

Ich heiÙe Sie willkommen zu dem ersten Forschungskolloquium des Fachbereichs Kultur- und Sozialwissenschaften.

Wie Sie wissen, hat sich der Fachbereich in den Zielvereinbarungen mit dem Ministerium zur Durchführung alljährlicher Forschungskolloquien verpflichtet. Der Sinn ist mindestens ein doppelter: Erstens und für uns selbst besteht er darin, zu einer Selbstverständigung über bestehende Forschungsschwerpunkte zu führen oder neue Konvergenzen zu entdecken oder gar zu begründen, um – wie man zu sagen pflegt – Synergieeffekte zu erreichen, man könnte auch sagen: zum Zweck einer gedeihlichen Zusammenarbeit. Zweitens aber können diese Kolloquien auch dem Ziel dienen, einer interessierten Öffentlichkeit diese unsere Forschungen zur Kenntnis zu bringen oder zu verdeutlichen. Das setzt natürlich voraus, daÙ diese Öffentlichkeit – inklusive der Politik – diese Wahrnehmungsbereitschaft aufbringt, d. h. wirklich wissen will, wo unsere Stärken liegen; denn erzwingen lässt sich diese Kenntnisnahme selbstverständlich nicht.

Als ich in der Vorbereitung dieses Kolloquiums die Thematik festlegen wollte, war ich auf zwei Vorgaben verwiesen: erstens auf die Forschungserhebung, die mein Amtsvorgänger veranlaÙt hat und die ich nach groÙtmoglichen Konvergenzen durchsuchen konnte, zweitens auf die Zielvorgaben dieser Hochschule und dieses Fachbereichs. Beides traf in der Thematik der Medialität zusammen: erstens die Absicht, die Medienwissenschaften in Zukunft stärker auszubauen, zweitens erhebliche Vorarbeiten durch die Mitglieder des Fachbereichs schon in den vergangenen Jahren. Verdeutlichen lässt sich das daran, daÙ alle Fächer dieses Fachbereichs an der Durchführung des Kolloquiums beteiligt sind und daÙ folglich die Aufgabe einer Medientheorie quer durch alle Teile des Fachbereichs als eine allgemeine Aufgabe inzwischen aufgenommen worden ist und gepflegt wird. Dieses Bild wird komplettiert durch eine Erhebung aller im weiten Sinne medienbezogenen Forschungen dieses Fachbereichs, die ich habe zusammenstellen lassen und die zusammen mit den Beiträgen dieses Kolloquiums im Internet publiziert werden wird.

Die Thematik des zweiten Kolloquiums dieses Fachbereichs, das ca. in einem Jahr stattfinden wird, hat sich ebenfalls durch die Suche nach bestehenden Konvergenzen zusammen mit Zielvorgaben dieser Hochschule, in diesem Falle mit den Internationalisierungsbestrebungen ergeben. In Abstimmung mit dem Prodekan und dem Leiter des Europa-Instituts wird das nächste Kolloquium sich um das Thema Europa drehen.

Wenn ich jetzt peu à peu zu meinem eigenen inhaltlichen Beitrag zu dem diesjährigen Kolloquium übergehe, so ist dieser mein Beitrag keine Ausnutzung der Vermutung, daÙ es schwerfallen würde, dem Dekan das Wort zu verweigern; es ist aber ebensowenig ein AusfluÙ jener Unbescheidenheit, der gemaÙ Philosophen sich in alles und jedes einmischen. Denn ich darf Sie – was meine eigene Affinität zum Thema betrifft – vielleicht daran erinnern, daÙ ich bereits kurz nach meiner

Berufung an die FernUniversität einen Antrag auf Nutzung des Großrechners gestellt habe. Das war damals, insbesondere als Antrag eines Geisteswissenschaftlers, besonders begründungsbedürftig. Aber offenbar war meine Begründung überzeugend genug, mir den Zugang zu gestatten, und so erhielt ich meine „virtuelle Maschine“ (VM) auf dem Großrechner, nutzbar damals nur im Terminal-Raum des Rechenzentrums. Später gab es dann die PCs, und wir bekamen den Internet-Zugang per Email und durch ein kleines Tierchen namens Gopher, das es sogar gestattete, kleine graphische Einsprengsel von der Qualität des heutigen Videotextes der Fernsehprogramme mit sichtbar zu machen. Nach einer weiteren Weile gestaltete ich dann mit html meine erste Web-Seite. Als meine Kollegen noch mit heute kaum noch nachvollziehbarem Stolz erklärten, sie würden grundsätzlich keine Email lesen, machte ich mich zusammen mit dem Kollegen Keutner daran, ein erstes virtuelles Seminar zu planen – das erste an dieser Hochschule überhaupt. Dieses Seminar auf der Basis der Newsgroups fand im Jahre XXX statt. Wenn ich heute auf diese Pioniertat zurückblicke, muß ich mich über zwei damals geteilte Naivitäten wundern. Erstens hatte ich mir vorgenommen, in diesem Seminar ein Thema zu behandeln, das nicht selbstreflexiv sein sollte, also gerade nicht eine Philosophie des Internets behandeln sollte, sondern ein klassisches Thema der Sozialphilosophie ohne jeden Bezug zur Nutzung des Internets. Das sollte das Thema „Alterität“ sein. Heute muß ich mich wundern, wieso ich glauben konnte, dieses Thema habe nichts mit dem Internet zu tun. Denn heute ist evident, daß das Problem der Existenz oder Präsenz des Anderen gerade durch das Internet in eine ganz neue und verschärfte theoretische Dimension eingetreten ist. Solche Naivität des Glaubens an die Nichtbetroffenheit des Themas hing mit einer zweiten Naivität zusammen, nämlich mit dem Glauben an die rein technische Neutralität der Medialität. Wir meinten damals, einfach eine neue Technik zur Vermittlung unserer Lehrinhalte einzusetzen, und wir fragten uns lediglich, wie wir das optimal tun könnten, welche neuen Handlungsspielräume sich eröffneten und dgl. Fragen. Das heißt: wir hatten ein rein technisches oder bestenfalls didaktisches Verständnis der Problematik, und das nenne ich heute die zweite Naivität und ich werde im folgenden versuchen zu zeigen, wie unangebracht solche Naivität ist, indem ich meine Ausführungen unter die etwas provozierende Frage stelle: Wer oder was ist ein Medium?

Wer oder was ist ein Medium?

Indem der Titel meiner Ausführungen auf die spiritistische Bedeutung des Wortes „Medium“ anspielt, scheint dieser Titel fast ein billiger Effekt zu sein. Aber wenn es das nur wäre, hätte ich ihn gewiß nicht gewählt. Es soll vielmehr mit dieser für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Medialität eher ungewöhnliche Titelwahl auf eine Problematik aufmerksam gemacht werden, die nicht etwa mit

dem Spiritismus in irgendeiner sachlichen Verbindung steht, wohl aber mit der Art, nach Medialität zu fragen, auf die der Spiritismus eine, wenngleich unseriöse Antwort bereithält.

Wenn wir Wer-oder-Was-Fragen stellen, dann erwarten wir Antworten von der Art, daß auf Personen oder Dinge verwiesen wird. Wenn wir etwa nach den „Neuen Medien“ fragen, dann könnte uns jemand antworten, der Computer oder das Fernsehen oder für die ganz Alten unter uns oder diejenigen, die mehr als nur fünf Jahrzehnte im Blick haben, das Telefon sei ein Neues Medium. Wer so antwortete, setzte ein substantielles Etwas an die Stelle, wo die Frage nach einem Medium war. Damit hat seine Antwort genau die gleiche Struktur, wie die spiritistische Behauptung, Frau Mustermann sei ein Medium im Umgang mit Verstorbenen – vom Wahrheitswert sehe ich im Moment ab und achte nur auf die Struktur der Aussage.

Die Behauptung, der Computer sei ein Medium, hängt ersichtlich mit einer Mehrdeutigkeit des Begriffs „Medium“ zusammen.¹ Zunächst einmal ist Medium wörtlich gesehen ein Mittleres. Und genau damit hängt die Mehrdeutigkeit zusammen; denn dann fragt sich sofort: Mittleres wo Zwischen? Gemäß einer langen Tradition, die philosophiegeschichtlich bis auf Aristoteles zurückführt, ist das Gute in der Mitte zu suchen, die Mitte ist die Mäßigung und der Ausgleich zwischen den Extremen. Dazwischen, und meistens unvereinbar damit, schiebt sich ein anderer Begriff von Medium, den man im Deutschen zweckmäßigerweise meistens mit *Mittel* wiedergibt. Und dann erscheint das Medium zumindest seit Beginn der Neuzeit dominant auf Handlungszwecke bezogen.² Solche Zusammenhänge können wir dann optimieren, wenn wir über Wissen über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge verfügen und die Wirkungen als Zwecke setzen, für die als Mittel diejenigen Ursachen dienen können, über die wir handelnd verfügen können. Hier könnte eine Mediendidaktik ansetzen, die bestimmte Bildungsziele als Zweck ihres Handelns gesetzt hat und sich nun fragt, welches die angemessenen Mittel zur Erreichung dieser unzweifelhaften Zwecke sind.³

Selbst wenn man die Zweck-Mittel-Relation als grundsätzlich wichtige Struktur unserer Handlungs-Orientierung konzidiert, kann man doch immer noch die Mitte nicht selbstverständlich als Mittel ansetzen, sondern man könnte sie auch als eigentlichen Zweck ansehen, wie es etwa bei Aristoteles vorgedacht ist. Das Gute,

¹ R. Burkart: Was ist eigentlich ein Medium?- In: Die Zukunft der Kommunikation, hrsg. v. M. Latzer u. a. Innsbruck, Wien 1999, p. 61-71; St. Weber: Medien – Systeme – Netze. Bielefeld 2001, bes. p. 22-27.

² G. Dux: Das Problem der Logik im historischen Verstehen.- In: Dilthey-Jb. 7 (1990/91), p. 44-70, vertritt die These, daß alle Logik des Erkennens ihren genetischen Ursprung in einer Handlungslogik habe, gemäß der für alles Geschehen ein Ursprung oder ein Grund in den Intentionen eines Handlungssubjekts zu vermuten ist; dazu gehört freilich auch, daß in diesem Ursprung eine Zwecksetzung erfolge.

³ Chr. Hubig: Mittel. Bielefeld 2001, p. 23: „Inwiefern geben Mittel als Medien einen Möglichkeitsraum von Zwecksetzungen in Erwartung ihrer Realisierung vor?“

d. h. der immanente Zweck des Handelns, das der Handlung immanente Telos also, liegt immer in der Mitte dessen, was ein Handelnder an Handlungsalternativen hat. Diese Struktur bedeutet nicht nur, wie G. Dux ausgeführt hat,⁴ daß zu allem Geschehen ein Ursprung gesucht wird analog zu dem Ursprung des Handelns in den Intentionen des Handlungssubjekts, obwohl ja auch dieses Denken von Nietzsche bereits erfolgreich in Zweifel gezogen worden ist und dieser Zweifel inzwischen sogar von der Hirnforschung unterstützt zu werden scheint,⁵ sondern diese Struktur bedeutet auch, was Dux nicht ausführt, die fast unvermeidliche Neigung, Mittel selbst als Zwecke, zu deren Erreichung wiederum Unter-Mittel eingeführt werden, zu interpretieren.⁶ Solches führt dann zu einem Denken in Akkumulationen und Konzentrationen, der Grundlage von Schatz- und Kapitalbildung. Von Joseph in Ägypten bis zur Festplatte im Computer wird der Begriff des Speicherns zu einem Zentralbegriff sozialer Organisation. Nur wer etwas gespeichert hat, ist demnach ein ernstzunehmender Partner in Kommunikations- und Austauschprozessen. Hier nun ist aber der entscheidende historische Wandel der Medialität zu beachten. Waren es früher Subjekte, seien es individuelle – im individuellen Gedächtnis als Kulturspeicher vor Erfindung und Durchsetzung von Schriftlichkeit als Medialität –, seien es kollektive – sei es im Familienvorrat der Hausfrau, oder im Lager des Supermarkts –, so ist mit öffentlichen Bibliotheken und mit dem Internet, soweit es nicht privatisiert ist, die Speicherung auf asubjektive Kollektive übergegangen. Niemand besitzt die Wissensvorräte des Internets und niemand vermag sie zu kontrollieren. Das alte soziale Problem der Speicherung und Akkumulation hat eine nicht-konzentrierte, eine netzförmige, d. h. wesentlich dezentrale Lösung gefunden. Informationen sind im Prinzip nicht mehr lokalisierbar; denn die Information aus dem Internet, die man sich auf dem Bildschirm seines Arbeitsplatzrechners anzeigen läßt, ist sie hier oder ist sie dort? Das Wort „Fernleihe“ ist im Internet unanwendbar geworden, denn nichts im Internet ist fern; aber – das muß man hinzufügen –: nichts auch wirklich nah, so daß die Nahsinne Geruch oder Geschmack etwas zu tun bekämen. Jede Information ist in jedem Moment, in dem sie abrufbar ist, in beliebiger Anzahl kopierbar, ja im Cache-Speicher des Rechners wird sogar ohne Zutun des Nutzers eine Kopie abgelegt. Bei vielen dieser Verdopplungen ist nach einer Weile nicht mehr feststellbar, wo oder was das sogenannte Original ist.⁷ Speicherung wird also in der neuen

⁴ G. Dux, l.c.

⁵ F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg. hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980, 5, p. 279: „... es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet ... Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als **Thun**, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst...“ (Gen. I, 13) W. Singer: Synchronization, binding and expectancy.- In: The Handbook of Brain Theory and Neural Networks. 2. Aufl. Cambridge/Ma. 2003, p. 1136-1132; sowie ders.: Der Beobachter im Gehirn. Frankfurt a. M. 2002.

⁶ P. Lorenzen: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. 2. Aufl. Mannheim, Wien, Zürich 1975, p. 148ff., bes. 165ff.

⁷ Das hat natürlich auch die Entstehung bestimmter Mythen begünstigt, z.B. was die Herkunft bestimmter Viren betrifft. Zur „Bulgaren-Mafia“ s. J. Röttgers: Sie lieben uns.txt.vbs.- In: Netz-Piraten, hrsg. v. A. Medosch u. J. Röttgers. Hannover 2001, p. 53- 72.

Medialität ersetzt durch Übertragung mit einer gegen Null tendierenden Übertragungszeit. Und es geht nicht mehr darum, Dinge zu speichern oder auch nur Bits. Mit den „Lesezeichen“, mit den Verknüpfungen („links“), mit Java werden nur noch Relationen und oftmals nur noch Relationen auf Prozesse gespeichert. Das entwertet den Begriff der Akkumulation und ebenso den einer Herrschaft, die sich in Metropolen konzentrieren ließe. Die Metropole des Internets ist überall, wo das Netz besteht, d. h. wo es funktionierende Hardware gibt. Die Metropole ist ersetzt durch die Distribution.⁸

In Zeiten gravierenden Wandels kommen die Kulturkritiker ans Tageslicht, lamentieren über Kulturverfall und gemahnen an die alten Werte. Kein Schüler, ja kein Lehrer könne heute mehr eine Ballade Schillers auswendig hersagen, geschweige denn die Ilias in der Originalsprache. Das Auswendiglernen langer Texte war eine wichtige Kulturtechnik, als die Schrift noch nicht erfunden war, auch dann noch, als Pergament teuer und nicht überall verfügbar war, auch noch als Bücher teuer waren und nicht jedermann und überall zur Verfügung standen. In dem Maße aber, in dem Bibliotheken in Metropolen verfügbares Wissen speicherten, brauchte man nur noch zu wissen, wo die Bücher zu finden waren, in denen die gesuchten Texte zu finden waren. Heute muß man nur noch wissen, wie eine erfolgversprechende Suchanfrage in einer Suchmaschine auszusehen hat. Auf diese Weise kann man auf einen immensen dezentralen und kollektiven Wissens-Speicher zurückgreifen, an den weder ein individuelles Gedächtnis noch eine Stadt- oder Staatsbibliothek heranreichen werden. Wollte man eine Gewinn- und Verlustrechnung für diesen Wandel aufmachen, wie es die Kulturkritiker nahelegen, so scheint mir der Zeitpunkt für eine Bilanz im Moment verfrüht. Mit Verweis auf den Anthropologen Leroy-Gourhan macht Michel Serres auf die Verluste aufmerksam, die seinerzeit der Übergang zum aufrechten Gang für die beginnende Menschheit mit sich brachte⁹: Dieses Wesen wurde unfähig, die Hände effektiv zur Fortbewegung und das Gebiß zum Ergreifen der Dinge zu nutzen; aber was wiegen diese Verluste im Vergleich zu den enormen Vorteilen des Übergangs zum aufrechten Gang? Hätte es damals schon Kulturkritiker gegeben, sie hätten gewiß vor dem Übergang zum aufrechten Gang gewarnt, weil die Folgen teils damals schon absehbar waren, die viel größere Gefahr des Stürzens zum Beispiel, teils aber auch erst heute einschätzbar sind, auf jeden Fall aber irreversibel, wie z. B. die Wirbelsäulenschäden,.

Der Übergang zur kollektiven Speicherung statt der individualisierten müßte und wird vermutlich in Zukunft Konsequenzen für das Lernen im Medium haben („E-learning“). Die Zuversicht und Selbstgewißheit, daß es nur eine deutsche Fern-Universität gibt und keine anderen Götter neben ihr – machen wir uns nichts vor –

⁸ Cf. M. Serres: Hermes IV: Verteilung. Berlin 1993.

⁹ Ders.: Der Mensch ohne Fähigkeiten.- In: Süddt. Zeitung 28.3.2002, mit der Konsequenz: „Frei von jedem Zitat, befreit von der erdrückenden Verpflichtung zur Fußnote, bleibt uns nichts anderes übrig, als intelligent zu werden.“ ... wie man sieht: an dieser Stelle noch ohne Konsequenz...

, wankt bereits. Mit der Einführung eines „virtuellen Auslandssemesters“ im Master-Studiengang Philosophie ist der entscheidende Schritt zur Anerkennung der Netzstruktur von Medialität getan. Alle realen Orte der Welt werden als Lernorte gleichwertig, aber – das ist die unvermeidliche Kehrseite derselben Medialität – ebenso die Lehrorte.¹⁰ Die feste Adresse, der feste Wohnsitz, die feste postalische und polizeiliche Erfassung als Gewähr herrschaftskontrollierbarer Selbsthaftigkeit ist für Medialität irrelevant geworden. Die Adresse im Internet ist eine bloß logische Adresse und per Mobilfunk oder variabler Einwahl von jedem beliebigen Punkt der Welt aus erreichbar. Zwar lieben immer noch viele Deutsche die Internetadressen mit .de; aber die .com-, .org- oder .net-Adressen stehen quer zu solchen nationalen Adressierungen. So wie Engel keine Füße brauchen, um jeweils dort zu sein, wo sie gebraucht werden, so ist auch die Präsenz im Internet eine ubiquitäre.

Nicht nur hier, aber hier besonders deutlich, werden bestimmte philosophische Vorentscheidungen sichtbar, das Mittlere bloß als ein Mittel zu vereindeutigen. Besonders kraß wird diese Vereinseitigung, wenn wir ganz normale Kommunikationssituationen betrachten. Unter der Dominanz der Zweck-Mittel-Deutung von Kommunikation müßten wir nämlich sagen: Da sei irgendein, womöglich substantiell aufgefaßter Akteur, und dieser entwickle bei sich den Plan, etwas zu erreichen, nämlich ein Gesagtes aus sich heraus zu entlassen, und dann ergriffe er zur Verfolgung dieses Zwecks Mittel, die ihm geeignet erscheinen, also z. B. ein Medium, eine Sprache, und sagte dann, wozu er zuvor die Sagens-Intention entwickelte hätte. Wenn er dann tatsächlich sagen könnte, was er sagen wollte, dann hätte sich das Medium als Mittel seiner Äußerung bewährt. Das im großen und ganzen vollständig Unpassende einer solchen Beschreibung von Kommunikation in terminis von Zweck-Mittel-Relationen könnte man gewiß noch steigern, aber das wäre im Moment ein etwas schales Vergnügen.¹¹

In vergleichbarem Sinn spricht R. Barthes vom „Tod des Autors“¹²; mit Bezug auf eine bestimmte Stelle bei Balzac sagt er: „Wer spricht hier? Ist es der Held der Novelle, um den Kastraten zu ignorieren, der sich hinter der Frau verbirgt? Ist es das Individuum Balzac mit seiner persönlichen Philosophie der Frau? Ist es der Autor Balzac, der »literarische« Ideen über das Weibliche verkündet? Ist es die Weisheit schlechthin? Die romantische Psychologie? Wir werden es nie erfahren können, einfach deswegen, weil die Schrift [»écriture«] jede Stimme, jeden Ursprung zerstört. Die Schrift ist der unbestimmte, heterogene, unfixierbare Ort, an dem unser Subjekt entflieht, das Schwarzweiß, in dem sich jede Identität aufzulösen beginnt, angefangen mit derjenigen des schreibenden Körpers.

¹⁰ Cf. J. C. Nyiri: Open and Distance Learning in an Historical Perspective.- In: European Journal of Education 32 (1997), p. 347-357.

¹¹ Z. B. so wie in K. Röttgers: Ça parle – wer sagt das?– In: Diesseits des Subjektprinzips, hrsg. v. St. Blank u. Th. Bedorf. Magdeburg 2002.

¹² R. Barthes: Der Tod des Autors.– In: Performanz, hrsg. v. U. Wirth. Frankfurt a. M. 2002, p. 104-110.

Das ist sicherlich schon immer so gewesen: Sobald ein Ereignis ohne weitere Absichten erzählt wird – also lediglich zur Ausübung des Symbols, anstatt um direkt auf die Wirklichkeit einzuwirken –, vollzieht sich diese Ablösung, verliert die Stimme ihren Ursprung, stirbt der Autor, beginnt die Schrift. Allerdings ist dieses Phänomen unterschiedlich verstanden worden. In archaischen Kulturen rührte eine Erzählung niemals von einer Person, sondern von einem Vermittler (einem Schamanen oder Erzähler) her, an dem man höchstens die »Ausführung« [»performance«] (nämlich die Beherrschung des Erzählcodes) bewundern kann, aber niemals das »Genie«. Der Autor ist eine moderne Figur, die unsere Gesellschaft hervorbrachte, als sie am Ende des Mittelalters im englischen Empirismus, im französischen Rationalismus und im persönlichen Glauben der Reformation den Wert des Individuums entdeckte – oder, wie man würdevoller sagt, der »menschlichen Person«.¹³ Und weiter: „Für Mallarmé (und für uns) ist es die Sprache, die spricht, nicht der Autor. Schreiben bedeutet, mit Hilfe einer unverzichtbaren Unpersönlichkeit - die man keineswegs mit der kastrierenden Objektivität des realistischen Romanschriftstellers verwechseln darf – an den Punkt zu gelangen, an dem nicht »ich«, sondern nur die Sprache »handelt« [»performe«].“¹⁴ Hier zeigt sich der Analyse eine Eigenschaft solcher Medialität, wie sie beispielsweise jahrhundertlang die Schrift realisierte. Ein Geschriebenes ist aus vielem anderen Geschriebenem zusammengesetzt, sei es als direktes Zitat, das einen Link auf einen anderen Text setzt, sei es als Anspielung, durch die der Leser des geschriebenen Textes einen Link selbst finden soll, sei es indem es Wiedergabe, Anknüpfung an einen Forschungsstand etc., d. h. ein gewisses kulturelles Niveau darstellt. Ein Schriftstück ist nicht einfach ein Schriftstück, es ist Teil eines umfassenderen kommunikativen Textes. Wenn aber R. Barthes vom Tod des Autors spricht, so läuft das so wenig wie der „Tod Gottes“ auf die Behauptung hinaus, es hätte den Autor nie gegeben. Im Gegenteil: wer eindrucksvoll tot sein möchte, muß zuvor eindrucksvoll gelebt haben. Und auch Tote leben ja ihr virtuelles Leben. Sie sind der Zielpunkt von Zurechnungen. Tod des Autors kann nur heißen: es gibt nicht (mehr) jenes als Genie tätige autonome Subjekt, das der Ursprung oder Urheber eines Textes zu sein vermöchte. Aber die Autopoiesis des Textes bedarf einfach solcher partiell zentrierender Zurechnungen, die den toten Autor im Text weiter begehren. Dieses leserzentrierte Begehren generiert im Medium dessen Autorschaft. Das Bild des texterzeugenden Genies suggerierte, daß das Subjekt alles, was es zu sagen hatte – und das sollte seine im Inneren quellende Unendlichkeit sein –, dann in den Text exkrementierte. Literaturgeschichte unter diesem Modell war die Nacherzählung von solchen Exkrementationsprozessen. Unter dem Leitbild der Medialität wird man in der Philosophie nicht mehr schauen, was sogenannte große Denker als vermeintlichen Ausdruck aus sich herausquälten, sondern man wird auf diejenigen Prozesse des Symphilosophierens¹⁵ zu achten ha-

¹³ p. 104f.

¹⁴ p. 106.

¹⁵ Zu diesem frühromantischen Begriff und der Prüfung seiner Aktualisierbarkeit s. K. Röttgers: Symphilosophieren.- In: ders.: Texte und Menschen. Würzburg 1983, p. 84-118.

ben, in denen der Gedanke als Gestaltung eines transzendentalen Wir, dessen Ort das Zwischen ist, erscheint. Originalität, d. h. der Gestus, man selbst sei ein Ursprung, ein bedeutender zudem, wird nicht mehr prämiert, sondern die erfolgreiche Vernetzung eines Gedankens.

Sind Medien also keine Mittel? Würden wir uns nun vorschnell auf eine Bejahung dieser Frage einlassen, so würden wir uns in die Falle unserer Titelfrage begeben haben. Als Philosophen kommt es uns aber nicht darauf an, neue Antworten auf falsche Fragen zu finden, sondern die Fragen umzuformulieren, die unseren geläufigen Antworten unbefragt zugrunde liegen.

Aus diesem Grunde möchte ich Ihnen jetzt eine radikale Perspektivenänderung explizit vorschlagen, von der ich implizit schon eine Weile Gebrauch gemacht habe und die darin liegt, daß man nicht zuerst an die Seienden denkt, zwischen denen sich dann etwas, d. h. seinerseits ein Seiendes, als ein Medium befindet, d. h. ich möchte vorschlagen, jene Perspektive aufzugeben, durch die auf meine Titelfrage eine mehr oder weniger passende Antwort (z. B. „Frau Mustermann“ oder „die Printmedien“ oder „der Computer“) gegeben werden mag. Die Perspektive, unter der ich Medialität zu denken Ihnen vorschlagen möchte, habe ich natürlich nicht für diesen Vortrag erfunden, ja ich habe sie überhaupt nicht erfunden, sie liegt in anderer Gestalt seit mehreren Jahrhunderten vor. Eine der Komponenten, an der ich dieses zunächst veranschaulichen möchte, ist der Begriff des Feldes, des Magnetfeldes zuerst, dann des elektromagnetischen Feldes, der dann bei K. Lewin breiten Eingang in die Sozialwissenschaften und im Strukturalismus seine allgemeinsten Formulierungen gefunden hat. Das Eigentümliche dieser Perspektivenverschiebung ist es, nicht von Substanzen auszugehen, die dann sekundär in Beziehungen eintreten und damit erst Medien ermöglichen, sondern von dem Zwischenbereich des Medialen auszugehen, dann zu schauen, welche Funktionen, welche Relationen etc. sich dort abspielen und dem Medium seine spezifische Struktur geben.¹⁶ Eine der vielleicht wichtigsten Veränderungen ist, daß das Gedächtnis nirgendwo mehr eine durch besondere Individuen realisierte Funktion mehr ist, sondern eine durch und durch kollektive Veranstaltung geworden ist – mehr dazu unten. Eine andere Veränderung besteht darin, daß globale Kommunikationsstrukturen entstehen, die nicht mehr auf eine Basis im Bewußtsein, nämlich von Menschen, angewiesen sind,¹⁷ sondern als Strukturen ausschließlich

¹⁶ Dann wird auch der Aussage, daß Medien definieren, was Kommunikation ist, ihre Dramatik genommen – wo denn sonst sollte das definiert sein? Es ist jedenfalls keineswegs in das Belieben der Kommunikationsakteure gestellt. Und so schließlich ist auch das bestimmt, was als das Soziale und seine Formen zu bestimmen wäre. S. G. Preyer: Die Neuen Medien: Eine Kopernikanische Wende.– In: <http://www.skop-ffm.de/Pagesneu/NMedien.PDF>, p. 1: „Wir leben heute in einer Situation, in der die neuen Medien und die modernen Kommunikationstechnologien ‚Kommunikation‘ neu definieren und verändern. Dies wird unser Verständnis von Sozialem betreffen.“

¹⁷ Dazu in provozierender Formulierung, aber der Tendenz nach eines der Vorbilder unserer Überlegungen N. Luhmann: Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?– In: Materialität der Kommunikation, hrsg. v. H. U. Gumbrecht u. K. L. Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1988, p. 884-905.

technisch bestimmt sind. Wollen wir diese Medialität angemessen denken, so ist jedenfalls ein Denken in Urhebern von Kommunikation als Handlungssubjekten obsolet geworden. Es wird etwas nicht mehr deswegen kommuniziert, weil ein autonomes Subjekt es so wollte, sondern es wird kommuniziert, was kommunizierbar ist. Nicht mehr Verursachung, Mitteleinsatz und Zweckerfüllung sind die Leitbegriffe zur Interpretation solcher Prozesse, sondern die Rekursivität von Funktionen. Entsprechend ist nicht mehr der Überblick von einem überlegenen Standpunkt aus die Garantie des Gelingens, sondern die effektive Anschließbarkeit und Fortsetzbarkeit von Kommunikationen, m. a. W. die Vernetzung von Perspektiven, wie es ja keinen Algorithmus gibt, der die Richtigkeit eines anderen Algorithmus beweisen kann: man muß es ausprobieren. Problemlösung gleicht im Medium nicht mehr der Auffindung des Oberbegriffs und der Identifizierung der *differentia specifica* und auch nicht mehr dem nomologisch-deduktiven Erklären mit Gesetzen und Randbedingungen, sondern Problemlösen im Medium ist Mustererkennung und sehr viel mehr dem Knacken eines Codes oder Passworts vergleichbar. Es ist strategisch und nicht axiomatisch.

In der Kulturphilosophie hat meines Wissens zuerst Ernst Cassirer diese Perspektivenänderung vollzogen. Folgt man seinen Spuren, der er bereits vom Medium spricht, so läßt sich eine Philosophie der Medialität *nur* als kulturalistische, nicht als naturalistische aufbauen. Das soll heißen, das Medium ist kein *Mittel*, das etwa einer benutzt, um eine Botschaft auf einen anderen zu übertragen; denn dieses wäre eine naturalistische Deutung, die zwar immer möglich ist, in ihrer Einseitigkeit die eigentliche Sache aber ebensowenig trifft, wie wenn man ein Gemälde Cézannes als eine bestimmte Verteilung eingetrockneter Ölfarben verschiedener Färbungen auf einem Leinengewebe beschreibe. Das ist zwar nicht falsch, trifft aber die eigentliche Sache nicht, die wir meinen, wenn wir uns auf ein Werk Cézannes beziehen. Medien als Mittel zu beschreiben, gleicht diesem äußerlichen Zugang zu einem Werk. Cassirers vorrangiges, wenngleich nicht einziges Beispiel ist die Sprache als Medium. Und jetzt möchte ich Cassirer selbst ausführlich zu Wort kommen lassen, weil sich das Entscheidende nicht besser sagen läßt: Er spricht von den Kommunikationspartnern als „Ich“ und „Du“ und sagt: „Beide können jetzt nicht mehr als selbständige Dinge oder Wesenheiten beschrieben werden, als für sich daseiende Objekte, die gewissermaßen durch eine räumliche Kluft getrennt sind und zwischen denen es nichtsdestoweniger, unbeschadet dieser Distanz zu einer Art von Fernwirkung, zu einer *actio in distans*, kommt. Das Ich wie das Du bestehen vielmehr nur insoweit, als sie ‚füreinander‘ sind, als sie in einem funktionalen Verhältnis der Wechselbedingtheit stehen. Und das Faktum der Kultur ist eben der deutlichste Ausdruck und der unwidersprechlichste Beweis dieser wechselseitigen Bedingtheit. ... Eine kritische Kulturphilosophie kann sich keiner der beiden Erklärungsarten gefangengeben. Sie muß ebensowohl die Scylla des Naturalismus wie die Charybdis der Metaphysik vermeiden. Und der Weg hierzu eröffnet sich hier, wenn sie sich klarmacht, daß ‚Ich‘ und ‚Du‘ nicht fertige *Gegebenheiten* sind, die durch die Wirkung, die sie aufeinander ausüben, die Formen der Kultur erschaffen. Es zeigt sich vielmehr, daß in diesen Formen und kraft ihrer die beiden Sphären, die Welt des ‚Ich‘, wie die des ‚Du‘, sich erst *kon-*

stituieren. Es gibt nicht ein festes, in sich geschlossenes Ich, das sich mit ebenso solchen Du in Verbindung setzt und gleichsam von außen in seine Sphäre einzudringen sucht. Geht man von einer derartigen Vorstellung aus, so zeigt sich am Ende immer wieder, daß die in ihr gestellte Forderung unerfüllbar ist. Wie in der Welt der Materie, so bleibt auch im Geistigen jedes Sein gewissermaßen an seinen Ort gebannt und für das andere undurchdringlich. Aber sobald wir nicht vom Ich und Du als zwei substantiell getrennte *Wesenheiten* ausgehen, sondern uns statt dessen in den Mittelpunkt jenes *Wechselverkehrs* versetzen, der sich zwischen ihnen in der Sprache oder in irgendeiner anderen Kulturform vollzieht, so schwindet dieser Zweifel. ... Der Abgrund läßt sich nicht füllen; jede Welt gehört letzten Endes nur sich selbst an und weiß nur von sich selbst. ... Im Sprechen und Bilden teilen die einzelnen Subjekte nicht nur das mit, was sie schon besitzen, sondern sie gelangen damit erst zu diesem Besitz. An jedem lebendigen und sinnerfüllten Gespräch kann man sich diesen Zug deutlich machen. Hier handelt es sich niemals um bloße Mitteilung, sondern um Rede und Gegenrede. Und in diesem Doppelprozeß baut sich erst der Gedanke selbst auf. ... Das Denken des einen Partners entzündet sich an dem des anderen, und kraft dieser Wechselwirkung bauen sie beide, im Medium der Sprache, eine ‚gemeinsame Welt‘ des Sinnes für sich auf. Wo uns dieses Medium fehlt, da wird auch unser eigener Besitz unsicher und fragwürdig. ...“¹⁸

Sprache als Mittel aufzufassen und nicht als Medium im hier vorgeschlagenen Sinn hat nach Sybille Krämer eine lange Tradition, die in ihren letzten Ausläufern bis zu Chomsky und Habermas reicht, die aber am Ende des 20. Jahrhunderts durch drei Tendenzen aufgebrochen worden ist, nämlich den Poststrukturalismus, die mediengeschichtlichen Forschungen zu Oralität und Literalität und die kulturwissenschaftlichen Debatten um Performanz. Alle drei Tendenzen konvergieren zu dem, was Krämer die „verkörperte Sprache“ nennt im Gegensatz zu einer Auffassung von Sprache als einer Instanz „hinter“ dem Sprechen, d. h. also der klassischen repräsentationslogischen Zwei-Welten-Ontologie des Sprachzeichens. Die Quintessenz dieser Umorientierung ist: Sprache ist immer medial, es gibt keine Sprache im Jenseits der Medialität. Oder mit Krämers Worten gesagt: „... gibt es auch keine sprachliche Form, die nicht immer Form-in-einem-Medium ist.“¹⁹

„Medien sind an der Entstehung von Sinn und Bedeutung also 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. »Verkörperte Sprache« wird so zu einem Such-

¹⁸ E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Darmstadt 1971, p. 49-54.

¹⁹ S. Krämer: Sprache - Stimme - Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität.– In: Performanz, l. c., p. 323-346, hier p. 332.

begriff nach den materialen, den vorprädikativen Formgebungen unserer Sprachlichkeit.“²⁰

Ersichtlich ist dann also Individualität keine Voraussetzung von Kommunikationsprozessen, und Medien sind nicht ihre nach Zweckmäßigkeitserwägungen einsetzbaren Mittel. Sondern wir werden dann gewahr, daß an medial bestimmten Kommunikationen nur bestimmte Funktionalitäten von Individuen beteiligt sind. An Vertragsverhandlungen über ein bestimmtes Wirtschaftsprojekt könnte austauschbar jeder teilnehmen, der die Prokura der betreffenden Firma hat, unabhängig von der für seine Individualität vielleicht viel wichtigeren Frage, ob er glücklich verheiratet ist oder nicht. Noch radikaler werden die Beispiele, wenn man etwa an die Beteiligung oder fiktive Neukonstruktion von Individualität in Chat-Räumen denkt. Dort gilt nicht mehr: wir alle spielen Theater, sondern dort gilt: das Theater spielt (mit) uns.

Ein Philosoph, der in den Mittelpunkt seiner sozialphilosophischen Überlegungen in Konsequenz dieser Voraussetzungen den Begriff des kommunikativen Textes gestellt hat,²¹ wird nicht mehr von der Fiktion bewegt werden, als ereigne sich das Denken tief im Inneren einer Subjektivität und als wäre Kommunikation nur eine Sekundärererscheinung, um solche Tiefenergebnisse für andere Menschen nachvollziehbar zu machen. Ginge man nämlich von einer solchen Fiktion aus, d. h. ginge man heute noch von ihr aus, so brauchte man sich um Medialität keine großen Sorgen zu machen. Das Medium, welches es auch immer wäre, wäre stets nur der Einbruch des Rauschens in die reine Botschaft; allenfalls könnte man die Medien nach dem Ausmaß ihres Rauschens sortieren. Diese Grundfiktion halte ich aber für falsch und ihre Konsequenzen für nicht besonders interessant. Geht man dagegen davon aus, daß der eigentliche Ort des Geschehens der Philosophie und a limine jeglicher Wissenschaft die Kommunikation ist,²² dann rückt dieses Zwischen in das eigentliche Interesse, dann ist das Medium nicht das Mittel im Sinne einer Zweck-Mittel-Relation, für die ja doch immer die Zwecke das eigentliche sind, sondern dann ist das Medium die notwendige Form, ohne die es den Inhalt überhaupt nicht gibt.

So einfach die Auskunft zu sein scheint, nämlich daß das Medium erstens dasjenige ist, von dem in der Analyse auszugehen wäre, zweitens aber kein substantielles Etwas von der Art, daß nach seinem Sosein gefragt werden könnte und seiner Eignung zum Einsatz für bestimmte Zwecke, so unbestimmt bleibt doch zunächst ein solcher Medienbegriff. Wenn wir also die Frage „Wer oder was ist ein Medium?“ aufgeben zugunsten der Frage nach der Struktur von Medialität, dann müssen wir das Pluriversum solcher Medialität von vornherein in Betracht ziehen. Da gibt es einerseits jenes simple informationstheoretische Modell, demgemäß In-

²⁰ ibd.

²¹ K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002.

²² Das ist bekanntlich die These von N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990.

formation sich durch ein als Kanal angesprochenes Medium hin und her bewegt. Und je nach Richtung dieses Informationsflusses unterscheiden wir als seine Endpunkte den Sender und den Empfänger. Im Kanal selbst gibt es nur noch das Rauschen, das nicht zur Information gehört und diese in ihrer Eindeutigkeit bedroht, so daß gelingende Informationsübermittlung Redundanzen einbauen muß.

In seiner Bipolarität ist dieses Modell allzu einfach; denn auch jede Redundanz verändert: Keine Wiederholung ist identisch mit dem erstmaligen Performieren, einfach weil sie in einem anderen Kontext steht und in diesem, selbst wenn sie es sollte, nicht dasselbe sein könnte. Selbst also der einfache bipolare Kanal enthält bereits den Dritten, den Störer –oder wie Michel Serres sagt: jede Beziehung ruft ihren Beziehungs-Parasiten auf. Er ist dabei und nimmt teil und nimmt sich seinen Teil.²³

Und nun macht es einen ganz erheblichen Unterschied aus, ob die Struktur der Medialität bipolar organisiert ist und also den Dritten stets als Störer auszuschließen trachten muß oder ob die Medialität von vornherein als Zweierbeziehung in Anwesenheit eines Dritten konzeptualisiert ist. Dieser Dritte, der ein- oder ausgeschlossen werden kann, ist dann Katalysator der Beziehung. Dieser Dritte hat eine Beziehung zu einer Beziehung; dadurch wird er nicht gleich zum transzendentalen Dritten, weil seine Beziehungsbeziehung natürlich seinerseits zum Gegenstand einer Beziehung werden, ja auch zum Gegenstand einer Beziehung werden kann, in die sich einer der ursprünglichen Beziehungskorrelatoren begibt, so daß die Form, in die sich Medialität begibt, die des Netzes ist. Das Eigentümliche eines Netzes in diesem medienstrukturalen Sinne ist es, daß die Frage gleichgültig wird, ob die Linien den Knoten oder die Knoten den Linien vorausgehen. Sie definieren sich nämlich gegenseitig.

In der Beschreibung der Folgen kann man dann etwas konkreter werden. Man könnte z. B. darauf achten, was passiert, wenn Kommunikation vom Medium der Oralität zum Medium der Literalität übergeht. Erstens ist dieser Übergang nur ein Differenzierungszugewinn, keine Metabasis, kein radikaler Übergang; denn die Leute reden ja weiter miteinander und übereinander, auch wenn sie statt dessen schreiben könnten. Zweitens sind einige wichtige Vorgänge auf Schriftlichkeit festgelegt: Beurkundungspflichten, aber auch – nach einer gewissen Weile und mit gewissen Toleranzen an den Rändern – der Diskurs der Philosophie. Das hat – drittens – erhebliche Folgen z. B. für die Art des Philosophierens selbst.²⁴ Daß der Diskurs der Philosophie auf Schriftlichkeit festgelegt zu sein scheint, hat Folgen, die jedoch über lange Zeit hinweg in diesem Diskurs nicht oder nur teilweise thematisiert wurden. Ausnahme ist z. B. das Bewußtsein der Zeichenbedingtheit des Denkens, soll heißen, daß sich das Denken im Zeichen ereignet, nicht aber sich der Zeichen bloß zur Übermittlung des zeichenfrei Gedachten bedient, so etwa bei Leibniz, der auf diese Weise zu einem Referenzautoren einer Medienphilosophie

²³ M. Serres: Der Parasit. Frankfurt a. M. 1981.

²⁴ S. dazu auch S. Krämer: , l. c.

avancieren könnte. Als Platon seinerzeit sich daran machte, das sokratische gesprächsweise Philosophieren aufzuschreiben und als dann Schüler diese platonischen Dialoge lesen konnten und mußten, da hatte sich über den Wandel des Mediums, nämlich vom Gespräch zur Schrift, auch ein ganz entscheidender Wandel der Inhalte ereignet. Das sophistische Gespräch nämlich – so noch bei Gorgias²⁵ und selbst im platonischen Dialog „Gorgias“²⁶ nachweisbar – war ein Gespräch, für das die Anwesenheit des Dritten konstitutiv war.²⁷ Zwei disputierten, um die Zustimmung des Dritten rhetorisch-argumentativ und seduktiv, möchte man sagen, zu gewinnen. Die Schrift aber schließt den Dritten aus.²⁸ Die Schrift ist an den Anderen, den Leser in diesem Falle adressiert, ein Dritter kommt nicht mehr vor; wenn scheinbar ein Dritter auftritt, wie der Lehrer, der einen Text für den Schüler/Leser erläutert oder den Text benutzt, um den Schüler das besser beizubringen, was dieser lernen soll, dann ist er kein konstitutiver Dritter, sondern nur eine Verlängerung des Text-Leser-Verhältnisses. Aber dieser Ausschluß des Dritten in der Niederschrift der platonischen Dialoge wirkt in die Inhalte, die Gespräche haben die oft lächerlich wirkende Form, in der sich der Gesprächspartner von Sokrates so nach und nach zur Einsicht in die Eine Wahrheit bequemen muß. Das agonale Gespräch kennt nur die Kapitulation vor der überwältigenden Kraft der Wahrheit, die nur auf jeweils einer Seite sein kann (das sogenannte Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten). Oder wie ein zeitgenössischer Sophist, nämlich Habermas, es einmal in unnachahmlicher rhetorischer Qualität ausgedrückt hat: den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“.²⁹ Insofern sind die platonischen Dialoge ein sehr kräftiger Hinweis auf die Tatsache, daß das Medium erhebliche Konsequenzen für die Inhalte haben kann. Aber aus diesem angeführten Beispiel läßt sich auch noch ein weiteres lernen. Obwohl die Schrift, und durch den Buchdruck noch in gesteigertem Maße, das Medium der Entfaltung des philosophischen Gedankens par excellence geworden ist, ist der Ausschluß des Dritten nicht unwiderruflich gewesen. Die Pragmatik der Texte kann den Dritten auch im Medium der Schrift erneut inkludieren. Als Beispiel kann vielleicht Machiavellis „Principe“ dienen.³⁰ Rein äußerlich betrachtet, ist dieser ein Text, der einem Fürsten Ratschläge für ein kluges politisches Verhalten gibt, also eine eindeutige Zweiersituation ohne jeden Dritten; gestattet man sich jedoch die Frage, warum diese Ratschläge als Buch für eine breite und unkontrollierbare Öffentlichkeit

²⁵ Insbesondere seine Lobrede auf Helena ist hier zu beachten: Die Fragmente der Vorsokratiker, gr. u. dt. v. H. Diels, hrsg. v. W. Kranz. 6. Aufl. Berlin 1952, II, p. 294-303; s. dazu auch: S. Ijsseling: Macht, taal en begeerte.– In: Tijdschrift voor filosofie 41 (1979), p. 375-404.

²⁶ Platon: Sämtliche Dialoge, hrsg. v. O. Apelt. 6. Aufl. Hamburg 1923, I, p. 35ff.

²⁷ Zum Ausschluß der Dritten im frühen Griechentum s. auch: M. Serres: Le troisième homme ou le tiers exclu.– In: Les Etudes philosophiques. N.S. 21 (1966), p. 463-469.

²⁸ Zur sozialkonstitutiven Bedeutung des Dritten s. Th. Bedorf: Dimensionen des Dritten. München 2003.

²⁹ J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984, p. 161.

³⁰ N. Machiavelli: Der Fürst. Stuttgart 1961; zu der hier geäußerten Vermutung hinsichtlich der Pragmatik von Machiavellis Text s. K. Röttgers: Buchphilosophie und philosophische Praxis.– In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38 (1990), p. 1187-1201.

gedruckt wurde, dann gerät diese zuvor klare Situation ins Zwielficht. Wenn einem Fürsten nämlich in aller Öffentlichkeit Ratschläge gegeben werden, die – so die einschlägige historische Forschung – unter italienischen Renaissancefürsten ohnehin gang und gäbe waren, dann haben diese Ratschläge, die zum Teil nur dadurch wirken, daß sie nicht allgemein bekannt sind, einen entlarvenden Charakter. Durch die Öffentlichkeit wird der Dritte in die Zweiersituation der Politikberatung eingeführt. Dieses Beispiel mag uns lehren, daß die Folgekosten der Einführung eines bestimmten Mediums auf einer anderen Ebene der Entfaltung eben dieses Mediums sehr wohl wieder eingefangen werden können, ja sogar an Raffinement gewinnen.³¹

Ein zweites Beispiel führt uns näher an die Problematik der heutigen Medien heran, es geht um Bildlichkeit. Das philosophische Denken ist am Wort, am Begriff orientiert. Das Wort ist die Form der Artikulation der Vernunft. Diese Vernunft braucht keine Bilder, da sie ja über die Begriffe verfügt. Manchmal, aber selten sind Bilder in die Texte eingestreut, kaum je mehr als bloße Veranschaulichungen dessen, was der Begriff an sich schon sagt, also als didaktische Aufbereitung, aber nicht, weil der Gedanke selbst sich in der Logik der Bilder entfaltet. Im Gegenteil, es ist oft genug der Verdacht geäußert worden, daß die Bilder eigentlich nur lügen, so erstmals bei Augustin.³² Das ist in der Folgezeit so perfekt durchgeführt worden daß es undenkbar wäre, eine bebilderte Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ oder der Hegelschen „Logik“ vor sich zu haben; allenfalls wird die Bildlichkeit zugelassen, die als mathematische Figuren zulässig sind. Kant selbst kritisiert, sogar unter Berufung auf das alttestamentarische Bilderverbot, die Verwendung von „Bildern und kindischem Apparat“; nur derjenige könne in dergleichen – er sagt nicht: – Medien Zuflucht finden, der nicht auf die sich selbst durchsetzende Kraft der Vernunft vertraue.³³ Aber auch in diesem Beispiel hat sich das ereignet, was wir oben als Rückkehr des Ausgeschlossenen auf einer weiteren Ebene erkennen konnten. Als sprachliche Bilder, d. h. als nicht begrifflicher Sprachgebrauch kommen die Bilder allenthalben in den Texten der Philosophie vor, gerade auch in der „Kritik der reinen Vernunft“. So heißt es dort an wichtiger Stelle: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und,

³¹ Unter diesem Blickwinkel könnte sich der Antimachiavellismus Friedrichs II. als bloß durch Reflexivität gesteigerter Machiavellismus erweisen.

³² Aurelius Augustinus: Die Lüge und Gegen die Lüge. Würzburg 1953, p. 3ff.; zum Zusammenhang von Autorschaft und Lügen im Text s. auch K. Röttgers: Lügen(-)Texte oder nur Menschen.– In: „Dichter lügen“, hrsg. v. K. Röttgers u. M. Schmitz-Emans. Essen 2001, p. 37-60.

³³ I. Kant: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff., V, p. 275.

indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können.“³⁴

Es ist eine seit Hans Blumenberg überwundene Illusion, als hätte sich die Philosophie um eine klare und präzise Sprache zu bemühen, wie ihr Descartes einstmals vorschreiben wollte, als wäre jede Bildlichkeit der Sprache aus der Philosophie zu verbannen.³⁵ Vielmehr sind neue Erkenntnisse gerade durch eine solche Nichtpräzision zu erlangen, die auf Metaphorizität hinauslaufen, d. h. auf die Verwendung eines Begriffs in einem Diskurs, in dem er nicht beheimatet ist. Neuere Tendenzen in der Philosophie gehen gerade daraufhin, sowohl der Bildlichkeit des philosophischen Textes als auch seiner Rhetorizität ein neues Gewicht beizumessen.³⁶ Man könnte die Vermutung ableiten, daß auch der uns gegenwärtig betreffende Wandel in der Medialität der philosophischen Kommunikation nach dem Muster der Aufhebung auf einer erweiterten Ebene, d. h. in der Figur der Reflexion erfolgen werde. Ich halte diese Vermutung für voreilig, denn ich glaube, daß dieser Wandel in der Medialität der Kommunikation durchkreuzt wird von einem Komplex weiterer Wandlungsprozesse, deren Insgesamt die Rede vom Ende der Moderne gerechtfertigt erscheinen läßt.³⁷ Dieser Komplex läßt als dominante Textanschlußregel nicht mehr – wie durchgehend in der Moderne – die kritische Reflexion erscheinen, sondern eine eher bunte und flexible Vielfalt von Regeln, zu deren Charakterisierung viel weniger als bisher der Begriff der Methode, d. h. des geregelten Fortschreitens auf einem Wege, als vielmehr diejenige von Strategie oder sogar Taktik taugen. So wird beispielsweise der Lernraum „Virtuelle Universität“ an einer ganz bestimmten Stelle, an der sich ein Nutzer befindet, eine Vielfalt von Fortsetzungsmöglichkeiten, und zwar unterschiedlichster Art, beinhalten. Nach der Lektüre eines Textes könnte er z. B. einen verlinkten Anschlußtext lesen oder ein verlinktes Bild oder eine Grafik aufrufen, oder er könnte eine Email an irgend jemanden schicken, der dort als möglicher Ansprech-

³⁴ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 294f., I. c. III.

³⁵ H. Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik.– In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981, p. 104-136; ders.: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit.– In: ders.: Schiffbruch mit Zuschauer. Frankfurt a. M. 1993, p. 75-93; ders.: Das Lachen der Thrakerin. Frankfurt a. M. 1987; ders.: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt a. M. 1987.

³⁶ Cf. das Programm der Reihe SO | PHI | ST unter: <http://www.fernuni-hagen.de/PRPH/sophist.html>

³⁷ S.: ftp://ftp.fernuni-hagen.de/pub/fachb/esgw/prph/preprints/au_verf.html

partner genannt ist, er könnte das Angebot nutzen, in eine Newsgruppe zu dem Thema einzutreten, er könnte sich aber auch an einer Tratschgruppe beteiligen. Schließlich könnte er auch einen Text mit anderen gemeinsam erstellen. Man wird nicht sagen wollen, daß eine dieser Anschlußmöglichkeiten dem Inhalt des gelesenen Textes angemessener sei. Das aber hat tatsächlich gewaltige Konsequenzen für die Art des Textes, der diese Vielfalt von Anschlußmöglichkeiten soll gewährleisten können. Der Text muß sich selbst als auf mehrfache Weise nutzbar präsentieren. Nun könnte man sich bei dem Gedanken zu trösten versuchen, daß das ja nicht den philosophischen Gedanken als solchen betreffe, dieser sei wie eh und je methodisch-linear oder allenfalls dialektisch-linear. Der Leser muß dem in seiner Linearität folgen, was der Autor in seiner Linearität ihm vorschrieb, wenn er denn nicht die Eine Wahrheit als Lohn seiner Mühe verspielen will. Dagegen ist folgendes einzuwenden: Erstens ist die Linearität nicht zwangsläufig, weil der Ausschluß des Dritten, wie gesagt, sich nicht von selbst versteht. Der Dritte präsentiert aber immer die zweite Dimension, die die Linearität schon verlassen hat. Zweitens war eigentlich fast jeder philosophische Text ein Mehrebenentext, der dem Lesen stets die Optionen der Ebenentreue oder des Ebenenwechsels freigab: Anmerkungen, Digressionen, Lemmata etc. konnte man folgen, oder man konnte es bleiben lassen. Ein philosophisches Lexikon wird niemand von vorne bis hinten durchlesen; man wird ein Stichwort suchen, Querverweise, so sie ihm interessant erscheinen, folgen, Literaturhinweise nutzen etc. Das hatte immer schon Konsequenzen für das Schreiben solcher Philosophie, wie sie sich in philosophischen Enzyklopädien findet.³⁸ Und so müssen auch die Neuen Medien im Schreiben der Texte selbst ihre Spuren hinterlassen, wollen sie sich nicht extrem unsensibel und rücksichtslos erweisen.

Der Philosoph Michel Serres hat daher schon vor einiger Zeit, sagen wir vor den Zeiten des Internets, die ja in Frankreich wegen Minitel später angebrochen sind, auf die verschiedenen nicht-linearen Formen von kommunikativen Anschlüssen hingewiesen und das Netz, statt des Leit-Fadens, als Kommunikationsmetapher propagiert. Und sein großes Werk³⁹ über die Kommunikation behandelt neben der Übertragung, die aber stets in einem Medium stattfindet, in dem der Dritte anwesend ist, die Negation, die Interferenz, die Übersetzung, die Determination, die Reflexivität, die Ableitung, die Hervorbringung, die Verteilung, den Übergang, um nur die wichtigsten Textanschlußvariationen zu erwähnen. Wenn er in seinem Werk über die Engel⁴⁰ die Gestalt des Engels als Mittlers herausgreift, so ist das in keiner Weise wörtlich zu nehmen, da auch Flugzeuge oder Emails in diese Medialitäts-Funktion eintreten können. Selbst dieses Werk, das die Engel als Mittler herausstellt, verweigert sich der Form unserer Titelfrage: „Wer oder was ist ein Medium?“, unter Umständen konsequenter als mancher Mediendidaktiker.

³⁸ S. dazu Dialektik Bd. 16: Enzyklopädie und Emanzipation: Das Ganze wissen. Köln 1988.

³⁹ M. Serres: Hermes I-V. Berlin 1991ff.

⁴⁰ ders.: Die Legende der Engel. Frankfurt a. M. 1995.

Die Frage, die wir als Ersatzfrage vorsehen sollten, lautet statt dessen: Welche Orte sieht die Medialität vor, oder spezifischer: welches Medium sieht welche Orte vor? Also z. B. welche Medien sehen den Ort einer Referenz auf Wirklichkeit vor? Welche Medien kennen den Ort des Autors? In welchen Medien spielt Wahrheit eine Rolle, in welchen nicht (im Büroklatsch kommt es bekanntlich nicht auf Wahrheit an, sondern auf Einzelheiten)? In welchen Medien ist eine Verdopplung von Orten, von Ironie, ja von Lügen möglich? Welche Medien kennen Orte für Praxis-Kurzschlüsse usw., d. h. den Abbruch aller medialen Vermittlungen und den Übergang zur Unmittelbarkeit? Interessanter noch – speziell für uns Lehrende an der FernUniversität – als der drop out aus jeglicher Medialität z. B. in Gewalt oder Mystik, ist der im propagierten Medien-Mix nahegelegte Übergang aus einem Medium in ein anderes. Wie bei der optischen Brechung des Bildes des Stabs, der teilweise ins Wasser gehalten wird, haben wir uns ernsthaft zu fragen, – und das ist eine medienästhetische Frage, der wir in der Philosophie in Hagen seit längerem nachgehen –: Was passiert z. B. beim Übergang vom Text zum Bild oder umgekehrt: einerseits die Beschreibung der Gemälde der Dresdner Galerie in den Gemäldegesprächen der Frühromantiker,⁴¹ andererseits die Verbildlichung von Philosophie in den Gemälden Magrittes.⁴² Was passiert mit dem philosophischen Gedanken im Hypertext oder was passiert dort mit der logischen Figur des Modus ponens? Hier stellen sich für die Grundlagenforschung viel wichtigere und voraussetzungsreichere Fragen als nur die nach der Effektivierung von Lernprozessen.

Immer schon waren Medien auch Alternativen zu zeitverbrauchenden raumdurchquerenden Bewegungen: Wenn ich von einem Berg zum anderen laut rufen kann, dann brauche ich u. U. nicht das Tal zu durchqueren, um drüben irgend etwas zu erreichen; wenn ich die „Kritik der reinen Vernunft“ in Tübingen kaufen kann, dann brauche ich nicht nach Königsberg zu fahren, um mich in die Vorlesungen des Prof. Kant zu setzen.⁴³ Das Internet ist dabei, den Zeitaufwand, den im letzteren Fall immerhin noch die Versendung des Buchs vom Verleger Hartknoch in Königsberg zu einem Buchhändler in Tübingen erforderte, also die Überbrückung von Raumdifferenzen durch Bewegungen gänzlich zu ersetzen. Wenn jemand heute einen Text am Bildschirm liest, der auf einem Server in Japan liegt, ist der Leser dann „dort“, oder ist der Text „hier“? – Solche Orientierungsunsicherheiten in Ortszuweisungen im Raum sind eine zwangsläufige Folge der Primordialität medialer Funktionalität im Gegensatz zum klassischen Denken in Substanzen mit eindeutiger raumzeitlicher Lokalisierung. Wenn ich die Bilder des Louvre an

⁴¹ Die Gemälde.– In: *Athenaeum* II (1799), p. 39-151 (Nachdr. Darmstadt 1977).

⁴² Dazu R. Konersmann: *Die verbotene Reproduktion*. Frankfurt a. M. 1991.

⁴³ In der Tat ist Kant der erste Philosoph, dessen Schule sich fast ausschließlich der schriftlichen Kommunikation verdankt: K. L. Reinhold, von dem man sagen kann, daß er mit den „Briefen über die Kantische Philosophie“ im „Teutschen Merkur“ die Kantschule in Deutschland begründete, hat Kant selbst nie gesehen. Zu dieser Durchsetzung von Schriftlichkeit als alleinigem Medium der Philosophie, bzw. zu der nicht mehr möglichen Alternative s. auch K. Röttgers: *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*. Heidelberg 1993.

meinem Bildschirm eins nach dem anderen in schöner Linearität betrachte, als würde ich durch den Louvre gehen, bin ich dann „dort“, oder ist der Louvre nun etwa in meinem Arbeitszimmer? Das Medium als Alternative zur Bewegung zu entfernten Orten läßt erneut das Bild des Engels als Mittlers auftauchen; denn Engel brauchen – als wären sie Avatare – nicht den Raum zu durchqueren, um dort zu sein, wo sie sein sollen oder „wollen“; daher ist sogar darüber gestritten worden, ob sie Füße haben, da ja Gott nichts Überflüssiges geschaffen hat, und was sollen sie mit Fortbewegungsapparaten. Just so wie die Email keinen Briefträger braucht, so sind auch Engel sofort da, wo sie gebraucht werden.

Und so ist die Zeit, die das Medium benötigt, eine, die tendenziell gegen Null geht, ja durch die Inkongruenz von erlebter und Handlungszeit ist es bekanntlich möglich, daß eine heute abgeschickte Email „gestern“ bei ihrem Empfänger jenseits der Datumsgrenze ankommt. Aber auch abgesehen von solchen Alltagswelt-Paradoxien, tendiert die Zeit des Mediums im Internet gegen Null, bzw. die Geschwindigkeit gegen die Lichtgeschwindigkeit. – Ferner aber wird die Zeit im Medium reversibel.⁴⁴ War es bei den analogen Medien noch so, daß jede Kopie „schlechter“ war als das Original, selbst bei den Abschriften mitdenkender und Fehler ausmerzender Abschreiber, so war doch durch diese Fehlerakkumulation in späten Abschriften die temporale Ordnung der Abschreibegenealogien nach der Gesetzmäßigkeit der Entropie identifizierbar. Das fällt bei digitalen Kopien weg, so daß Original und Kopie ununterscheidbar werden; denn der Datumsstempel u. ä. sind natürlich im Prinzip manipulierbar. Die Zeitrichtung im digitalen Medium wird umkehrbar. Die Entropie, bekanntlich das einzige Mittel, eine Richtung der Zeit zu identifizieren, wird partiell außer Kraft gesetzt, so daß Medialität organismusähnliche Eigenschaften der autopoietischen Prozeßgewähr durch eine System/Umwelt-Differenz erhält. Ist jedoch bei Organismen die Selbstreproduktionsfähigkeit durch Altern und Sterben begrenzt und diese Begrenzung hinwiederum durch die Fortpflanzung kompensiert⁴⁵ und schließlich durch den objektiven Geist kultureller Gebilde aufgehoben, so ist gerade dieser letzte Aspekt durch die Autopoiese digitaler Medialität noch um eine Stufe gesteigert. Und so altert in diesen Medien nichts mehr. Lediglich die Rechner, die Server und die Nutzer müssen, weil sie als Materie weiter der Entropie unterliegen, ab und zu ersetzt werden. Die Zeit des Mediums selbst vergeht nicht mehr.⁴⁶

War der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit des Kommunikationsmediums *auch* eine Steigerung von Irreversibilität gewesen, weswegen für bestimmte insbesondere normative Kommunikationsakte wie Rechtsakte Schriftlichkeit vorgeschrieben war, so fragt sich, ob das digitale Medium überhaupt noch

⁴⁴ Ob das allerdings zu einer „Vertiefung“ der Zeit führt, wie P. Virilio es vermutet, scheint mir eher fraglich; cf. G. Großklaus: Medien-Zeit Medien-Raum. Frankfurt a. M. 1995.

⁴⁵ Zu diesem Zusammenhang von Fortpflanzung und Tod s. G. Bataille: Der heilige Eros. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1979, p. 51ff.

⁴⁶ Auch diese Tendenzaussage müßte eigentlich vielfältig spezifiziert werden, wie jeder weiß, der versucht hat, alte Dateien mit neuen Programmversionen zu öffnen.

ein Schreiben in diesem Sinne der Steigerung von Verbindlichkeit kennen kann. Für den kommunikativen Text im Zeitalter der Schrift war es die Figur des Autors, die als Instanz der Textverantwortlichkeitszuschreibung fungierte. Das digitalisierte Medium mit seiner Irreversibilitätstilgung kann den Autor nicht mehr identifizieren. Natürlich hantieren weiter allerlei Personen am und im Medium herum, schreiben Programme mit Hilfe von Programmen, die ihrerseits in Programme eingehen, teilweise auch solche, die am Bildschirm ausgegeben werden und die dort aussehen, als hätte eine Schreibmaschine dieses Erscheinungsbild erzeugt. Für dieses Textbild einen Autor finden zu wollen, ist müßig in dem Sinne, wie wir den Schriftsteller oder Schreiber eines Textes vom Autor als einer Textfunktionsstelle unterscheiden. Das digitale Medium kennt zwar weiter Menschen außerhalb des Mediums, sei es als Programmierer, sei es als bloße Nutzer, sei es als beides, es kennt aber nicht mehr eine im Medium identifizierbare Funktionsstelle, die man einen Autor nennen dürfte. R. Queneau hat mit seinem Buch „Hunderttausend Milliarden Gedichte“⁴⁷ eine Sonettmaschine vorgelegt, die es ermöglicht, ohne jeden sinnintendierenden Urheber 10^{14} Sonette abzuleiten, die freilich auch keinen Leser mehr haben, da die Lektüre so unendlich viel länger dauerte, als Menschen leben. Die 14 Zeilen der Sonettform mit entsprechender Anzahl von Varianten jeder Zeile, mit all den Varianten aller anderen Zeilen ohne Einschränkungen kombinierbar, vertreiben den Autor aus dem Text. Jede Verantwortungszuschreibung für einen per Zufall aus diesem Textuniversum generierten Text ist sinnlos, nicht aber ein so generiertes Sonett. Das gälte noch viel mehr für die Textfortsetzungsmöglichkeiten, die das Internet bereithält. Insofern sind das Spiel mit Identitäten etwa in Chaträumen sowie die Verwendung von Avataren, Spyware, Viren, Trojanischen Pferden und dgl. nicht nur ein Mißbrauch, sondern zugleich auch die Entfaltung der eigentümlichen Logik des Mediums.

Daher schreibt Wolfgang Hagen zu recht: „Computer repräsentieren den realen Anfang einer Politik ohne Subjekt, ohne klassische Werte, ohne aufklärerisches Telos. Seine instabilen Systeme implantieren einen Begriff von Information, der in agonaler Instabilität zwar, aber dennoch umso wirksamer zur puren Deziision tendiert.“⁴⁸

Es gibt Kritiker solcher Annahmen über den Wandel der Philosophie unter dem Einfluß multimedialer Lehre; so sagt etwa Hubert Dreyfus in seinem Buch „On the Internet“⁴⁹, daß es zu einem solchen Wandel nicht kommen werde, weil, wenn er käme, es schlimm wäre. Gegenüber solchen Diagnosen, in die konstitutiv ein Wunsch eingebaut ist, ist Skepsis angesagt. Dreyfus' Gründe sind folgende. Er sagt, je mehr der Mensch sein Leben und Lernen durch das Internet gestaltet, desto mehr muß er ein Gespür für das wirklich Wichtige verlieren und damit das eigentliche Ziel des Lebens und Lernens im Internet. So sagt Dreyfus diagnostisch-

⁴⁷ R. Queneau: Hunderttausend Milliarden Gedichte. Frankfurt a. M. 1984.

⁴⁸ W. Hagen: Computerpolitik.– In: Computer als Medium, hrsg. v. N. Bolz, F. A. Kittler, Chr. Tholen. München 1994, p. 139-160, hier p. 159.

⁴⁹ H. Dreyfus: On the Internet. London 2001.

kritisch: „People took an interest in everything but were not committed to anything.“⁵⁰ Mit der Folge: „Nothing is too trivial to be included. Nothing is so important that it demands a special place.“⁵¹ Nicht mehr um Sinn und Bedeutung gehe es, so Dreyfus, sondern um Verknüpfung mit gegen Unendlich gehenden Informationsmengen. Wenn man aber keine Bedeutungen mehr schaffen könne, dann könne man auch nicht mehr handeln; denn für die hinreichende Quantität von Informationen als Handlungsgründen gibt es kein Kriterium. Damit aber fehlt auch die Möglichkeit einer Übernahme von Verantwortung für Handeln, was bleibt ist eine Beliebigkeit von Entscheidungen. Denn das endlose Fließen von Informationen mache eine praktische Urteilskraft überflüssig. Wandel der Inhalte wäre also in dieser Diagnose gleichbedeutend mit zunehmender Beliebigkeit allseits erreichbarer Informationseinheiten. Die Menschen verlieren ihre für ihre Lebensführung entscheidende Fähigkeit, Dinge mit Bedeutung, mit Sinn auszustatten, mit Sinn für ihr eigenes Leben und das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden zu können.⁵² Das betrifft nach Dreyfus auch generell das Fernstudium: Indem die Anwesenheit des Lehrers und das risikoreiche Lernen aus Fehlern⁵³ ersetzt würden durch eine beliebig abrufbare Telepräsenz ohne jedes Risiko schmerzhafter Erfahrungen, ereignet sich ein Lernen unter Realitätsverlust und unter gänzlichem Verlust von Vertrauen in irgendwelche persönlich verantwortlichen Autoritäten. Die Anonymität und Beliebigkeit der Lerninhalte führten auf Seiten des Lernenden zu einem Verlust ernsthafter Hingabe und damit auch zu einem Verlust dessen, was man den Sinn des Lebens nannte. Hingabe und Lebenssinn sind elementar verbunden mit der Leiblichkeit unserer Existenz, die im medialen Lernen minimalisiert werde. Der Leib wird bei Dreyfus zum Garanten der Unmittelbarkeit. Wo Materialität durch Virtualität ersetzt werde, werde das Einüben von Fertigkeiten erschwert, die immer den Widerstand des Materiellen und das Nachahmen in Gegenwart des Lehrers implizierten. Die Abstraktion von der Leiblichkeit der Erfahrung finde des weiteren ihr Pendant in einer Ausschaltung des affektiven Hintergrunds von Lernprozessen. Allerdings ist Dreyfus in seiner Kritik konsequent; denn er muß zwangsläufig die Medialität als solche beargwöhnen, d.h. seine Kritik auch auf die Schriftlichkeit beziehen. M. A. n. überleben in solchen Rundum-Kritiken mythische Vorstellungen von Unmittelbarkeit, die schon die Leiblichkeit in Frage stellt, wie die leibzentrierte Philosophie eines Merleau-Ponty⁵⁴ lehren könnte. Vier Hauptpunkte sind es also, die Dreyfus in der Internet-Lehre beargwöhnt:

1. Die Leibabstraktion virtueller Lehre führe zum Sinnverlust,

⁵⁰H. Dreyfus: Kierkegaard on the Information Highway.-
<http://www.ieor.berkeley.edu/~goldberg/lects/kierkegaard.html>

⁵¹ ibd.

⁵² H. Dreyfus: On the Internet, p. 6f.

⁵³ l. c., p. 7: „our sense of the seriousness of success and failure that is necessary for learning...“

⁵⁴ M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, bes. p. 81ff.; cf. F. Dastur : *Chair et langage*. La Versanne 2001 u. A. Zielinski: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l'autre*. Paris 2002.

2. Fernunterricht verhindere die nachahmende Einübung leiblich gebundener Fertigkeiten,
3. die physische Abwesenheit von Menschen und Dingen führe zum Realitätsverlust der Lernenden,
4. die Anonymität führe zu einem Leben nihilistischer Verantwortungslosigkeit.

Im Mythos der direkten Kommunikation verdichten sich m. A. n. zwei Vorstellungen, nämlich einerseits die seit Leibniz und Goethe vertretene Vorstellung der inneren Unendlichkeit von Individualität, dergemäß gilt „individuum est ineffabile“, und zweitens das Thema der Intersubjektivität.⁵⁵ Im ersten Vorstellungskomplex werden zwischen den Individuen sehr wohl Gemeinsamkeiten und Vergleichbarkeiten unterstellt; im Ausgleich dazu wird ihnen – damit sie dadurch zugleich nicht verwechselbar werden – eine innere Unendlichkeit zugesprochen. Dann mag noch so sehr zwischen den einzelnen Bestimmungen oder Qualitäten der einzelnen Individuen Gleichheit herrschen, im Ganzen gilt: *individuum est ineffabile*.⁵⁶ D. h. das Individuum in der Unendlichkeit seiner Bestimmungen kann nicht ausgesprochen werden, ja kann sich selbst nicht aussprechen und daher gibt es eine alle Gleichartigkeit transzendierende Unendlichkeit. Seit der Romantik haben sich zunächst Genies, dann Menschen in dieser Weise als Individuen erlebt. Der unauslotbare Reichtum im Inneren läßt jeden Begriff, der stets aufs Allgemeine geht, zerschellen. Von einem Individuum gibt es keinen Begriff.⁵⁷ Im

⁵⁵ Zu den Herausforderungen des Internets für den Begriff der Individualität s. K. Röttgers: Philosophie der vernetzten Kommunikation.– In: *Transitorische Identität*, hrsg. v. J. Straub u. J. Renn. Frankfurt a. M., New York 2002, p. 409-440.

⁵⁶ Goethe in einem Brief an Lavater vom 20.09.1780: „Hab‘ ich dir das Wort ‚individuum est ineffabile‘, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“ Cf. F. Jannidis: *Individuum est ineffabile*.– In: *Aufklärung* 9 (1996), p. 77-110.

⁵⁷ Der Begriff des Individuums wurde bekanntlich von Cicero in die philosophische Sprache eingeführt, (Cicero: *De finibus* I, 17. Werkausg. der Loeb Classical Library. Cambridge/Mass., London 1983, p. 18; dort bezieht er sich auf die Atomtheorie Demokrits und erläutert den Begriff „atomos“ durch „*corpora individua propter soliditatem*“). Cf. A. G. M. van Melsen: *Atomtheorie*.– In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel, Stuttgart 1971 ff., I, Sp. 606-611; und: Th. Kobusch / L. Oeing-Hanhoff / T. Borsche: *Individuum, Individualität*.– In: *dass.* IV, Sp. 300-323.) und zwar als lateinisches Äquivalent zu dem griechisch-philosophischen Begriff des Atoms, des Unteilbaren. Dieser zunächst unspektakuläre Begriff, der in der Lehre des Demokrit seinen allerersten Ort hat, besagt nichts anderes, als daß die Teilbarkeit der Dinge der Welt eine untere Grenze hat in den unteilbaren Elementen, aus denen alles Zusammengesetzte sich zusammensetzt. (Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. v. H. Diels. 6. Aufl. Berlin 1952, II, p. 79, wo diese Lehre Leukipp, Demokrit und Diogenes von Smyrna zugeschrieben wird.) In der Konstitution des Zusammengesetzten können die einzelnen Atome sich gegenseitig ersetzen und sind daher untereinander austauschbar. In der platonischen Seelenlehre im „Phaidon“ wird daraus der Gedanke, daß die Seele unteilbar ist. (Platon: *Phaidon* 78c, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. v. O. Apelt. 2. Aufl. Nachdr. Hamburg 1988 II, *Phaidon*, p. 65 f.) Gerade der Gedanke der Austauschbarkeit führt hier zu der Begründung dafür, daß die Seele mit dem Körper nicht in notwendiger Weise verbunden ist und also die Seele den Körper im Tod verläßt. Bereits bei Aristoteles, mehr noch aber durch die christliche Aufwertung der Seelenvorstellung entwickelt sich der Begriff des Individuums zum Begriff dessen, was in sich einzig und unersetzbar ist. Bei Aristoteles gilt es, daß das substantielle Wesen des individuellen Seienden nicht definierbar und nicht beweisbar ist, weil es in seiner Zusammensetzung kontingent ist, Wis-

zweiten Vorstellungskomplex, demjenigen der Intersubjektivität, stellt sich seit der Problematik der Selbstbegründung des Subjekts bei Descartes dar als Problematik der Existenz oder der Präsenz oder mindestens der Erkennbarkeit anderer Subjektivität neben dem einen seiner selbst gewissen Subjekt.

Wie können zwei in sich selbst gegründete Tiefen miteinander kommunizieren? Nun, wir wissen, wie wir normalerweise miteinander kommunizieren, nämlich sprachlich, d. h. medial. Stellt sich die Frage nach der Kommunikation von Tiefen, dann ist – gemäß dem Credo „individuum est ineffabile“ – Sprache nur ein Hilfsmittel, ein oft, ja wesentlich unzureichendes Hilfsmittel, das Eigentliche zu sagen. Jede sprachliche Kommunikation wäre demnach eine Nivellierung und Verzerrung des eigentlich zu Sagenden. Hinter diesem kommunikativen Notbehelf stünde die regulative Idee eigentlicher Kommunikation, in der Individuen sich einander offenbaren. Aber: Jede Kommunikation ist medial – und es gibt keinen vernünftigen Grund, das zu bedauern oder hinter dieser Tatsache die kritische Folie einer direkten Kommunikation aufzubauen und jede reale Kommunikation am Maß dieser vermeintlich idealen Kommunikation zu messen. Mythisch wird die Kombination beider Ideen dort, wo angenommen wird, in Kommunikation gehe es darum, die inneren Unendlichkeiten zweier solcher Individuen so in eine störungsfreie Verbindung zueinander zu bringen, daß die Individuen füreinander effabile werden; das wäre dann die eigentliche, aber zugleich auch die nichtmediale Kommunikation, oder besser Kommunion. Freilich ist diese Form des Wissens voneinander, in der zwei Individuen sich tief in die Augen schauen, vielleicht noch stammelnd ein „Du“ hervorzubringen verstanden und doch in diesem Augenblick ALLES voneinander wissen, eine absolut mystische Form, die selbst als dieses Erlebnis, nachher nicht mitgeteilt werden kann. Man braucht nicht zu bestreiten, daß es solche Erlebnisse gibt, ja

senschaft aber kann es nur vom notwendig Seienden, d. h. vom Allgemeinen geben. Daraus ergibt sich die Paradoxie, daß einerseits *nur* das Individuelle das Reale ist, andererseits aber gerade von diesem ein sicheres Wissen nicht möglich ist. Die Kenntnis von dem Individuell-Seienden ist immer nur eine empirische und technische. Das individuelle Seiende ist von allem anderen individuellen Seienden unterschieden, es ist einzig; in sich selbst aber ist es notwendigerweise ohne alle Unterschiede, weil unteilbar. Erst Leibniz überwand diese klassisch-aristotelische Lehre, indem er Individualität als das Einheitsprinzip einer Substanz faßte. Leibniz nannte diese Einheiten Monaden, wodurch das Einzigkeitsprinzip verstärkt akzentuiert wird (monas = einzig). Auf diese Weise rekonstruiert Leibniz den Gedanken strengen und notwendigen Wissens von den Substanzen, denn jede Monade spiegelt auf ihre einzigartige Weise den Gesamtzusammenhang der Welt in ihrer Notwendigkeit, mit dem Gedanken der Einzigkeit und Unteilbarkeit. Von den Monaden, von den Individuen also ist eine Wissenschaft möglich, weil sie in ihrer Einzigkeit eben gerade nicht Produkte des Zufalls sind. Seit Leibniz gerät der Begriff des Individuums daher in eine vielfältige Spannung zu demjenigen des Subjekts. Während die Transzendentalphilosophie den erkenntnis- und handlungskonstitutiven Charakter des Subjekts herausstellt, der, da er objektive Erkenntnis und sittliches, d. h. allgemeingültiges Handeln ermöglichen soll, seiner Struktur nach ein allgemeiner sein muß, setzen Herder und Goethe dem Begriff des Individuums seine innere Unendlichkeit und damit auch begriffliche Unauslotbarkeit entgegen: *individuum est ineffabile*. Diese Unausprechbarkeit kann sowohl als unergründbares Geheimnis, das sich höchstens in vieldeutigen Bildern ausdrücken kann, gedeutet werden, als aber auch als Geschichtlichkeit, die sich ebenfalls einer Bestimmung entzieht, weil das Individuum kein Seiendes, sondern ein Werdendes sei, das in jedem Moment seines Aussprechens schon ein anderes ist.

nicht zu bestreiten, daß es solche Erlebnisse gibt, ja sogar nicht einmal, daß es vielleicht die tiefsten Erlebnisse sind, die wir haben können; aber was ich energisch bestreite, ist, daß diese ekstatischen Momente zum Modell oder zum Kriterium des Gelingens der Kommunikation gemacht werden dürften. Medialität ist unhintergebar. Allerdings kommunizieren wir nicht nur mit Worten, sondern alle unsere Sinne können an Kommunikation beteiligt sein. Und hier ist sofort klar, daß die sogenannte Multimedialität auf die Beteiligung bestimmter Sinne verzichten muß, insbesondere der Nahsinne des Geruchs und des Geschmacks, aber auch das ist gar nichts Neues, sondern galt schon für die Schrift ebenso wie auch für das Telefon. Wenn man dieses für ein echtes Defizit multimedialer Kommunikation im Internet hält, sollte man bedenken, daß Menschen seit ihrer Urgeschichte, in der sie die Urwaldheimat verließen und die Steppe als Lebensraum erschlossen, sich aufrichteten, um die Gefahr frühzeitig zu sehen, Wesen sind, deren Sinnlichkeit zu ca. 80% aus dem Sehen besteht; insofern verzichten wir mit der Sinnlichkeitsreduktion der Medialität der Kommunikation am Computer auf weit weniger als Hunde es täten, wenn sie den gleichen Weg einschlugen. Darüber hinaus werden die fehlenden Sinnlichkeitseindrücke oftmals durch prothetische Phantasmata von Sinneseindrücken ergänzt. Wir erwarten doch gar nicht, daß alles, was wir sehen können, auch über den Geruchssinn erschließen können. Insofern glaube ich nicht, daß die Sinnlichkeitsreduktion von Wissenserwerb über Multimedialität irgendeine Einbuße unserer Erfahrungswelt darstellen muß. Vorausgesetzt bleibt dabei, ich glaube realistischweise, daß Menschen auch in Zukunft auf verschiedene Weise Erfahrungen machen werden und der Computer nicht der einzige Zugang zur Welt wird, wie Kritiker vom Typus Dreyfus es offenbar annehmen.

Die freilich von solchen Kritikern aufgeworfene ernstzunehmende Frage ist die nach der Materialität des Mediums. Hatte seinerzeit F. A. Kittler in bewußt provozierender Weise festgestellt „There is no Software“⁵⁸ und hatte Gerhard Preyer davon gesprochen, daß die Weltgesellschaft, die über das Internet integriert wird, ein „autonomes Kommunikationssystem [sei], das nicht auf Bewußtsein und lebende Systeme zurückführbar ist, sondern das auf der Basis von elektronischen Systemen operiert“⁵⁹, so ist damit die Frage nach der Materialität des Mediums aufgeworfen, auf die freilich eine Antwort vom Typ „Wer oder was ist eine Medium?“ ein Atavismus wäre, wie ja schon die Medialität oraler Sprache nicht zu vermuten gab, daß da nichts Materielles im Zwischenraum der Kommunikation wäre, und ebensowenig, daß es die Schallwellen als Träger der Oralität wären, die die Kommunikation aufrechterhielten.

⁵⁸ F. A. Kittler: There is no Software. <http://www.ctheory.com/article/a032.html> (ges. 9.3.2001), auch in: ders.: Draculas Vermächtnis. Leipzig 1993, p. 225-242.

⁵⁹ G. Preyer, l. c., p. 6.