsequenzen möglicherweise dramatisch. Es geht schließlich nicht nur darum, dass die Zuschauer ihre Programme mobil und zeitversetzt empfangen (und damit zwar die Planungshoheit der Sender zu unterminieren beginnen, dem Programm selber aber treu bleiben). Es geht vielmehr und prinzipiell darum, dass am Ende der Individualisierung der Nutzungsweisen dem Massenmedium schlicht die Masse abhanden kommen könnte: Wenn aber jeder Zuschauer das Fernsehen auf seine individuelle Weise nutzen will, gibt es am Ende kein Fernsehen mehr, das er nutzen kann. (Dann muss er's selber produzieren – was ja auch nur ein weiterer Aspekt jener individuellen, souveränen Nutzung ist, deren teils unglaublich öden, teils ebenso aufregenden Resultate im Internet schließlich bereits zu betrachten sind ...)

Aber ist es nicht vielmehr so, dass wir angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen davon ausgehen müssen, dass die Grenzen zwischen Individual- und Massenmedien fluide werden, permeabel?

8 Georg Simmel etwa hat diesen Prozess bereits um die Jahrhundertwende 1900 ausführlich analysiert (so zum Beispiel in seinem im Jahre 1900 zuerst erschienenen Hauptwerk *Die Philosophie des Geldes* im Kapitel „Die individuelle Freiheit“; G. Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, Berlin: Hunkler & Dumbrot 1977, S. 297–386); die Radikalisierung der Individualisierung als universelles Prinzip der Postmoderne hat Ulrich Beck zuerst 1983 beschrieben (U. Beck, „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten“, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungerechtigkeiten*, Göttingen: Schwartz 1983, S. 35–74).

So dass wir gar nicht mehr richtig zwischen ihnen unterscheiden können? Schließlich ist doch, um nur ein Beispiel zu nennen, im Moment gerade das Internet der Ort, an dem eine neue Community nach der anderen entsteht; mit Millionen von Mitgliedern, weltweit – Stichwort: myspace.com. Das Internet! Das aufgrund seiner dezentralen Struktur technisch doch das Gegenteil eines Massenmediums ist. Das Fernsehen hingegen, das Massenmedium schlechthin, kommt den individuellen Nutzungsinteressen durch die Generierung stets neuer und immer weiter spezialisierter Spartensender entgegen, die nach dem Prinzip des Long Tail dort (und zwar: erfolgreich!) nach Zuschauern fischen, wo nie ein Broadcast-Manager hingeschaut hätte?

Ja, klar. Das stimmt. Und es geht noch weiter – denn der inhaltlichen Ausdifferenzierung einer Vielzahl heterogener Programme korrespondiert formal die bereits beginnende, immanente Transzendierung jener medialen Grenzen, die früher, zur Zeiten seiner analogen Programmierung, das Fernsehen von anderen Medien unterschieden hat. Das Fernsehen, mit dem wir es heute zu tun haben, ist schließlich schon längst nicht mehr auf jene Kiste, die Sie in Ihrem Wohnzimmer stehen haben, begrenzt! Fernsehprogramme senden schon heute Kochrezepte auf die Mobiltelefone einkaufender Hausfrauen und stattdessen die Handys der Töchter und Söhne mit Klingeltönen aus; sie laden ihre Zuschauer dazu ein, Fernsehsendungen zu schauen oder zu lesen, wann immer sie wollen – weil sie selbst oder doch ihre Skripte auf den entsprechenden Websites zur Nutzung bereit stehen.

Und diese transmediale Neuerfindung des Mediums ist noch lange nicht an ihr Ende gekommen!

V.

Was der Komplex, den wir Fernsehen nennen, produziert und seinen Nutzern im weiteren zur Verfügung stellt, ist bereits heute medial so vielfältig, dass es sich nicht länger durch eine spezifische Medialität definieren lässt: Das Spektrum dessen, was „das Fernsehen“ (das es nicht gibt, aber dennoch) herstellt und verteilt, umfasst mittlerweile neben klassischen TV-Formaten wie Sportreportagen, Live-Übertragungen, Nachrichten oder Unterhaltungsshow (und die Liste ließe sich natürlich fortsetzen) auch Audio- und Video-Podcasts, moderierte Internetforen, Online-Spiele, Virtuelle Welten, Klingeltöne fürs Mobiltelefon und (in der Form von Webartikeln zu verschiedensten Aspekten einzelner Sendungen) jede Menge an Texten (und auch *diese* Liste ließe sich fortsetzen). Die Frage, welche medialen Produkte welcher Sender, welches Programm und welches

Format anbietet, ist ebenfalls bereits hochgradig ausdifferenziert und wird zweifellos in Zukunft noch weiter ausdifferenziert. Darum macht es nicht nur keinen Sinn mehr, das Fernsehen in der Breite seiner phänomenologischen Erscheinungsweisen im Singular anzusprechen; es macht auch keinen Sinn, vom Fernsehen als Medium zu reden:

Es gibt *das* Fernsehen eben nicht.

Und das Fernsehen, das es gibt, *ist* kein Medium – es *produziert* Medien: Das Fernsehen, dieser Komplex, der sich aus den unterschiedlichsten Aspekten zusammensetzt, ist vielmehr richtig zu verstehen als ein Dispositiv, das in den einzelnen Formaten, die es produziert, jeweils neue und von anderen aufgrund der spezifischen Medialität unterscheidbare Medien generiert, die sich in Zukunft über die traditionellen Mediengrenzen hinaus noch stärker und häufiger inter- und crossmedial vermischen werden.

Die Frage aber, mit welchem Medium wir es letztendlich in einer konkreten Situation zu tun haben, werden wir entsprechend nicht über die Orientierung an dem Dispositiv, in dem wir uns gerade bewegen (Fernsehen, Internet, Mobiltelefon oder anderes) entscheiden – sondern schlicht darüber, wie wir uns innerhalb dieses Dispositivs bewegen. Nutzen wir die intermedialen Gangways zwischen Fernsehen und Internet, zwischen Massenmedium und Individualmedium? Nehmen wir die Angebote zur interaktiven Partizipation wahr, welche zum Beispiel sendungsbegleitende Onlinespiele darstellen? Will der über Jahrzehnte medial zwangsdomestizierte Couchpotato überhaupt aktiv werden? Und will er lernen, dass Fernsehen der Zukunft nicht länger nur heißt, in die Flimmerkiste zu schauen – sondern jenseits der Grenzen des Bildschirms möglicherweise selber auch aktiv zu werden? Die Frage also wird sein, wozu wir die Möglichkeiten zur Überschreitung seiner Grenzen, die uns ein jeweiliges mediales Angebot technisch bietet, am Ende nutzen.

Anhang

Literaturverzeichnis

- Adamowsky, Natascha, *Spielfiguren in virtuellen Welten*, Frankfurt a.M.: Campus 2000.
- Adelmann, Rolf, Jan O. Hesse, Judith Keilbach, Markus Stauff, Matthias Thiele (Hrsg.), *Grundlagentexte zur Fernsehwissenschaft. Theorie – Geschichte – Analyse*, Konstanz: UVK 2001
- Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie, Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- „Prolog zum Fernsehen“, in: ders., *Eingriffe*, zit. nach der von Rolf Tiedemann herausgegebenen Ausgabe der *Gesammelten Schriften 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 507-517.
- und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1979.
- Agentur Bilwet, „Cybermedia and the Fatal Attraction of Realities“, in: Hattinger/Russel/Schöpf/Weibel (Hrsg.) (1990), S. 83-91.
- Albrecht, Jörg, „Zukunft Stadt. Sind die Metropolen noch bewohnbar?“, in: *ZEITmagazin* Heft 24, 10. 06.1994, S. 12-20.
- Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Beck 1956.
- Ang, Ien, „Zuschauer, verzweifelt gesucht“, in: Adelmann/Hesse/Keilbach/Stauff/Thiele (Hrsg.) (2001), S. 454-483.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart: Reclam 1970.
- *Politik*, München: dtv 1973.
- Arns, Inke, „This is not a toy war: Politischer Aktivismus in Zeiten des Internet“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (2002), S. 37-60.
- Baecker, Dirk, „Die Kunst der Unterscheidungen“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Im Netz der Systeme*, Berlin: Merve 1990, S. 7-39.
- Bahr, Hans-Dieter, „Medien und Philosophie. Eine Problemskizze in 14 Thesen“, in: Schade/Tholen (Hrsg.) (1999), S. 50-68.
- Balász, Béla, *Schriften zum Film, Band 1: „Der sichtbare Mensch“, Kritiken und Aufsätze 1922-1926*, Hrsg. Helmut H. Diederichs, Wolfgang Gersch und Mjagda Nagy, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- Barabasi, Albert-Laszlo, *Linked. The New Science of Networks*, New York: Pegasus 2003.

- Barbrook, Richard und Andy Cameron, „Eine kalifornische Ideologie. Über den Mythos der virtuellen Klasse“, in: *Telepolis. Die Zeitschrift der Netzkultur*, Nr.0, Mannheim: Bollmann 1996, S. 51-72.
- Barkhoff, Jürgen und Hartmut Böhme und Jeanne Riou (Hrsg.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, Köln: Böhlau 2004.
- Barthes, Roland, *Le Plaisir du Texte*, Paris 1973; dt.: *Die Lust am Text*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*. New York 1972; dt.: *Ökologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Baudelaire, Charles, „Die Fotografie und das moderne Publikum“, in: Kemp (1980), S. 110-113
- Baudrillard, Jean, *Agonie des Realen*, Berlin: Merve 1978.
- „Illusion, Desillusion, Ästhetik“, in: Iglhaut/Rötzer/Schweeger (Hrsg.) (1995), S. 90-101.
 - *Le crime parfait*, Paris: Galilée 1995; dt.: *Das perfekte Verbrechen*, München: Matthes & Seitz 1996.
 - *Pour une critique politique du signe*, Paris: Editions Gallimard 1972; dt.: *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Berlin: Merve 1978.
 - *Requiem pour les medias*, in: ders. (1972), S. 200-228; dt.: *Requiem für die Medien*, in: ders. (1978) S. 83-118.
 - „Videowelt und fraktales Subjekt“, in: *Ars Electronica* (Hrsg.), *Philosophien der neuen Technologie*, Berlin: Merve Verlag 1989, S. 113-131.
- Beck, Ulrich, „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungerechtigkeiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten“, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.) (1983), S. 35-74.
- Becker, Barbara, „Elektronische Kommunikationsmedien als neue Technologien des Selbst? Überlegungen zur Inszenierung virtueller Identitäten in elektronischen Kommunikationsmedien“, in: Huber (Hrsg.) (2000), S. 17-29.
- Becker, Thomas und Helmut Hauptmeier, *TV 2010 reloaded: Die Wohnzimmer-Revolution hat begonnen*, Neunkirchen: Sceneo 2005.
- Beckert, Bernd, „Interaktives Fernsehen in Deutschland – Stand und Perspektiven neuer Medienangebote im Schnittfeld von TV und Online“, in: Mike Friedrichsen (Hrsg.) (2004), S. 109-141.
- Behler, Ernst, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, Paderborn: Schoeningh 1988.
- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1963.
- *Illuminationen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- Bergmann, Gustav, *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press 1964.

- Böhm, Gottfried, „Die Wiederkehr des Bilder“, in: ders. (Hrsg.) (1994), S. 11-38.
- (Hrsg.) Was ist ein Bild?, München: Fink 1994.
- Böhme, Hartmut, „Enträumlichung und Körperlosigkeit im Cyberspace und ihre historischen Vorbilder“, in: Bianca Theisen (Hrsg.), *Modern Languages Notes 115* (2000), S. 423-441.
- „Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion“, in: Barkhoff/Böhme/Riou (Hrsg.) (2004), S. 17-36.
- mit Klaus R. Scherpe, *Literatur- und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle*, Reinbeck: Rowohlt 1996.
- Bollmann, Stefan und Christiane Heibach (Hrsg.), *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*, Mannheim: Bollmann 1996.
- Bolter, Jay David, „Das Internet in der Geschichte der Technologie des Schreibens“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 37-55.
- *Writing Space. The Computer, Hypertext and the History of Writing*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates 1991.
- und Richard Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge: MIT Press 2000.
- Bolz, Norbert, „Abschied von der Gutenberg-Galaxis. Medienästhetik nach Nietzsche, Benjamin und McLuhan“, in: Hörisch/Wetzel (Hrsg.) (1990).
- „Computer als Medium – Einleitung“, in: ders./Coy/Kittler/Tholen (Hrsg.) (1994), S. 9-16.
- „1953 – Auch eine Gnade der späten Geburt“, in: Jochen Hörisch (Hrsg.), *Mediengenerationen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 60-89.
- und Wolfgang Coy/Friedrich Kittler/Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Computer als Medium*, München: Fink 1994.
- Bourdieu, Pierre, *Über das Fernsehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.
- Brand, Stewart, *The Media Lab. Inventing the Future at M.I.T.*, New York: Viking 1987.
- Bräunlein, Jürgen, „Telefonieren als Kunst. Von den ästhetischen Potenzen einer alltäglichen Kommunikationsform“, in: ders./Bernd Flessler (Hrsg.), *Der sprechende Knochen. Perspektiven von Telefonkulturen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 121-139.
- Brecht, Bertolt, „Der Rundfunk als Kommunikationsapparat“, in: ders. (1967), S. 117-134.
- *Gesammelte Schriften, Band 18: Schriften zur Literatur und Kunst 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967.
- Broekmann, Andreas „Konnektive entwerfen! Minoritäre Medien und vernetzte Kunstpraxis“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (2002), S. 232-248.

- Brunette, Peter und Wills, David: (Hrsg.), *Deconstruction and the Visual Arts. Art, Media, Architecture*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Brunckhorst, Hauke: „Adorno, Heidegger und die Postmoderne“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 313-338.
- Bürger, Peter, *Prosa der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Burkes, Edmund, *Philosophische Untersuchungen der Ursprünge unserer Ideen über das Erhabene und das Schöne*, Hamburg 1756.
- Capurro, Rafael, *Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs*. München/New York/London/ Paris: KG Saur 1978.
- Casetti, Francesco und Roger Odin, „Vom Paläo- zum Neo-Fernsehen. Ein semio-pragmatischer Ansatz“, in: Adelman/Hesse/Keilbach/Stauff/Thiele (Hrsg.) (2001), S. 311-334.
- Castells, Manuel, *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter I*, Opladen: Leske und Buderich 2004.
- Casti, John L., *Das Cambridge Quintett*, Berlin: Berlin Verlag 1998.
- Chalmers, David, „The Matrix as Metaphysics“, in: Grau (Hrsg.) (2003), o.S.
- Chaney, David, *The Cultural Turn. Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, London: Routledge 1994.
- Chardin, Teilhard de, *Der Mensch im Kosmos*, München: Beck 1994.
- Coy, Wolfgang, Martin Warnke und Georg Christoph Tholen (Hrsg.), *Hyperkult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Frankfurt a.M. und Basel: Stroemfeld 1997.
- *Hyperkult II. Zur Ortsbestimmung analoger und digitaler Medien*, Bielefeld: transcript 2005.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford 1993.
- Deleuze, Gilles, „À quoi reconnaît-on le structuralisme?“, in: François Châtelet (Hg.), *La philosophie au XXe siècle*, Paris: Librairie Hachette 1973; dt.: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin: Merve 1992.
- *Cinéma 1 – L'image mouvement*, Paris 1983.
- *Cinéma 2 – L'image temps*, Paris 1985.
- *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France 1968; dt.: *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992.
- *Empirisme et subjectivité*, Paris 1953.
- *Foucault*, Paris: 1986.

- Francis Bacon. *Logique de la sensation*, ohne Ort: Éditions de la différence 1981; dt.: *Francis Bacon – Logik der Sensation*, München: Fink 1995.
- Kafka – *pour une littérature mineure*, Paris 1975.
- *La Philosophie de Kant*, Paris 1963.
- *Le bergsonisme*, Paris 1966.
- *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Les Éditions de Minuit 1988; dt.: *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit 1969; dt.: *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- *Nietzsche*, Paris 1965.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962.
- *Pourparlers 1972-1990*, Paris 1990; dt.: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris 1967.
- *Proust et le signe*, Paris 1964.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968.
- *Spinoza – philosophie pratique*, Paris 1981a.
- und Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapiatlismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972.
- und Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve 1997.
- und Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Éditions de Minuit 1991; dt.: *Was ist die Philosophie?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques, *Aufzeichnungen eines Blinden: Das Selbstporträt und andere Ruinen*, München: Fink 1997.
- *De la Grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit 1967b; dt.: *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974a.
- „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in: ders. (1976).
- *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris 1990; dt.: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- „La Différance“, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988a.
- *La Dissémination*, Paris 1974b; dt.: *Dissemination*, Wien: Passagen 1995.
- *L'Écriture et la Différence*, Paris: Seuil 1967a; dt.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
- *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion 1978; dt.: *Die Wahrheit in der Malerei*, Wien: Passagen 1992.
- *La Voix et le Phénomène*, Paris: Puf 1972; dt.: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.

- „Restitutionen von der Wahrheit nach Maß“, in: ders. (1992), S. 301-442.
- *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris: Galilée 1986a; dt.: *Schibboleth. Für Paul Celan*, Wien: Passagen 1986.
- *Signéponge*, Paris: Seuil 1988b.
- *Ulysses Grammophon. Zwei Deut für Joyce*, Berlin: Bode und Brinkmann 1988c.
- „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, in: ders. (1976).
- und Paule Thévenin, *Antonin Artaud, Zeichnungen und Portraits*, München: Fink 1986b.
- und Marie-Francoise Plissart, *Das Recht auf Einsicht*, Wien: Passagen 1997.
- und Felix Guattari, *Rhizom*, Berlin: Merve 1977 (im Original: *Rhizome. Introduction*, Paris: Les Éditions de Minuit 1976).
- Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner 1960.
- Descombes, Vincent, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Dewey, John, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Dohm, Birgit, *Television meets Computer. Situation und Nutzungsprognosen der Konvergenz von Fernsehen und Computer*, Diplomarbeit an der Universität Siegen, Siegen 2005.
- Dreyfus, Hubert und Stephen, „The Brave New World of *The Matrix*“, in: Grau (Hrsg.) (2003), o.S.
- Dyson, Esther, George Gilder und Alvin Toffler u.a., „Cyberspace und der amerikanische Traum. Auf dem Weg zur elektronischen Nachbarschaft: Eine Magna Charta für das Zeitalter des Wissens“, in: *FAZ*, 26.08.1995, S. 30.
- Eagleton, Terry, *Die Illusion der Postmoderne. Ein Essay*. Stuttgart: Metzler 1997.
- Egginton, William und Mike Sandbothe (Hrsg.), *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytical and Continental Thought*, Albany: State University of New York Press 2004.
- Eimeren, Birgit van und Beate Frees, „Schnelle Zugänge, neue Anwendungen, neue Nutzer?“, in: *MEDIA PERSPEKTIVEN* 8/2006, S. 402-415.
- und Christa Maria Ridder, „Trends in der Nutzung und Bewertung von Medien 1970-2005“, in: *MEDIA PERSPEKTIVEN* 10/2005, S. 490-504.
- Ellis, John, „Channel 4: Working Notes“, in: *Screen* 24/6, S. 37-51.

- Ende, Jan van den und Wilfred Dolfma, „Technology-Push, demand-pull and the shaping of technological paradigms – Patterns in the development of computing technology“, in: *Journal of Evolutionary Economics*, Vol. 15., No. 1, Berlin/Heidelberg: Springer 2005, S. 83-99.
- Engell, Lorenz, „Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 53-77.
- mit Oliver Fahle, Birgit Neitzel, Claus Pias und Joseph Vogl (Hrsg.), *Kursbuch Medienkultur*, Stuttgart: DVA 1999.
- Enzensberger, Hans Magnus, „Baukasten zu einer Theorie der Medien“, in: *Kursbuch 20*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 159-186.
- „Das Nullmedium oder Warum alle Klagen über das Fernsehen gegenstandslos sind“, in: ders., *Mittelmaß und Wahn*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 89-103.
- Ernst, Christoph und Petra Gropp und Karl Anton Sprengard (Hrsg.), *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, Bielefeld: transcript 2003.
- Eposito, Elena, „Blindheit der Medien und Blindheit der Philosophie“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 26-33.
- „Fiktion und Virtualität“, in: Krämer (Hrsg.) (1998), S. 269-296.
- Faßler, Manfred, „Intensive Anonymitäten“, in: ders. (Hrsg.), *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation*, München: Fink 1999, S. 49-74.
- Faulstich, Werner, *Grundwissen Medien*,⁵Paderborn: Fink 2004.
- *Medienwissenschaft*, Paderborn: Fink 2004.
- Filk, Christian und Sven Kramp und Kay Kirchmann, „Was ist ‚Medienphilosophie‘ und wer braucht sie womöglich dringender: die Philosophie oder die Medienwissenschaft? Ein kritisches Forschungsreferat“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 29, 1, S. 39-68.
- Fischer, Peter (Hrsg.), *Technikphilosophie*, Leipzig: Reclam 1996.
- Fischer-Lichte, Erika, „Vom ‚Text‘ zur ‚Performanz‘. Der performative turn in den Kulturwissenschaften“, in: Stanitzek/Voskamp (Hrsg.) (2001), S. 111-115.
- Fishman, R., „Die neue Stadt des 20. Jahrhunderts“, in: Meurer (1994).
- Flannery-Dailey, Frances/Rachel Wagner, „Wake Up! Gnosticism & Buddhism in *The Matrix*“, in: Grau (Hrsg.) (2003), o.S.
- Floridi, Luciano (Hrsg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Oxford: Blackwell 2004.
- Flusser, Vilém, „Die Geste des Telefonierens“, wiederabgedruckt in: Engell/Fahle/Neitzel/Pias/Vogl (Hrsg.) (1999), S. 185-191.

- *Ende der Geschichte, Ende der Stadt?*, Wien: Picus 1992, S. 59.
- *Kommunikologie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1998.
- *Medienkultur*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1997.
- Foucault, Michel, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve 1978.
- *Le souci de soi*, 1984; dt.: *Die Sorge um sich*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- *L'usage des plaisirs*, 1984; dt.: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Frank, Manfred, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- „Wittgensteins Gang in die Dichtung“, in: ders. und Gianfranco Soldati, *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, Pfullingen: Verlag Günter Neske 1989, S. 7-72.
- Freyermuth, Gundolf, *Digitalisierung: die transmediale Konversion von Kunst und Unterhaltung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Dissertation FU-Berlin [Microfiche-Ausgabe] 2004.
- „Netzwerk“, in: Roesler/Stiegler (Hrsg.) (2005), S. 200-209.
- Friedrichsen, Mike (Hrsg.), *Kommerz – Kommunikation – Konsum. Zur Zukunft des Fernsehens*, Baden-Baden: Nomos 2004.
- Fuchs, Gotthard und Berhard Moltmann und Walter Prigge (Hrsg.), *Mythos Metropole*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.

- Gendolla, Peter und Jörgen Schäfer (Hrsg.), *Wissensprozesse in der Netzwerkgesellschaft*, Bielefeld: transcript 2004.
- „Zettelkastens Traum. Wissensprozesse in der Netzwerkgesellschaft – Eine Einführung“, in: dies. (Hrsg.) (2004), S. 7-21.
- Gibson, William, *Neuromancer*, New York: Ace Books 1984.
- Giedion, Siegfried, *Space, Time, Architecture. The Growth of a New Architecture*, Cambridge: Harvard University Press 1941; dt.: *Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Architektur*, Basel: Birkhäuser 2000.
- Goodman, Nelson, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Graham, Stephen, *The Cybercities Reader*, London/New York: Routledge 2004.
- Grau, Oliver, *Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien*, Berlin: Reimers 2001.
- Grau, Chris (Hrsg.), *Philosophy & The Matrix*. Online-Anthologie, zu finden unter: http://whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/new_phil_fr_intro.html (letzte bekannte Aktualisierung am 09.04.2006).

- Güntzel, Stephan und Rüdiger Schmidt-Grépály (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche, Schreibmaschinentexte*, Weimar: Verlag der Bauhaus Universität 2002.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: Welsch (Hrsg.) (1994), S. 177-192.
- Hagen, Wolfgang: *Gegenwartsvergessenheit. Lazarsfeld, Adorno, Inanis, Luhmann*. Berlin: Merve 2003
- Harms, Rudolf, *Philosophie des Films. Seine ästhetischen und metaphysischen Grundlagen*, Leipzig: Meiner 1926.
- Hartley, Ralph V.L., „Transmission of Information“, in: *The Bell System Technical Journal*, Band 7, 1928, S. 535-563.
- Hartmann, Frank, „Der rosarote Panther lebt“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 135-149.
- *Medienphilosophie*, Wien: WUV 2000.
- Hassan, Ihab Habib, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus: Ohio State University Press 1987.
- Hattinger, Gottfried und Morgan Russel und Christine Schöpf und Peter Weibel (Hrsg.), *Virtuelle Welten* (Katalog zur Ars Electronica 1990), Linz 1990.
- Havelock, Eric A., *Preface to Plato. A History of the Greek Mind*, Cambridge und London: The Belknap Press of Harvard University Press 1963.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, zit. nach der von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer herausgegebenen Werkausgabe, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: ders. (1980), S. 1-72.
- *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1980.
- *Identität und Differenz*, Stuttgart: Günther Neske 1990.
- *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1986.
- „Überwindung der Metaphysik“, in: ders., (1978), S. 67-95.
- *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Günther Neske 1978.
- *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer 1969.
- Heim, Michael, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994.
- Hickethier, Knut, „Dispositiv Fernsehen. Skizze eines Modells“, in: *montage/av*, 4. Jg., 1995, H. 1, S. 63-83.
- „Rezeptionsgeschichte des Fernsehens – ein Überblick“, in: Klingler/Roters/Gebhards (Hrsg.) (1999), S. 129-141.
- Hiley, David R. (Hrsg.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca: Cornell University Press 1991.

- Hörisch, Jochen und Michael Wetzel (Hrsg.), *Armaturen der Sinne. Literarische und technische Medien 1870-1920*, München: Fink 1990.
- Huber, Eva (Hrsg.), *Technologien des Selbst. Zur Konstruktion des Subjekts*, Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld 2000, S. 17-29.
- Huber, Jörg und Alois Müller (Hrsg.), *Raum und Verfahren – Interventionen II*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern 1993.
- IBM Business Consulting Services, *Medienstudie 2005. Konsum versus Interaktion: Interaktionsverhalten junger Mediennutzer stellt die Innovationsfähigkeit des Fernsehens auf eine harte Probe*, Stuttgart: IBM 2005.
- *The end of television as we know it. A future perspective*, New York: IBM 2006.
- Iglhaut, Stefan und Florian Rötzer und Elisabeth Schweeger (Hrsg.), *Illusion und Simulation. Begegnung mit der Realität*, Ostfildern: Cantz 1995.
- Interone Worldwide, *Generation Tekki 2.0. Eine Studie zur Medien-nutzung*, Hamburg: Interone Worldwide 2006.
- Jäger, Ludwig, „Die Sprachvergessenheit der Medientheorie. Ein Plädoyer für das Medium Sprache“, in: Kallmeyer (Hrsg.) (2000), S. 9-30.
- Jamson, Fredric, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Post-modern*, London: Verso 1998.
- Janich, Peter, *Konstruktivismus und Naturerkenntnis – auf dem Weg zum Kulturalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Jurt, Joseph (Hrsg.), *Von Michel Serres bis Julia Kristeva*, Freiburg: Rombach 1999.
- Kallmeyer, Werner (Hrsg.), *Sprache und Neue Medien*, Berlin/New York: de Gruyter 2000.
- Kant, Immanuel, „Der Streit der Fakultäten“, in: ders., *Werkausgabe Band XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 261-393.
- *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Band X*, hrsg. von Wilhelm Wieschedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Kaumanns, Ralf und Veit Siegenheim, „Handy-TV – Faktoren einer erfolgreichen Markteinführung“, in: *MEDIA PERSPEKTIVEN* 10/ 2006, S. 498-509.
- Kemp, Wolfgang, *Theorie der Fotografie, Band 1: 1838-1912*, München: Schirmer und Mosel 1980.
- Kittler, Friedrich A., „Die Stadt ist ein Medium“, in: Fuchs/Moltmann/Prigge (Hrsg.) (1995), S. 228-244.

- „Farben und/oder Maschinen denken“, in: Wolfgang Coy/Georg Christoph Tholen/Martin Warnke (Hrsg.), *Hyperkult*, Basel/Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern 1996, S. 83-97.
- „Geschichte der Kommunikationsmedien“, in: Huber/Müller (Hrsg.) (2003), S. 169-189.
- *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.
- „Hardware, das unbekannte Wesen“, in: Krämer (Hrsg.) (1998), S. 119-132.
- Klingler, Walter, Gunnar Roters und Maria Gebhards (Hrsg.), *Medienrezeption seit 1945*, Schriftenreihe Forum Medienrezeption Band 1, Baden-Baden: Nomos 1999.
- Knebel, Sven, „Virtualität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Band 11, Basel: Schwabe 2001, S. 1062 ff.
- Koolhaas, Rem, „Die Entfaltung der Architektur. Rem Koolhaas im Gespräch mit Nikolaus Kuhnert, Philipp Oswald und Alejandro Zaera Polo“, in: *Arch*. Zeitschrift für Architektur und Städtebau*, Nr. 117, Juni 1993, S. 22-33.
- Krämer, Sybille, „Boten, Engel, Geld, Computerviren. Medien als Überträger“, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Themenheft *Körpermaschinen – Maschinenkörper. Mediale Transformationen*, Band 14, Heft 2, Berlin: Akademie Verlag 2005, S. 15-24.
- „Das Medium als Spur und als Apparat“, in: dies. (Hrsg.) (1998), S. 73-94.
- „Die Heteronomie der Medien. Versuch einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten“, in: *Journal Phänomenologie* 22, 2004, S. 18-38.
- „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 78-90.
- „Medien, Boten, Übertragungen“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (2008).
- „Medien als Kulturtechnik oder: Ist der Umgang mit dem Computer eine vierte Kulturtechnik?“, in: Kruck/Schlör (Hrsg.) (2003), S. 47-62.
- (Hrsg.), *Medien, Computer, Realität, Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.
- (Hrsg.), *Performativität und Medialität*, München: Fink 2004.
- „Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, in: Uwe Wirth (Hrsg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 323-346.
- „Vom Mythos ‚Künstliche Intelligenz‘ zu Mythos ‚Künstliche Kommunikation‘ oder: Ist eine nicht-antropomorphe Beschrei-

- bung von Internet-Interaktionen möglich?“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 83-107.
- „Vom Trugbild zum Topos. Über fiktive Realitäten“, in: Iglhaut/Rötzer/Schweeger (Hrsg.) (1995), S. 130-137.
 - „Was haben die Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun?“, Einleitung in: dies. (Hrsg.) (1998), S. 9-26.
 - „Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ‚Asthetisierung‘ gründende Konzeption des Performativen“, in: dies. (Hrsg.) (2004), S. 13-32.
- Kravagna, Christian (Hrsg.), *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*, Berlin: Edition ID-Archiv 1997.
- Kreckel, Reinhard (Hrsg.), *Soziale Ungerechtigkeiten*, Göttingen: Schwarz 1983.
- Kroker, Arthur, *Das besessene Individuum. Technologie und französische Postmoderne*, Wien 1998.
- Kruck, Günter und Veronika Schlör (Hrsg.), *Medienphilosophie. Medienethik. Zwei Tagungen – eine Dokumentation*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2003.
- Lagaay, Alice und David Lauer, *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt a.M.: Campus 2004.
- Lange, Ulrich, „Von der ortsgebundenen ‚Unmittelbarkeit‘ zur raum-zeitlichen ‚Direktheit‘ – Gedanken zu einer Soziologie der Telefonkommunikation“, in: Forschungsgruppe Telekommunikation (Hrsg.), *Telefon und Gesellschaft*, Band 1, Berlin: Spiess 1989, S. 167-186.
- Lasswell, Harold Dwight, *The Analysis of Political Behaviour. An Empirical Approach*, London: Routledge & Keagan Paul 1948.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das Rohe und das Gekochte. Mythologica I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971.
- *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978.
- Lévy, Pierre, *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace*, New York/London: Plenum 1997.
- „Welcome to Virtuality“, in: Ars Electronica 95 (Hrsg.), *Mythos Information. Welcome to the Wired World*, Wien: Springer 1995, S. 91-98.
- Lovink, Geert und Pit Schultze, „Anmerkungen zur Netzkritik“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 338-367.
- Lübbe, Hermann, „Netzverdichtung. Zur Philosophie industriegesellschaftlicher Entwicklungen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 50, H. ½, Januar-Juni 1996, S. 133-15.
- Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1996.

- *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Lyotard, Jean-François, *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin: Merve 1986b.
- „Grundlagenkrise“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26, 1986e, S. 1-33.
- *Heidegger et „les juifs“*, Paris: Galilée 1988c; dt.: *Heidegger und „die Juden“*, Wien: Passagen 1988d.
- *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin: Merve 1985.
- *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1979; dt.: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen 1986d.
- „La Philosophie et la peinture à l'ère de leur expérimentation, in: *Rivista di estetica*, No. 9, Turin 1981; dt.: *Philosophie und Malerei im Zeitalter des Experimentierens*, Berlin: Merve 1986a.
- *Le Différend*. Paris: Minuit 1983; dt.: *Der Widerstreit*, München: Fink 1987c.
- *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris: Galilée 1988a; dt.: *Das Inhumane: Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen 1989a.
- „L'instant, Newman“; dt.: „Der Augenblick, Newman“ in: ders. (1989a).
- *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Galilée 1986c; dt.: *Postmoderne für Kinder*, Wien: Passagen 1987b.
- *Les transformations Duchamp*, Paris: Galilée 1977.
- *Moralités postmodernes*, Paris: Galilée 1993.
- *Peregrinations. Law, form, event*, New York: Columbia University Press 1988b; dt.: *Streifzüge: Gesetz, Form, Ereignis*, Wien: Passagen 1989b.
- *Que peindre? Adami Arakawa, Buren*, Paris: Edition de la Différence 1987a.
- *Singé Malraux*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle 1996; dt.: *Gezeichnet Malraux*, Wien: Zsolnay 1999.
- mit anderen, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin: Merve 1985.
- und Jacques Monory, *L'assassinat de l'expérience par la peinture, Monory*, Paris: Edition Castor Atral 1984.
- und Albert Aymé, *Sur la constitution du temps par la couleur*, Paris: Traversière 1980.

- Maar, Christa (Hrsg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln: DuMont 2004.
- Magreiter, Reinhard, *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga 2007.
- „Medien/Philosophie: Ein Kippbild“, in: Munker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 150-171.

- „Realität und Medialität. Zur Philosophie des *medial turn*“, in: *Medien Journal. Zeitschrift für Kommunikationskultur*, hrsg. Stefan Weber, Jahrgang 23, Nr. 1, 1999, S. 9-18.
- Maletzke, Gerhard, *Psychologie der Massenkommunikation*, Hamburg: Verlag Hans-Bredow Institut 1963.
- Majetschak, Stefan (Hrsg.), *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, München: Beck 2005.
- Manovich, Lev, „Ästhetik virtueller Welten“, in: *Telepolis, Das Magazin der Netzkultur*, zu finden online unter www.heise.de/tp/deutsch/special/sam/6002/1.html (überprüft zuletzt am 27.01.2006).
- Marchand, Philip, *Marshall McLuhan*, Stuttgart: DVA 1999.
- Maresch, Rudolf (Hrsg.), *Medien und Öffentlichkeit*, München: Boer 1996.
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press 1962; dt.: *Die Gutenberg Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf/Wien: Econ 1968.
- *Understanding Media. The Extensions of Men*, New York: McGraw Hill 1964; dt.: *Die magischen Kanäle – Understanding Media*, Dresden/Basel: Verlag der Kunst 1994.
- Medienpädagogischer Forschungsverband Südwest (Hrsg.), *JIM 2006. Jugend, Information, (Multi-)Media. Basistudie zum Medienumgang 12- bis 19-Jähriger in Deutschland*, Stuttgart: mpfs 2006.
- Menke, Christoph, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Mersch, Dieter, *Medientheorien zur Einführung*, Hamburg: Junius 2006.
- „Medienphilosophie der Sprache“, in: Nagl/Sandbothe (Hrsg.) (2005), S. 114-127.
- Meurer, Bernd, *Die Zukunft des Raumes*, Frankfurt a.M. und New York: Campus 1994.
- Mitchell, William J. T., „The Pictorial Turn“, in: *Artforum*: New York, März 1992; dt.: Der Pictorial Turn, in: Kravagna (Hrsg.) (1997), S. 15-40.
- Monk, Ray, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage 1991.
- Münker, Stefan, „Cybermythen“ in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur*, Nr.0, Mannheim: Bollmann Verlag 1996.
- „Die Wirklichkeit aus der Perspektive ihrer digitalen Produzierbarkeit. Vorbereitende Skizzen zu einer philosophischen Ästhetik virtueller Realitäten“, in: Kruck/Schlör (Hrsg.) (2003), S. 29-45.

- „Im Dickicht der Netze“, in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur*, zu finden online unter www.heise.de/tp/r4/artikel/1/1041/1.html (zuletzt überprüft am 27.01.2006).
- „It's magic! – Die magischen Welten des Cyberspace“, in: *Bertelsmann Briefe*, H. 135, Frühling/Sommer 1996, S. 69-70.
- und Alexander Roesler/Mike Sandbothe (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Frankfurt a.M.: Fischer 2003.
- und Alexander Roesler (Hrsg.), *Mythos Internet*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- und Alexander Roesler, *Poststrukturalismus*, Stuttgart: Metzler 2000.
- und Alexander Roesler (Hrsg.), *Telefonbuch. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Telefons*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- und Alexander Roesler (Hrsg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
- Musner, Lutz (Hrsg.), *Cultural turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*, Wien: Turia + Kant 2001.

- Nagl, Ludwig und Mike Sandbothe (Hrsg.), *Systematische Medienphilosophie*, Berlin: Akademie 2005.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988.
- *Also sprach Zarathustra*, in: KSA, Band 4.
- *Ecce homo*, in: KSA, Band 6.
- *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in KSA, Band 1.
- Noam, Eli M., *Cyber-TV. Thesen zur dritten Fernsehrevolution*, Gütersloh: verlag Bertelsmann Stiftung 1996.
- Nöth, Winfried und Karin Wenz (Hrsg.), *Intervalle 2: Medientheorie und die digitalen Medien*, Kassel: Kassel University Press 1998.

- Otis, Laura, *Networking. Communicating with Bodies and Machines in the Nineteenth Century*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 2001.
- Ott, Sascha, *Information. Zur Genese und Anwendung eines Begriffs*, Konstanz: UVK 2004.

- Palmer, Richard E., „The Postmodernity of Heidegger“, in: *Boundary 2, Sonderheft Martin Heidegger and Literature*, 1976, S. 411-432.

- Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*, hrsg. von Uvo Hölscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Porombka, Stephan und Susanne Scharnowski (Hrsg.), *Phänomene der Derealisierung*, Wien: Passagen 1999.
- Poster, Mark, „Elektronische Identitäten und Demokratie“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 147-170.
- *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1995.
- Priest, Christine, *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim: VCH 1989.
- Proust, Marcel, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Band 3: *Die Welt der Guermandes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- Quéau, Phillipe, „Die virtuelle Simulation: Illusion oder Allusion? Für eine Phänomenologie des Virtuellen“, in: Iglhaut/Rötzer/Schweeger (Hrsg.) (1995), S. 61-70.
- Raible, Wolfgang, „Über das Entstehen der Gedanken beim Schreiben“, in: Krämer (Hrsg.) (2004), S. 191-214.
- Rammert, Ulrike, „Medienphilosophie – Ein Bericht“, in: *Dialektik I*, S. 153-170.
- Raulet, Gérard, „Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault“, in: *Telos No. 55*, 1983, S. 195-211.
- Rauscher, Josef, „Materialität und Medien“, in: Ernst/Gropp/Sprengard (Hrsg.) (2003), S. 25-44.
- Reese-Schäfer, Walter, *Liotard zur Einführung*, Hamburg 1988.
- Reitze, Helmut und Christa-Maria Ridder, *Massenkommunikation VII. Eine Langzeitstudie zur Mediennutzung und Medienbewertung 1964-2005*, Baden-Baden: Nomos 2006.
- Rheingold, Howard, *Virtuelle Gemeinschaft. Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers*, Bonn/Paris: Addison Wesley 1994.
- *Virtuelle Welten. Reisen im Cyberspace*, Reinbek: Rowohlt 1992.
- Ridder, Christa-Maria und Bernhard Engel, „Massenkommunikation 2005: Images und Funktionen der Massenmedien im Vergleich. Ergebnisse der 9. Welle der ARD/ZDF-Langzeitstudie zur Mediennutzung und -bewertung“, in: *MEDIA PERSPEKTIVEN* 9/2005, S. 422-448.
- Rieger, Stefan, *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Roach, Greg, „Into the Vortex“, in: *New Scientist*, London: Reed Business Information, vom 23. September 1995.
- Roesler, Alexander, „Bequeme Einmischung. Internet und Öffentlichkeit“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 171-192.

- „Medienphilosophie und Zeichentheorie“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 34-52.
- und Bernd Stiegler (Hrsg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*, Paderborn: Fink 2005.
- Rorty, Richard, „Die Kontingenz des Selbst“, in: ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 52-83.
- *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press 1967.
- Roth, Gerhard, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- Rötzer, Florian, *Die Telepolis. Urbanität im digitalen Zeitalter*, Mannheim: Bollmann 1995.
- mit Stefan Iglhaut und Armin Medosch (Hrsg.), *Ansichten von Telepolis – Stadt am Netz*, Mannheim: Bollmann 1996.

- Sandbothe, Mike, „Ist das Internet cool oder hot? Zur Aktualität von McLuhans Vision medialer Gemeinschaft“, in: *Telepolis. Das Magazin der Netzkultur*, 12.09.1996 (<http://www.heise.de/tp>).
- *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*, Weilerswist: Velbrück 2001.
- und Winfried Marotzki (Hrsg.), *Subjektivität und Öffentlichkeit. Kulturwissenschaftliche Grundlagenprobleme virtueller Welten*, Köln: Halem 2000.
- Sassen, Saskia, „Cyber-Segmentierungen. Elektronischer Raum und Macht“, in: Münker/Roesler (Hrsg.) (1997), S. 215-235.
- „Wem gehört die Stadt?“, in: dies., *Machtbeben. Wohin führt die Globalisierung?*, Stuttgart/München 2000, S. 7-37.
- Savigny, Eike von, Wittgensteins „*Philosophische Untersuchungen*“. *Ein Kommentar für Leser. Band II. Abschnitte 316-693*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1989.
- Schade, Sigrid und Christoph Georg Tholen (Hrsg.), *Konfigurationen. Zwischen Kunst und Medien*, München: Fink 1999.
- Schäfer, Thomas und Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001
- Schanze, Helmut (Hrsg.), *Handbuch der Mediengeschichte*, Stuttgart: Kröner 2001.
- Schivelbusch, Wolfgang, „Die Elektrifizierung“, in: *Der Spiegel*, 17/1999, S. 115-128.
- Schmidt, Siegfried J., „Furien des Verschwindens: Medien und/oder Wirklichkeit?“, in: Kruck/Schlör (Hrsg.) (2003), S. 63-77.
- *Faszination, Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft*, Weilerswist: Velbrück 2000.

- Schnelle, Helmut, „Information“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Band 4, Basel: Schwabe 1976, S. 356f.
- Schultz, Oliver Lerone, „Marshall McLuhan – Medien als Infrastrukturen und Archetypen“, in Lagaay/Lauer (Hrsg.) (2004), S. 31-68.
- Seel, Martin, *Ästhetik des Erscheinen*, München: Hanser 2000.
- „Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung“, in: Seel (Hrsg.) (1996), S. 36-69.
 - „Eine vorübergehende Sache“, in: Münker/Roesler/Sandbothe (Hrsg.) (2003), S. 10-15.
 - (Hrsg.), *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
 - „Medien der Realität und Realität der Medien“, in: Krämer (Hrsg.) (1998), S. 244-268.
 - „Vor dem Schein kommt das Erscheinen. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Medien“, in: Seel (Hrsg.) (1996), S. 104-125.
- Seibt, Gustav, „Reklame für ein Freiluftgefängnis. Wo ist die Kritik an der Kulturindustrie geblieben? Über ein verlorengegangenes Motiv der Achtundsechziger“, in: Berliner Zeitung Magazin, 11./12.07.1998, S. I-II.
- Seidman, Steven, *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Serres, Michel, *Der Parasit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- SevenOneMedia (Hrsg.), *TimeBudget 12. 1999-2005*, Unterföhring: SevenOneMedia 2005.
- Shannon, Claude E., „A Mathematical Theory of Communication“, in: *The Bell System Technical Journal*, Band 27, 1948, S. 379-423 und 623-656; dt. in: ders., *Ein/Aus*, Berlin: Brinkmann & Bose 2000, S. 9-100.
- und Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana: University of Illinois Press 1949; dt.: *Mathematische Grundlagen der Informationstheorie*, München: Oldenbourg 1976.
- Shusterman, Richard, „Soma und Medien“, in: Vattimo/Welsch (Hrsg.) (1997), S. 113-126.
- Simmel, Georg, *Die Philosophie des Geldes*, Berlin: Huncker & Dumblot 1997.
- Sloterdijk, Peter, *Spären III: Schäume*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- Smith, Gregory Bruce, *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, Chicago: University of Chicago Press 1995.
- Spahr, Angelika, „Magische Kanäle. Marshall McLuhan“, in dies./Kloock (Hrsg.) (2000), S.39-76.

- mit Daniela Kloock, *Medientheorien. Eine Einführung*, München: Fink 2000.
- Stanitzek, Georg und Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), *Schnittstelle. Medien und Kulturwissenschaften*, Köln: DuMont 2001.
- Stanovsky, Derek, „Virtual Reality“, in: Floridi (Hrsg.) (2004), S. 167-177.
- Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford: Basil Blackwell 1985.
- Sternberger, Dolf, *Die Stadt als Urbild*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Stingelin, Martin, *Das Netzwerk von Deleuze. Immanenz im Internet und auf Video*, Berlin: Merve 2000.
- Sylvester, David, *The brutality of facts*, London: Thames and Hudson 1997; dt.: Gespräche mit Francis Bacon, Köln: Prestel 1982.

- Taylor, Mark C. und Esa Saarinen, *Imagologies. Media Philosophy*, London: Routledge 1994.
- Tholen, Georg Christoph, *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- „Diskursanalyse des panoptischen Blicks“, in: ders. (2002), S. 147-168.
- „Geschwindigkeit als Dispositiv. Zum Horizont der Dromologie im Werk Paul Virilios“, in: Jurt (Hrsg.) (1999), S. 135-162.
- „Jean-François Lytoard (1924-1988)“, in: Majetschak (Hrsg.) (2005), S. 307-328.
- „Medium/Medien“, in: Roesler/Stiegler (Hrsg.) (2005), S. 150-172.
- „Metaphorologie der Medien“, in: ders. (2002), S. 19-60.
- „Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele von Mensch und Maschine“, in: ders./Bolz/Coy/Kittler (Hrsg.) (1994), S. 111-135.
- „Zäsur der Medien“, in: Nöth/Wenz (Hrsg.) (1998), S. 61-87.
- Thomä, Dieter, „Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität“, in: Schäfer/Tietz/Zill (Hrsg.) (2001), S. 292-318.
- Turkle, Sherry, *Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet*, Reinbek: Rowohlt 1998.

- Vache, Angela Dalle, *The Visual Turn. Classical Film Theory and Art History*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003.
- Vattimo, Gianni, „Heideggers Verwindung der Moderne“, in: Veaut-hier (Hrsg.) (1992), S. 49-66.
- *La fine della modernità*, Milano: Feltrinelli 1985; dt.: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart: Reclam 1990.
- *La società trasparente*, Milano: Feltrinelli 1989; dt.: *Die transparente Gesellschaft*, Wien: Passagen 1992.

- *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma/Bari: Laterza 1994; dt.: *Jenseits der Interpretation: die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt a.M., New York: Campus 1997.
- und Pier Aldo Rovatti (Hrsg.), *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli 1983.
- und Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Medien-Welten. Wirklichkeiten*, München: Fink 1997.
- Veauthier, Frank Werner (Hrsg.), *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik*, Heidelberg: Winter 1992.
- Venturi, Roberto, *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, Hrsg. von H. Klotz, Braunschweig: Vieweg 1978.
- Virilio, Paul, *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin: Merve 1986.
- *La bombe informatique*, Paris: Galilée 1998; dt.: *Information und Apokalypse. Die Strategie der Täuschung*, München: Hanser 2000.
- Rasender Stillstand*, Frankfurt a.M.: Fischer 2002.
- „Wenn Fernsehzuschauer zu Teleakteuren werden“, in: *Le Monde Diplomatique* (deutsche Ausgabe), März 1998, S. 22-23.
- Vogel, Matthias, *Medien der Vernunft: eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf der Grundlage einer Theorie der Medien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

- Waldenfels, Bernhard, „Experimente mit der Wirklichkeit“, in: Krämer (Hrsg.) (1998), S. 213-243.
- Weber, Samuel, „Virtualität der Medien“, in: Schade/Tholen (Hrsg.) (1999), S. 35-49.
- Weibel, Peter, „Virtuelle Welten: Des Kaisers neue Körper“, in: Hattinger/Russel/Schöpf/Weibel(Hrsg.) (1990).
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Die Einheit der Natur*, München: Hanser 1974.
- Wellmer, Albrecht, *Sprachphilosophie. Eine Vorlesung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- „Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno“, in: ders. (1985), S.48-114.
- Welsch, Wolfgang, „Ästhetik und Anästhetik“, in: ders. (1990), S. 9-40.
- *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 1990.
- „Eine Doppelfigur der Gegenwart: Virtualisierung und Revalidierung“, in: ders./Vattimo (Hrsg.) (1997), S. 229-248.
- *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1987.
- „Virtualisierung und Revalidierung“, in: ders./Vattimo (Hrsg.) (1997), S. 229-248.

- „Virtual to Begin With?“, in: Sandbothe/Marotzki (Hrsg.) (2000), S. 25-60.
- (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin: Akademie 1994.
- „‚Wirklich‘. Bedeutungsvarianten – Modelle – Wirklichkeit und Virtualität“, in: Krämer (Hrsg.) (1998), S. 169-212.
- Wertheim, Margaret, *Die Himmelstür zum Cyberspace. Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet*, Zürich: Ammann 2000.
- Wetzel, Michael, „‚Ein Auge zuviel‘. Derridas Urszenen des Ästhetischen“, in: Derrida (1997), S. 129-155.
- Wiener, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge: MIT Press 1948, dt.: *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf/Wien: Econ 1963.
- *Futurum Exactum. Ausgewählte Schriften zur Kybernetik und Kommunikationstheorie*, Wien: Springer 2002.
- Wiesing, Lambert, *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- „Virtuelle Realität: die Angleichung des Bildes an die Imagination“, in: ders. (2004), S. 107-124.
- „Was sind Medien?“, in: ders. (2004), S. 149-162.
- Winkels, Hubert und Thomas Schmitt und Rudolf Maresch, „Den Totentanz der Television parodieren“, in: Maresch (Hrsg.) (1996), S. 278-291.
- Winkler, Hartmut, *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, München: Boer 1997.
- „Schmerz, Wahrnehmung, Erfahrung, Genuß. Über die Rolle des Körpers in einer mediatisierten Welt“, in: Porombka/Scharnowski (Hrsg.) (1999), S. 211-223.
- Wirth, Uwe (Hrsg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe Band 1-8*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1, in: Werkausgabe Band 7.*
- *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe Band 1.*
- *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe Band 1.*
- *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe Band 8.*
- *Zettel*, in: *Werkausgabe Band 8.*

- Zaera Polo, Alejandro, „Kapitalflüsse, Datenströme, Drive-Thru und andere Strömungen“, in: *Arch'. Zeitschrift für Architektur und Städtebau*, Nr. 117, Juni 1993, S. 56-59.

Nachweise

- „After The Medial Turn“ – erschienen in: Stefan Münker, Alexander Roesler und Mike Sandbothe (Hrsg.): *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2003, S. 16-25 (leicht überarbeitete Version).
- „Was ist ein Medium?“ – erschienen in: Stefan Münker, Alexander Roesler (Hrsg.): *Was ist ein Medium?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 322-337.
- „Wittgenstein als Medienphilosoph“ – erschienen in: Alexander Roesler, Bernd Stiegler (Hrsg.), *Philosophie in der Medientheorie*. München: W.Fink 2008, S. 247-261 (leicht überarbeitete Version).
- „Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung. Zur Medienphilosophie des Urbanen“ – für das vorliegende Buch erweiterte und überarbeitete Version des Aufsatzes „Die Zeit der Stadt und die Zeit der Verschiebung. Zur Vorgeschichte der Telepolis“ erschienen in: Stefan Iglhaut, Armin Medosch und Florian Rötzer (Hrsg.), *Ansichten von Telepolis – Stadt am Netz*, Mannheim: Bollmann 1996, S. 129-142.
- „Im Netz der Medien. Zur Kritik der medientheoretischen Verwendung einer Metapher“ – unveröffentlichter Originalbeitrag (stark überarbeitete Version eines gleichnamigen Vortrags im Rahmen der Reihe „Das Netz als Metapher der Gegenwart“ des Kollegs Friedrich Nietzsche in Weimar, gehalten ebendort am 03. März 2006).
- „Was heißt eigentlich: ‚Virtuelle Realität‘? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt“ – erschienen in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.): *Mythos Internet*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1997, S. 108-127.
- „Vermittelte Stimmen, elektrische Welten. Anmerkungen zur Frühgeschichte des Virtuellen“ – erschienen in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.), *Telefonbuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2000, S. 185-198.
- „Ich als Netzeffekt. Zur Konstitution von Identität als Prozess virtueller Selbsterschließung“ – erschienen in: Hartmut Böhme, Jür-

- gen Barkhoff und Jeanne Riou (Hrsg.): *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*. Köln: Böhlau 2004, S. 335-349.
- „Virtual Reality. Eine medienphilosophische Erörterung“ – erschienen in einer früheren und für das vorliegende Buch überarbeiteten Version unter dem Titel „Medienphilosophie der Virtual Reality“ in: Ludwig Nagl und Mike Sandbothe (Hrsg.), *Systematische Medienphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2005 (Sondernummer der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*), S.381-394.
- „Epilog zum Fernsehen“ – erschienen in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hrsg.): *Televisionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1999, S. 220-236 (leicht überarbeitete Version).
- „Es gibt das Fernsehen nicht. Meditation über ein verschwindendes Medium“, in: *figurationen, Themenheft Intermedialität – Transmedialität*, hrsg. von Gundolf Freyermuth, Heft 2/2007, Köln/Weimar: Böhlau 2008, S.97-103.

MedienAnalysen



ANDY BLÄTTLER, DORIS GASSERT,
SUSANNA PARIKKA-HUG,
MIRIAM RONSDORF (HG.)
**Intermediale Inszenierungen im
Zeitalter der Digitalisierung**
Medientheoretische Analysen und
ästhetische Konzepte

November 2009, ca. 294 Seiten, kart.,
zahlr. Abb., ca. 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1191-5



REGINE BUSCHAUER
Mobile Räume
Medien- und diskursgeschichtliche
Studien zur Tele-Kommunikation

Oktober 2009, ca. 334 Seiten, kart.,
ca. 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1246-2



ANDRÉ EIERMANN
Postspektakuläres Theater
Die Alterität der Aufführung
und die Entgrenzung der Künste

September 2009, ca. 450 Seiten, kart.,
zahlr. Abb., ca. 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1219-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

MedienAnalysen



DOMINIK LANDWEHR
Mythos Enigma
Die Chiffriermaschine als Sammler-
und Medienobjekt

2008, 258 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-893-3



GERALD SIEGMUND,
ANTON BIERL,
CLEMENS SCHUSTER,
CHRISTOPH MENEGHETTI (Hg.)
Theater des Fragments
Performative Strategien im Theater
zwischen Antike und Postmoderne

September 2009, ca. 204 Seiten, kart., ca. 24,80 €,
ISBN 978-3-89942-999-2



ANNA TUSCHLING
Klatsch im Chat
Freuds Theorie des Dritten im Zeitalter
elektronischer Kommunikation

September 2009, ca. 250 Seiten, kart.,
ca. 25,80 €, ISBN 978-3-89942-952-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de



Karin Harrasser,
Helmut Lethen,
Elisabeth Timm (Hg.)

Sehnsucht nach Evidenz

Zeitschrift für Kulturwissenschaften,
Heft 1/2009

Mai 2009, 128 Seiten, kart., 8,50 €,
ISBN 978-3-8376-1039-0
ISSN 9783-9331

ZfK – Zeitschrift für Kulturwissenschaften

Der Befund zu aktuellen Konzepten kulturwissenschaftlicher Analyse und Synthese ist ambivalent: Neben innovativen und qualitativ hochwertigen Ansätzen besonders jüngerer Forscher und Forscherinnen steht eine Masse oberflächlicher Antragsprosa und zeitgeistiger Wissensproduktion – zugleich ist das Werk einer ganzen Generation interdisziplinärer Pioniere noch wenig erschlossen.

In dieser Situation soll die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** eine Plattform für Diskussion und Kontroverse über Kultur und die Kulturwissenschaften bieten. Die Gegenwart braucht mehr denn je reflektierte Kultur, historisch situiertes und sozial verantwortetes Wissen. Aus den Einzelwissenschaften heraus kann so mit klugen interdisziplinären Forschungsansätzen fruchtbar über die Rolle von Geschichte und Gedächtnis, von Erneuerung und Verstetigung, von Selbststeuerung und ökonomischer Umwälzung im Bereich der Kulturproduktion und der naturwissenschaftlichen Produktion von Wissen diskutiert werden.

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** lässt gerade auch jüngere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zu Wort kommen, die aktuelle fächerübergreifende Ansätze entwickeln.

Lust auf mehr?

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** erscheint zweimal jährlich in Themenheften. Bisher liegen die Ausgaben *Fremde Dinge* (1/2007), *Filmwissenschaft als Kulturwissenschaft* (2/2007), *Kreativität. Eine Rückrufaktion* (1/2008), *Räume* (2/2008) und *Sehnsucht nach Evidenz* (1/2009) vor.

Die **Zeitschrift für Kulturwissenschaften** kann auch im Abonnement für den Preis von 8,50 € je Ausgabe bezogen werden.

Bestellung per E-Mail unter: bestellung.zfk@transcript-verlag.de

