

Stavros Arabatzis

# Medienherrschaft, Medienresistenz und Medienanarchie

Archäologie der Medien  
und ihr neuer Gebrauch



Springer VS

---

# Medienherrschaft, Medienresistenz und Medienanarchie

---

Stavros Arabatzis

# Medienherrschaft, Medienresistenz und Medienanarchie

Archäologie der Medien  
und ihr neuer Gebrauch

 Springer VS

Stavros Arabatzis  
Köln, Deutschland

ISBN 978-3-658-15878-1      ISBN 978-3-658-15879-8 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-658-15879-8

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Lektorat: Barbara Emig-Roller

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

---

# Inhalt

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	1
<b>2</b>	<b>Der Imperativ der Medien</b>	7
2.1	Die imperative Sprache der Medien	7
2.2	Medien total	11
2.3	Unbegreifliches Medienintegral	17
2.4	Unterm Befehl stehende Medienmaschine	23
2.5	Archäologie und neuer Gebrauch des Mediums	26
2.6	Widerstandsformen als Teil der globalen Medienmaschine	31
2.7	Zwei antagonistische, moderne und unmoderne Imperative	41
<b>3</b>	<b>Medientheoretische, medienwissenschaftliche und medienphilosophische Reflexionen</b>	47
3.1	Neue Medientheorien und ihre archäologische Erbschaft	47
3.2	Medien-Ästhetik (Mersch)	50
3.3	Medien-Wissenschaft (Leschke)	56
3.4	Medien-Kultur (Debray)	61
3.5	Medien-Theologie (Agamben)	71
3.6	Medien-Anthropologie (Anders, Han)	80
3.7	Medien-Mythologie (McLuhan, Flusser)	94
3.8	Medien-Ontologie (Baudrillard)	102
3.9	Virilio (Medien-Eschatologie)	111
3.10	Medien-Netzwerkmythologien (Engel, Siegert, Hartmann)	122
3.11	Medien-Technomythologie (Kittler)	130

<b>4</b>	<b>Zur Genealogie der Medien: Von den magisch-mythischen und kultischen zu den profanen Medien</b> .....	157
4.1	Medialität zwischen Natur und Kultur .....	157
4.2	Naturphilosophische und mathematische Medien .....	162
4.3	Krise der mythischen und Aufgang der philosophischen Medien ..	167
4.4	Frühaufklärerische und philosophische Medien .....	174
4.5	Das theologische Medium in seiner modernen Fassung .....	193
4.6	Philosophische und theologische Medien in der einen monarchischen Medienmaschine .....	197
4.7	Die romantische Gefühlsmaschine .....	206
<b>5</b>	<b>Der neue Gebrauch der Medien</b> .....	213
5.1	Instrumentelles Handeln und kommunikative Interaktion .....	213
5.2	Rhizomatische Netzkultur .....	219
5.3	Medienpädagogik: Widerstand, „kritische Aufhebung“ und neuer Gebrauch des Mediums .....	226
5.4	Zusammenfassung .....	232

Medien arbeiten nicht nur damit, was sie immer schon voraussetzen müssen, vielmehr bleibt ihnen ihre Voraussetzung weitgehend archäologisch verschlossen. Alle modernen Einzelmedien weisen daher in ihrer Ausdifferenzierung auf ihre eigene Archäologie zurück, die aber im alltäglichen Gebrauch weitgehend verdeckt bleibt. Vom Wortsinn her sind freilich alle Medien verstehbar als Vermittlung. Und diese ist vor allem eine philosophische Grundkategorie, die als vermittelndes *Dazwischen* – etwas was in der Mitte agiert – kaum je einer adäquaten, nämlich archäologischen Analyse unterzogen wurde. Eine archäologische Schicht in den Medien selbst (ökonomische, technische, begriffliche, praktische, körperliche, ästhetische, politische, sprachliche etc.), an die zuletzt nicht einmal Denken, Begriff, Symbolisches, Performativität, Praxis, Theorie oder die Künste heranreichen. Und zwar deswegen, weil im „Geschehen“, in der „Praxis“, im unentwirrbaren Geflecht der Medien eine alte imperative Macht und Herrschaft (*archē*) waltet. Insofern hat auch die neue medienphilosophische Reflexion – „mit ihr beginnt die philosophische Reflexion, beginnt Medienphilosophie“ (Mersch) – den Kern der Medien wieder verschüttet, bevor ihre archäologische Frage erst überhaupt formuliert werden konnte.

In dieser Studie geht es daher nicht bloß um die Relationen der einzelnen Medien, wie sie in dieser oder jener Form historisch erscheinen oder agieren (als Schrift, Sprache, Bild, Ton, Wort, Ware, Computer, Netzwerk, analog oder digital etc.). Sondern um das Medium (Einzahl) und die Medien (Plural) überhaupt, und zwar um die Probleme der Relation, ihres *Dazwischen*. Dieses mediale *Dazwischen* gehört nämlich zu den schwierigsten Problemen, mit denen sich jede Medienreflexion (ob Medientheorie, Medienwissenschaft, Kommunikationstheorie oder Medienphilosophie) auseinandersetzen muss, will sie ihren Namen auch gerecht werden. Ein Ort des medialen *Dazwischen*, der das ganze Gewicht der Medien oder des Mediums trägt (und zwar sowohl als Relation des Werdens, wie als ontologische Substanz des indikativen *Seins* und imperativen *Sollens*), um darin mit der ganzen wechselvollen Geschichte der Medien zugleich auf ihre alte *archē* (als Beginn und

Herrschaft) zurückzuweisen. Eine Medienmacht, die darin immer zugleich als Herrlichkeit (*doxa*) sich inszeniert, während umgekehrt in der Medienherrlichkeit jene Medienmacht (als ökonomische, technische, kommunikative, poetische, juristische oder politische) in ihrer Monarchie und Polyarchie sich versteckt.<sup>1</sup> Insofern gibt es in der Medienmaschine keine Narrative, keine kleine oder große Erzählungen, die als *eine* oder *vieler* Geschichten zu erzählen wären („Es war einmal“ oder „ist“ oder „wird einmal sein“), vielmehr nur den Imperativ: „Erzähle!“

Dieses Buch will daher den Versuch unternehmen, die weit zerstreute Landschaft der Medien und ihre Reflexion in einer Gesamtübersicht ein wenig einzuordnen. Dabei ist der Gegenstand nicht nur das „Medium“ (plural Medien) in seiner Aktion, sondern ebenso die Wissenschaften, Theorien und Philosophien, die diesen alten und neuen „Gegenstand“ zu erfassen und zu reflektieren versuchen: die Sprach- und Kommunikationswissenschaften, Medientheorien, Medienwissenschaften, Mediologien, Medienmythologien, Medienphilosophien oder Medientheologien. Das Buch sucht also nach einem gemeinsamen Gravitationsfeld, das all diese neuen Medienreflexionen umkreisen, ohne dabei den Blick fürs Detail zu vernachlässigen. Denn Detail und Ganzes hängen in der mediatisierten Sache auch zusammen. Es ist jedenfalls keineswegs so, dass das Ganze, von einem „übermenschlichen“ Ort aus gesehen, als ein bloßer undifferenzierter Zusammenhang erscheint, während umgekehrt der Detailversessene hier besser sieht. Vielmehr bilden Detail und Ganzes, Besonderes und Allgemeines im medialen Netz ein zusammenhängendes Gewebe, das weit in die Geschichte zurückreicht.

Alle Medien führen uns somit in ihrer modernen Praxis auf ihre archäologische Schicht zurück, so dass erst ihre Archäologie den Weg zur Zukunft hin wieder eröffnet. Damit hat sich die Genese der Medien – vormals noch das transzendente Medium der Götter oder Gottes – nicht in grauer Vorzeit ein für allemal vollzogen; sie ist vielmehr ein Medienereignis, das unablässig geschieht, wächst, zirkuliert, transformiert und zunehmend beschleunigt. Denn Medien (physisch-unmittel-

---

1 In seinem Buch *Herrschaft und Herrlichkeit* hat Agamben versucht, Medien vor allem auf den zweiten Aspekt der Herrlichkeit zu beschränken (Agamben 2010). In der westlichen Welt, so heißt es dort, hat die Macht die Form der Ökonomie angenommen, während sie der Herrlichkeit (*doxa*), d. h. eines medialen, liturgisch-zeremoniellen Aufwands bedarf. Medien bilden danach den zeremoniellen Aspekt der Macht und sind vornehmlich der Ort einer Machtinszenierung. In diesem Buch wird hingegen gezeigt, dass Medien nicht nur beide Aspekte (Medienmacht und Medienherrlichkeit; das ökonomische und doxologische Medium als Verschränkung der beiden Momente) umfassen, sondern als mediales „Geschehen“ und kreative Praxis (Subjektivierungsprozess) zugleich eine komplementäre, monarchische und polyarchische Struktur aufweisen. Zu Agamben siehe weiter unten *Medien-Theologie*.



bar-analoge wie technisch-vermittelt-digitale) wirken nicht einfach aus sich selbst heraus, um in ihrer unruhigen Dynamik (Dialektik, Werden, Prozess) in reiner medialer Unmittelbarkeit statisch wieder in sich zu verharren. Um eine rein aus ihnen selbst, aus ihrer Bewegung gewonnenen Aktualität braucht, um der Selbsterkenntnis der Medien willen, wenigstens den genealogischen Seitenblick auf das, was sie einmal in ihrem Ursprung (*archē*) waren, was sie dann in ihrem historischen Werden und Gewordensein scheinbar nicht mehr sind oder noch nicht sind – sei es in der Vielheit der Kulturen oder in der Einheit der globalisierten Kultur. Insofern möchte diese Studie das in Erinnerung rufen, was im Gebrauch der Medien, in ihrem „Geschehen“, in der „Praxis“ und „Theorie der Medien“ alltäglich vergessen bleibt. Eine mediale Sphäre, die sich heute (in der informatischen Welt) im *Dazwischen* verabsolutiert, darin aber auch ihren eigenen Todeskampf zelebriert; die bürgerlichen Medien, die vormals noch diskursiv, argumentativ und vernünftig gefeiert wurden, versinken heute in blinder Irrationalität (Hass, Wut, Zorn, Neid, Affekt, Aggression), womit sie wieder auf ihre alte *archē* zurückweisen.

Damit wollen wir zeigen – so eine These dieser Arbeit –, dass der neue informatische, interaktiv-vernetzte Mensch nicht nur frei und kreativ-schöpferisch tätig ist. Sondern gerade darin auch im Dienst der neuen, systemischen, strukturellen, anonymen und psychopolitischen Mächte steht. Gewiss, im medialen Prozess gibt es kein Meta-Medium und auch keinen Webmaster, sondern nur das Netzwerk, den *web*, das Gewebe, die Knotenpunkte, die Schnittstellen, die faltigen, uferlosen Medien im Fluss des globalisierten Datenverkehrs, einer vermittelten und unmittelbaren Netzkultur; die progressiven Energien der vermittelten, objektiven Medien und die unmittelbaren, subjektiven Medien des sozialen Gesamtakteurs (wobei es hier unwesentlich ist, ob Medien in der Form einer physisch anwesenden Menschenmenge oder in den informatisch-technologischen Verfahren des weltweit agierenden Gesamtakteurs zum Ausdruck kommen). Aber auch wenn es hier keinen Weber, keine drinnenwohnende Spinne (materialistisch) und keinen darüber schwebenden Geist (idealistisch) mehr gibt, der im durchsichtigen Element irgendeines absoluten Wissens oder einer emanzipatorischen Praxis den ganzen Medienprozess sichten oder benoten könnte. So ist doch dieses Geschehen, diese Praxis der Medien (die Aktion von Theorie und die Aktion von Praxis) keineswegs so unschuldig und autopoietisch wie sie vielleicht modernistisch meint. Vielmehr hat sich im modernen Wirken, in der *Wirkung* der Medien ein Sein (das Werden als Sein) eingemistet, das darin ebenso von einer alten imperativen Macht und Herrschaft zeugt, womit das Medium als Heilmittel wieder zum Gift sich verwandelte – daher war einmal das Medium, in der philosophischen Apotheke Platons,

das Mittel<sup>2</sup> (*pharmakon*) einer priesterlich-ärztlichen Kunst, das Gift aber auch Heilmittel heißen konnte. Es sind die alten imperativen Mächte, die gerade in der neuesten, schöpferischen Kreativität des globalen und nationalen Gesamtakteurs die grenzenlose Vernichtung des Selbst und der Welt befehlen, aber in dieser Freiheit und Kreativität der Medien auch verdeckt bleiben. Wir haben es hier also auch mit einer umgekehrten „Ökonomie der Medien“ zu tun, so dass das Werk des mediatisierten Massensubjekts immer zugleich das Werk seines eigenen Werks ist – und das freilich als solches unbewusst bleibt.

Dennoch: Mit ihren progressiven, instrumentell-poietischen Medien sieht sich die Menschheit nicht nur einer lähmenden Zukunft entgegen, die ihr außer Entleerung, Absonderung, Vernichtung, Verzweigung, Verschuldung und Verweigerung des Gebrauchs nichts mehr zu bieten hat. Vielmehr kann sie auch auf die Totalität ihrer vergangenen Mediengeschichte zurückblicken, was ihr dann auch die Möglichkeit eröffnet, von den alten Medien, nach ihrer „Entgiftung“, einen neuen Gebrauch zu machen. Damit erstmals das zu leben, was in der abgesonderten Sphäre ihrer Medien (analoge oder digitale) ungelebt bleibt. Sofern wir hier also die alten und neuen Medien in den Blick nehmen, erschließen wir immer auch ihre eigene museal-abgestorbene Vergangenheit, damit freilich auch das Museum im Menschen selbst; die *eine* Welt, wie sie sich draußen oder im Innern des Menschen ausstellt, präsentiert und zugleich konsumiert wird. Deswegen sind wir hier zutiefst davon überzeugt, dass nur eine Archäologie der Medien uns wieder den Zugang zu den alten und neuen Medien ermöglicht. Solch eine Archäologie der Medien ist dann immer zugleich eine politische Praxis als Zukunftsforschung. Eine, die allerdings nicht mehr im Dienst der globalen oder nationalen Medienimperative steht, sondern die *Resistenz* in diesen Medienimperativen selbst meint. Erst durch ihre archäologische Vergegenwärtigung in ihrem täglichen Gebrauch werden sie nämlich in ihrem alten Gebrauch (die Unmöglichkeit ihres Gebrauchs) dekonta-

- 
- 2 Freilich bleibt dieses Mittel noch problematisch und rätselhaft genug. So schreibt Derrida in der Interpretation des *pharmakon* in Platons *Phaidros*: „daß man in der Pharmazie nicht das Heilmittel vom Gift, das Gute vom Schlechten, das Wahre vom Falschen, das Drinnen vom Draußen, das Vitale vom Mortalen, das Erste vom Zweiten etc. unterscheiden kann“ (Derrida 1995). In dieser Indifferenz, wo das *pharmakon* keine Identität mehr aufweist, wird aber das Medium (Mittel) wieder giftig, weil der Ort seines *Dazwischen* kryptoontologisch-vampiristisch entleert wird – in Wirklichkeit eine Funktion des objektiven Desubjektivierungsprozesses. Denn die Urspur (*différance*) des Mediums ist ebenso in der profanen Spur des Mediums eingeschrieben und bildet darin eine komplementäre Identität: des monarchischen (ontisch-ontologischen, ökonomisch-theologischen) und polyarchischen (mythischen) Dispositivs. Deswegen ist Derridas Dekonstruktion nicht *anarchisch*, sondern immer noch *archisch* konstruiert. Sein Imperativ lautet: ‚Interpretiert!‘, ‚Dekonstruiert!‘.

miniert, um so für einen neuen Gebrauch heilsam und nützlich zu werden. In den Medien findet also ein nicht abgeschlossener Prozess statt, in dem sich entscheidet, ob der Mensch menschlich wird oder nicht menschlich bleibt beziehungsweise auf erhöhter historischer Stufenleiter der Globalisierung wieder wird.

Diesen universellen Übergriff des Mediums im hyperrealen Hier- und Überallsein zu entfalten, darin zugleich eine archäologische Absicherung der Medien zu leisten, sie in ihrer Verabsolutierung (die historisch-gesellschaftliche Epochentotalität als Sein, Ist und Werden) als Funktion eines menschlich-göttlichen Imperativs (Sollen) zu begreifen, schließlich diese imperative Medienmaschine zu deaktivieren und die dekontaminierte Medien auf ein Anderes, Neues und Gemeinsames umzulenken, ist dann die Absicht dieser Studie.

## Literatur

Agamben 2010: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, dt. Berlin 2010.

Derrida 1995: Jacques Derrida, *Dissemination*, dt. Wien 1995.

---

## 2 Die imperative Sprache der Medien

Welche „Sprache“ sprechen heute eigentlich die Medien? Auf diese Frage können verschiedene Antworten gegeben werden, die aber alle um mindestens zwei Gravitationsfelder kreisen. Jedenfalls hat man heute den Eindruck, dass in der Sprache weder die begründende Rede (*logos*), noch die gemächlich erzählende Rede (*mythos*), sondern ein ontologischer Imperativ waltet, der alle Sprache konfisziert. Ein Imperativ, der in seinen absolutistischen Wahrheitsansprüchen die Räume des Anderen, Andersdenkenden und -handelnden immer mehr einengt und abdichtet, so dass die imperative Befehls-Sprache<sup>3</sup> (die auf ein Wahrheits-, Meinungs- und Herrschaftsmonopol vereidigt ist) sich in sich selber abschließt und dann keine Argumentation mehr zulässt.

Diese Inbeschlagnahme der Sprache kann man heute an der imperativen Sprache (an der archaischen Regression; blinder Hass, Wut, Zorn, Rache, Feindseligkeit etc.) medial beobachten. Ein neuer Tonfall herrscht also in Europa, USA und weltweit.

- 
- 3 Ich verstehe hier Sprache im Sinne eines kollektiven Gefüges und eines pragmatischen Gebrauchs. Eine semiotisch-pragmatische, logisch-rationale und poetisch-ästhetische Maschine, die alle Medien (Wort, Schrift, Bild, Ton, Ding, Körper etc.) in ihrer Aktion miteinander verwebt: „Solange die Linguistik sich an phonologische oder syntaktische Konstanten hält, bezieht sie die Aussage auf einen Signifikanten und die Äußerung auf ein Subjekt; daher verfehlt sie das Gefüge, sie führt die Umstände auf ein Außen zurück, betrachtet die Sprache als in sich geschlossen und macht aus der Pragmatik einen Rest.“ „Eine Lehrerin, die einen Schüler abfragt, informiert sich nicht; ebensowenig informiert sie sich, wenn sie eine Grammatik- oder Rechen-Regel lehrt. Sie ‚unterweist‘, sie gibt Anordnungen, sie kommandiert. (...) Spengler notiert, daß die Grundformen des Sprechens weder die Aussage eines Urteils noch der Ausdruck eines Gefühls sind, sondern der Befehl, der Ausdruck des Gehorsams, die Feststellung, die Frage, die Bejahung, die Verneinung‘, also kurze Sätze, die das Leben bestimmen (...). Sprache ist nicht das Leben, sie gibt dem Leben Befehle“. (Deleuze 2005, S. 116 und 106 f.).

Überall hallt es wieder von Losungen und Aufrufen, deren geistige Schlichtheit sich mit dem emotionalisierten Auftreten der Anhänger des globalkapitalistischen und nationalistischen Kultus verbindet und dabei nicht mehr an modernen Parteikämpfen, an Argumenten, Analysen, Vernunft und Aufklärung, sondern an atavistischen Religions-, Stammes- und Nationalkriegen erinnert. Verletzter Stolz, gekränkte Eitelkeit, Hass, Rache, Ressentiments und Zorn kehren nach langer Pause auf die Bühne der Geschichte zurück. Sie zeigen, dass es mit Aufklärung, Rationalität, Zivilisation, Wissenschaft und Humanismus nicht weit her ist. Wir haben es hier vielmehr mit einer affektgeleiteten und rachsüchtigen Enthemmungsmaschine zu tun, die Wissen (*epistémé*) in der Meinung (*doxa*) beschlagnahmt und so alle begründende Rede (*logos*) nicht bloß in Richtung Erzählung (*mythos*), Performanz und Gefühl – was vormals, zu Recht oder zu Unrecht, als eine Erweiterung der rationalistisch verengten Begriffsbildungen der Moderne angesehen wurde –, sondern im Imperativ eines Alleswissens und Alleskönnens außer Kraft setzt. In dieser Sprache wird eben nicht in einem vielstimmigen Meinungsstreit diskutiert (Habermas), auch wird hier nicht eine relative Wahrheit und Meinung behauptet, die nur innerhalb von verschiedenen Überzeugungssystemen als Wahrheit eines Systems oder Subsystems behauptet wird. Dieser bescheidene Wahrheits- oder Meinungsanspruch wird hingegen zugunsten des Imperativs aufgegeben, der heute mit voller Macht auftritt. Die Anmaßung der privaten und öffentlichen Meinung (*doxa*) alles zu wissen und alles zu können zwingt daher den Denkenden und Handelnden auf die Position des Nichtwissens und Nichttuns zurück, wie ja einmal auch die Philosophie mit dieser Annahme anfang. Denn wenn heute in der mediatisierten Welt Wissen und Doxa im Imperativ zusammenfallen, dann ist nicht nur der alte philosophische Gegensatz von *epistémé* und *doxa*, von wissenschaftlicher Reflexion und ungeprüfte Meinung hinfällig geworden. Vielmehr verweist diese logisch-alogische Einheit ihrerseits auf den Anfang (*arché*) eines *imperativen Sollens und Müssens* zurück, der lange von der philosophischen Reflexion – eigentlich seit der aristotelischen Unterscheidung des *apophantischen* vom *nicht-apophantischen logos* – verdeckt blieb. Eine imperative Maschine, die hinter der Sprache des Indikativs (Sein) metaphysisch oder aufklärerisch, modern oder human sich versteckte, aber bereits von Nietzsche als „Wille zur Macht“ aufgedeckt wurde – freilich hat er darin auch die ökonomische und politische Macht in ihrem ontologischen Imperativ übersehen: die „universale Herrschaft des Willens zur Macht“ (Jünger, Heidegger) als eine immanente und transzendente Form der ökonomisch-theologischen Maschine selber.

Auf das inzwischen vergessene, ökonomische Phänomen Griechenland und Deutschland etwa angewandt: Es ist eben nicht die Sprache eines Homer, Pindar, Pythagoras, Aristoteles, Platon oder Paulus. Es ist auch nicht die Sprache eines

Kant, Hegel, Goethe, Schiller, Hölderlin, Adorno oder zuletzt Kittler, sondern die Sprache der Nationalisten, wie sie einmal auch von Goebbels, Rosenberg oder Freisler beschlagnahmt wurde. „Der ‚Führer‘“, so einmal Horkheimer, „ob er Stalin oder Hitler heißt, bezeichnet seine Nation als das ‚Höchste‘, er behauptet zu wissen, was das absolut Gute ist, und die anderen sind die absolut Schlechten. Dagegen hat Kritik sich zu wenden, denn wir wissen nicht, was das absolut Gute ist, bestimmt nicht die eigene oder eine andere Nation.“ „Seit Peter dem Eremiten im ersten Kreuzung bis zur Ära von Hitler und Stalin und seinen Nachfolgern sind die demagogischen Tricks im wesentlichen die gleichen geblieben. (...) Der Demagoge (...) wiederholt unermüdlich, daß ‚wir‘ die Guten sind und die anderen die Schlechten. Die anderen – die anderen in anderen Völkern (...) haben immer unrecht, nur er hat recht. (...) Es gibt keine Mitte, es gibt nur Gegensätze. (...) Ob dann gerade mit dem ‚wir‘ die Deutschen gemeint sind oder die Griechen, oder die Russen, immer sind ‚wir‘ ‚die Guten‘ und die anderen ‚die Bösen.‘“<sup>4</sup>

Diese Demagogie beschreibt freilich die Sprache noch im Rahmen einer „instrumentellen Vernunft“ (Adorno/Horkheimer), wo sie seit je her von der Macht als Mittel zur Verbreitung ihrer Ideologie eingesetzt wurde und damit, wie Agamben zu Recht festhält, als Instrument eines freiwilligen Gehorsams diente.

„Aber heute hat diese als Mittel dienende Funktion (...) ihren Platz an ein anderes Kontrollverfahren abgegeben, das die Sprache in der Sphäre des Medienspektakels absondert, sie also leer sich um sich selbst drehen läßt (...). Wesentlicher als die Propagandafunktion, welche die Sprache als ein zweckgebundenes Instrument betrifft, ist die Beschlagnahme und die Neutralisierung des reinen Mittels *par excellence*“.<sup>5</sup> Und: „Wenn die *Medien* in den modernen Demokratien eine so wichtige Rolle spielen, so nämlich nicht nur, weil sie die Kontrolle und Lenkung der öffentlichen Meinung ermöglichen, sondern auch und gerade weil sie die Herrlichkeit verwalten und zuteilen, jenen akklamatorischen und doxologischen Aspekt der Macht, der in der Neuzeit verschwunden zu sein schien.“<sup>6</sup>

Insofern hat sich der moderne journalistische Text nicht vom heiligen Text emanzipiert, wie die Säkularisierungsthese behauptet, sondern in der Verabsolutierung des Mediums (auch des Kommunikationsmittels) nun seinerseits resakralisiert. Kommunikation als magisches Mittel hat sich nicht modernistisch profaniert, vielmehr ist sie nun selbst zur stärksten aller Religionen geworden, ohne dass hier eine Identität oder gar Bedeutungsgleichheit mit den alten Religionen herrschen

---

4 Horkheimer 1981, S. 168-174.

5 Agamben 2005, S. 86.

6 Ders., 2010, S. 12.

müsste. Eine linguistische Maschine, die in ihrem Indikativ – dieser ändert sich auch nicht, wenn statt des statischen ‚Seins‘ ein dynamisches ‚Werden‘ (UND...UND...UND) eingesetzt wird – immer zugleich imperativ-ontologisch auftritt: ‚Du sollst!‘ In ihrer globalen und nationalen Bewegung ist sie dann nur sie selbst und damit kein emanzipatorisches Mittel mehr zur Hervorbringung einer anderen Gemeinschaftsform. Sie entbirgt aus sich heraus auch keine Bewusstseinerweiterung mehr, wie einmal das bei Suhrkamp gedruckte Wort bewusstseinerweiternd oder therapeutisch gegen die manipulative Entfremdung der Springer-Presse wirken sollte; eine Manipulationsthese, der allerdings immer mehr selbst der Ruch der Dummheit anhaftete, weil die alte Kategorie der Ideologie (in der Dialektik von Geist und Materie, von Tauschwert und Gebrauchswert) in der ‚entmaterialisierten‘ virtuellen Welt nicht mehr greifen konnte und der Fetischismus (vormals noch als ein festes Objekt gedacht) die Form einer unzerstörbaren gespenstischen Präsenz annahm.

Was die Kommunikationsmedien uns heute geben, vom ontologischen Imperativ aus gesehen, ist somit weder die Fähigkeit zur Bewusstseinerweiterung, noch die Fähigkeit zum „eigentlichem Selbstsein“ oder zur „Sorge“ (Heidegger), sondern die Fähigkeit zur psychischen und physischen *Selbstentsorgung*. Im Gegensatz zu jener Manipulation und Zerstreuung helfen hier nämlich keine bewusstseinerweiternden Lektüren, Konzentrationsübungen oder ontologisches Warten mehr – wie es einmal die „Hüter des Seins“ (Heidegger) gegenüber den planetarischen „Warenhütern“ (Marx) unternahmen –, weil der globale und nationale, gleichzeitig operierende Sender-Empfänger im Dienste des unbeschränkten Kapitalgottes sowie der beschränkten Nationalgötter<sup>7</sup> steht. Damit steht auch der moderne Journalist im Dienste dieser komplementären, imperativ-linguistischen Maschine: der Manager und Kommunikationsdesigner von Sprache, der seinerseits von dieser globalen und nationalen Sprachmaschine<sup>8</sup> designt, geträumt oder geschrieben wird. Einer,

- 
- 7 Die Auseinandersetzung zwischen Monotheismus und Polytheismus war in den 1970er Jahren ein zentraler Kampfplatz, an dem politische Monotheologen (Schmitt, Voegelin, R. Altman) und politische Polytheologen (Blumenberg, Marquard) aufeinander trafen. Während die einen auf den politischen Monotheismus setzten, leiteten die anderen die „Wende zum polytheistischen Mythos“ (Blumenberg, Marquard) ein. „Polymythie“, so die Kurzformel von Marquard, „ist bekömmlich, Monomythie ist schlimm.“ (Marquard 1983, S. 82). Hier bleibt die Komplementarität der beiden Phänomene noch verdeckt. Daher trifft eine dem Aristoteles zugeschriebene Abhandlung über die Ökonomie den korrelativen Sachverhalt eher: „Die Politik ist eine Polyarchie, die Ökonomie ist eine Monarchie.“ (Pseudo-Aristoteles, *Oeconomica*, Buch I, 1343a).
- 8 Auf das „Bündnis zwischen diesen beiden Imperativen“ hat einmal auch Derrida hingewiesen, auf das er allerdings selbst nicht verzichten wollte: „Muß man wachsam darauf achten, daß keine vereinheitlichende Hegemonie (keine Kapitale) wieder entsteht, so darf man doch auch umgekehrt die Grenzen, das heißt die Ränder und die Randge-

der im Zeitalter von Flexibilität und Unsicherheit Stabilität und Sicherheit durch Kommunikation oder Kultur simuliert. Er ist der Experte in Magie, Beschwörung und Zeichengebrauch und beherrscht die ganze Serie von Tricks, mit denen er, in der vielgepriesenen Netzkultur, die gläubige Netzgemeinde global (in der Monoglossie des Englischen) oder national (Polyglossie) beeindruckt. Selbst ein von der ontologisch-imperativen Sprachmaschine Ferngelenkter, lenkt er die progressiven Energien der Telekommunikation, die ihrerseits die Nahkommunikation in ihrer Einheit (Monoglossie) und Vielheit (Polyglossie) prägen. Sofern also die Kommunikationsmedien dieser imperativen Sprache sich bedienen, handelt es sich hier um eine Art von Vampirismus, der alle Kommunikationsmedien in ihrer lebendigen Bewegung leersaugt. Dergestalt, dass hier eine Immunisierung gegen diese Medien als dringend und notwendig erscheint, wenn man nicht Opfer dieses medialen Vampirismus sein will.

---

## 2.2 Medien total

Medien in ihrer ganzen Durchschlagskraft zu begreifen heißt daher, sie nicht bloß als eine moderne Form von Propaganda (als Mittel zur Verbreitung von Ideologie) zu verstehen, die die Kontrolle und Lenkung der öffentlichen Meinung ermöglicht, sondern sie auch in ihrem verabsolutierenden Charakter (Medien als Mittel, die die Zwecke beschlagnahmen) begreifen und wahrnehmen zu lernen. Medien sind nicht mehr bloß die Mittel zur Verbreitung von Ideologie, weil sie inzwischen als eine Art Gerichtsvollzieher fungieren, der Sprache, Bilder, Schrift, Musik, Affekte, Dinge und alle Äußerungen der Menschen konfisziert, um sie von sich selbst, von ihrer Natur, Kunst<sup>9</sup> und Kultur (vom humanen *Anspruch*, der darin liegt) zu

---

biete, nicht vervielfachen; dann dürfen die Unterschiede zwischen den Minderheiten, die unübersetzbaren Idiolekte, die nationalen Antagonismen, der Chauvinismus idiomatischer Wendungen nicht um ihrer selbst willen kultiviert werden. (...) Die Verantwortung scheint heute darauf hinauszulaufen, daß man auf keinen der beiden widersprüchlichen Imperative verzichtet.“ (Derrida 1992, S. 35). Wenn heute aber die Unterschiede und Grenzen wieder „kultiviert“ werden, dann deswegen, weil der Druck der Kapitale immer mehr zunimmt. Die vereinheitlichende Hegemonie der Kapitale und die vielfältige Hegemonie der A-Kapitale, der Grenzen und Heimaten bilden nur die eine Figur.

- 9 Demgegenüber heißt es bei Derrida: „Wie würden unsere großen Medienmaschinen im Jahr 1989 sich einem Rimbaud oder Lautréamont, einem Nietzsche oder Proust, einem Kafka oder Joyce gegenüber verhalten? Könnten sie überhaupt etwas mit ihnen anfangen?“ (Derrida 1992, S. 94). Die Frage hat sich heute erübrigt, weil die indikative,



trennen. Ein universeller *Umwelt*-Schöpfer und Konsument, der seinerseits vom nationalen narzisstischen Kollektiv als einer falschen Tradition<sup>10</sup> umrahmt wird: das doppelte mediale Phantasma der Ausschließung, das die sinnliche Verklärung und die Korrosion der Netze als ein totalitäres Regime betreibt. Insofern hat Design einerseits „das Wort ‚Revolution‘ ersetzt“ (Bruno Latour), andererseits beschwört es aber, als materielle und immaterielle Vernetzung, die bindenden und bewahrenden Kräfte: die beiden imperativen Kräfte aus Kapitale und A-Kapitale. Die alte sozialistische Designutopie, die Daseinsform sei so zu gestalten, dass die Welt zur Heimat wird, hat sich somit dahin transformiert, dass heute die Anhänger des neuen globalkapitalistischen und nationalistischen Kultus keine Heimat mehr haben – im Gegensatz etwa zu den alten Christen, die einmal wußten, dass ihre wahre Heimat im Himmel war. Wo sie sich aufhalten, wohin sie auch gehen, was sie kreativ hervorbringen, mit wem sie sich auch immer wieder vernetzen oder ihre Beziehungen gestalten, überall finden sie im Medium der Partizipation (als Arbeit und Kreativität) immer wieder nur dieselbe Unmöglichkeit zu wohnen, zu reisen, Dinge zu benutzen, Gegenstände zu teilen, zu gestalten oder kreativ zu sein vor, die sie schon von ihrem Ort, von ihren Wohnungen, Städten, Demokratien oder von ihren eigenen Kulturen her kennen. Denn hinter jeder Wohnung, jedem Auto, jeder Internetseite oder jedem Touristen steckt eine Idee vom Menschen, die aber ihrerseits bereits imperativistisch vordiktiert ist. Damit ist alles Design und alle Schöpfung, mit Aristoteles – jenseits der Differenz von Stoff und Form, die einmal fürs moderne Design herhalten musste –, der Triumph, den eine *Potenz-*

---

ontologische Medienmaschine (Sein, Ist, Werden) inzwischen auch ihren zweiten, imperativen Pol (Sollen) global (das ökonomisch-theologische Dispositiv) wie national (kollektive Identitätsbehauptung) offenbart hat. Derrida selber behält aber noch ein Moment des Imperativs bei und bleibt damit zuletzt archisch. Sein Imperativ lautet: „Interpretiere!“, „Dekonstruiere!“.

- 10 Auf diese falsche Tradition hat einmal Benjamin hingewiesen: „Wovor kann aber etwas Gewesenes gerettet werden? Nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung, in die es geraten ist als vor einer bestimmten Art seiner Überlieferung. Die Art, in der es als ‚Erbe‘ gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Verschollenheit es sein könnte.“ (Benjamin 1991, S. 1242). Damit trifft er die falsche Tradition Sloterdijks. Dass sich die „schrecklichen Kinder der Neuzeit“ (Peter Sloterdijk) von ihren Vätern lossagen, mit kreativen Errungenschaften auftrumpfen und als Nachfahren keinen Respekt mehr kennen, da sie rücksichtslos nur ihr eigenes Wohl verfolgen, ist schlicht und einfach unwahr; sie haben leider viel zu viel Respekt vor der imperativen Ontologie der „westlichen Werte“: freier Markt, Demokratie, Freiheit, Menschenrechte, Toleranz etc. sowie vor den neomythischen Mächten (eigene Nation, Ethnie, Kultur, Heimat etc.), die sie metaphysisch verewigen und verherrlichen. Zu Recht forderte daher einmal Žižek eine „Intoleranz“ gegen diese Art von Toleranz.

zu-sein in ihrem Kampf mit einer *Potenz-nicht-zu-sein* davonträgt, während diese *Potenz-zu-sein* (Sein, Werden, Verwirklichen, Arbeiten, Gestalten) im Dienst des Imperativs steht: „Vernetzt euch!“ Diese *Potenz-zu-sein* ist nicht die Fähigkeit des Mediengestalters das Wesen der Dinge wie ein Philosoph zu erkennen, sondern beschreibt jene Unfähigkeit zur Operation, die dieses imperative Sein-Müssen (die beiden Imperative aus Kapitale und A-Kapitale) auf der Flucht und als Besitz beendet – vormalis noch eine theologische Kategorie: Moses als Nomade, der außer Gottes ewig umherirrendem Wort keine andere Erde haben will, und Aron, der ein Territorium haben will und dies bereits als Ziel der Bewegung denkt. Insofern blockiert das Medium in seinem monarchischen und polyarchischen Design- oder Dazwischen-Charakter seinen eigentlichen Gebrauch.

Damit war auch jene vormalis vielgepriesene, interaktive Netzgemeinschaft nicht das Projekt einer neuen, rhizom-artig verzweigten Netzkultur, sondern das Produkt einer hochproblematischen Unkultur.<sup>11</sup> Jene interaktiven Subjektivierungsprozesse haben sich nämlich auch als Dessubjektivierungsprozesse erwiesen, die die netzförmigen Subjektivierungsprozesse (die subjektiv besetzten Knotenpunkte im globalen Datenverkehr) durchströmen, um so die Subjekte in ihrer Sprache und schöpferischen Potenz immer mehr lahm zu legen – eine unschöpferische Potenz, die aufzuheben und abzuschaffen wäre. Das heißt dann aber, dass jene vormalis naive Medienkritik durch die Sache selbst, nämlich durch den universellen Agenten der Veränderung (die Menschheit im sakralisierten Kapitalbegriff) und durch sein Korrelat, den nationalen Agenten der Nichtveränderung (die Nationalgötter) eines

---

11 So wird heute versucht, jene Interaktivität wieder rückgängig zu machen: „Die größte Gefahr für die Debattenkultur im Lande geht dieser Sichtweise folgend nicht mehr von ‚den Mächtigen‘ aus, sondern von sogenannten ‚Trollen‘. Dementsprechend unflätig kann da schon einmal die Wortwahl werden, wenn Medienvertreter in Rage und ins Plaudern geraten. Dies gilt zumindest für den Chefredakteur der Wochenzeitung *Die Zeit*, Giovanni di Lorenzo. Seiner Ansicht nach stellt das Feedback der Leser nicht nur eine Zumutung für jeden Journalisten, sondern mittlerweile sogar eine Gefahr für die Zukunft des Journalismus insgesamt dar. Ein Blick in die Kommentarspalten gleiche zuweilen, wie er jüngst in einer Podiumsdiskussion der Münchner Universitätsgesellschaft sagte, ‚dem Blick in die Kloake menschlicher Abgründe‘. Wenn sogar als ‚liberal‘ geltende Journalisten wie di Lorenzo einen Maulkorb für Otto Normalleser sowie das alleinige Recht fordern, darüber entscheiden zu dürfen, wer wie kritisiert oder beleidigt werden darf, dann fragt man sich, wie aus dieser Richtung ein wirkungsvoller Einsatz für die Verteidigung der Meinungsfreiheit erwartet werden kann.“ (Heitmann 2015). Der „Blick in die Kloake menschlicher Abgründe“ ist aber zugleich der „Blick in die eigene Kloake“, von der der aufgeklärte Journalist offenbar nichts mehr wissen will. „Mächtige“ und „Trolle“ bilden daher nicht die zwei, sondern nur die eine Figur (die Einheit aus neoliberaler Weltmarktidentität und Nationalidentität), die die Sprache für ihre unheilvollen Zwecke konfisziert hat.

Besseren belehrt worden ist.<sup>12</sup> Ein universeller Agent der Kreativität, der seine *kleine Differenz* (so etwas wie die Atomwaffe des Neoliberalismus) selbst in Ewigkeit und Utopie verklärt, während er zugleich jede andere Differenz als Utopie und Spekulation ausschließt. Denn die globale neoliberale Ordnung behauptet ja in ihrer ‚variablen Kreativität‘ und Neuigkeit von sich, die beste aller möglichen Welten zu sein. Die Zurückweisung der wirklichen Differenz, des Anderen, ‚Anteillosen‘ und wahrhaft Fremden endet so mit der Durchsetzung des eigenen Wahrnehmungs-, Konsum-, Ausstellungs- und Kreativitätsdispositivs, das damit keine *wirkliche Differenz* mehr zulässt, sondern diese in einen unsichtbaren und unscheinbaren Ort museal verbannt. Insofern besteht die Strategie dieses Imperativs darin, einerseits die Medien (Dinge, Worte, Schriften, Bilder, Klänge, Körper etc.) zu musealisieren, andererseits aber, ihre kreative Potenz einzugrenzen und sie so in Schach zu halten. Dieses mediale Dispositiv<sup>13</sup> duldet dann keine Ausnahme mehr, weil es in seiner

- 
- 12 „Staaten können zwar rechtlich geregelte Zonen darin einrichten und versuchen, die Verbreitung von Pornographie und Gewaltdarstellung, die Organisation krimineller Vereinigungen und das Herunterladen von Daten mit Eigentumstiteln partiell einzudämmen. Als Ganzes läßt sich das Internet nicht mehr in den Griff bekommen.“ (C. Türcke 2005, S. 170). Doch, hier waltet noch eine unkritische, romantische Naivität, die spätestens seit den Snowden-Enthüllungen oder dem Ausgriff des Google-Imperiums aufs ganze Leben diese unkritische Naivität eines Besseren belehrt hat. Diese mediale Gleichschaltung wird dann kaum besser, wenn man sie ins Medium „Geld“ transportiert: Seit der Urzahlung „hat alle Zahlung einen utopischen Überschuss. Wer immer Geld begehrt, begehrt etwas anderes als Geld: Trost, Genugtuung, Geborgenheit, Genuß, Potenz.“ (C. Türcke 2015, S. 467). Was diese Mythologie des Geldes („Es war einmal die Urzahlung“) hier unterschlägt ist der Imperativ (Sollen), der gerade im dialektischen Begehungsüberschuss sich versteckt: ‚Begehere!‘, ‚Genieße!‘, ‚Finde in deiner Potenz unerfüllter und unerfüllbarer Phantasien Geborgenheit und Trost!‘ Das normalisierende Medienintegral bildet eben in seiner Taktung die absolute Immanenz, so dass alles, was sich von diesem unterscheiden will, in dieses zurückfällt, um pseudokritisch die Medienmaschine zu beschleunigen. Denn Kritik am Medium kann nur im Medium selbst stattfinden. Auch sie stellt Bewegungen im Kapital dar, die sich in anti-neoliberalistische Gegenaktionen fortsetzt, um weitere Kapital-Bewegungen zu erzeugen. Zu Recht stellt daher ein Rezensent fest: „Was er (Türcke) schließlich bietet, ist ein etwas vage gehaltenes Set der ohnedies bekannten und üblichen Maßnahmen, die den Raubtierkapitalismus ein bisschen dämpfen sollen, vom Schuldenschnitt, bis zur globalen Finanz- und Transaktionssteuer. Er erweist sich zu guter Letzt (...) dann doch als Keynesianer.“ (Müller 2015). Damit erweist sich Türcke als der Totengräber der *Kritischen Theorie*, die einmal aufs Ganze ging.
- 13 Der Begriff *Dispositiv* geht auf Foucault zurück. Wo er noch größere Gebilde wie Irrenanstalten, Krankenhäuser, Schulen, Disziplinen, Diskurse, Praktiken, staatliche und kirchliche Regelordnungen usw. als gedankliche Konstruktion und Epochenbegriff über eine bestimmte historische Anordnung verstand, wird dieser Begriff später

Normalität selbst die Ausnahme bildet. Überall, wo der neue Ausstellungs- und Konsumwert, wo das kultisch-rituelle System der Medien herrscht, sieht man ein Maximum an Kommunikation, an Bedürfnissen, Arbeit, Produktivität, Kapital, Bild, Ton, Wort, Mobilität, Kreativität, Konsum und Erregung, die sich dem Absoluten immer mehr annähern. Während der planetarische Demiurg seinerseits zugleich von der Reaktivität einer nationalen Identitätsbehauptung (Nationalismus) stabilisiert wird. Die *progressiven Energien* der subjektivierenden Nah-Fern-Rhizomatik (die Medien der körperlosen Telekommunikation und die Medien der unmittelbaren leibhaften Kommunikation; der eine Bild- und Leibraum der globalisierten Welt) sind somit immer zugleich die *repressiven Energien* einer imperativen (ökonomisch-theologischen, medien-ontologischen) Psychomacht, die sich des sozialen Verhaltens der Massen bemächtigt: die *archē* als Anfang und Herrschaft, die auch die *psychē*<sup>14</sup> des mediatisierten Menschen steuert; das eigene Steuern als ein fremdes Gesteuertwerden. Das heißt, die expressiven Intensitätsdifferenzen der digitalen Netzkultur, der Prozess der Subjektivierung (nicht des bürgerlichen Subjekts) in den interaktiven Netzwerken des globalen Datenverkehrs, werden in ihrer Intensität immer zugleich von einer Gegenintensität des Dispositivs erzeugt, weil in diesen

---

von Agamben nach hinten und zugleich nach vorne weit geöffnet. So versteht letzterer darunter auch „Federhalter, die Schrift, (...) die Zigarette, die Schifffahrt, die Computer, die Mobiltelefone und – warum nicht – die Sprache selbst, die das vielleicht älteste Dispositiv ist, von dem sich vor Abertausenden von Jahren ein Primat (...) allzu leichtfertig hatte gefangen nehmen lassen.“ (Agamben 2008, S. 26). Wir wenden diesen Inbegriff nun auch auf die Medien insgesamt an, um ihr monarchisches und polyarchisches Potenzial zu entschlüsseln.

- 14 In *Über die Seele* schreibt Aristoteles: „Da die Seele auch bewegendes und erkennendes Vermögen zu sein schien, kombinierten somit einige Denker ihre Ansicht aus den zwei anderen und sagten, die Seele sei ‚eine sich selbst bewegende Zahl‘.“ (Aristoteles 1995, 404 b). Für die globalisierte Moderne übersetzt und medienarchäologisch gelesen heißt dies: Die universellen digitalen Codes machen nicht nur alle Psyche gleichermaßen zugänglich und transformieren sie so, kosmopolitisch, zu einem Teil des weltumspannenden Datenverkehrs. Vielmehr erscheint nun auch umgekehrt das Auftauchen der universellen digitalen Codierung eine ursprüngliche Welterschließung zu sein, wo einmal Seele als „eine sich selbst bewegende Zahl“ erschien. Insofern wird das „Rad der Medientechnologie“ doch auch zurückgedreht: Das „Rad der Medientechnologie (...) lässt sich nicht zurückdrehen und die Seele, das Imaginäre aller klassisch-romantischen Lyrik, nicht zurückbringen“ (Kittler 1986, S. 129). Das heißt, die Bewegung der Psyche ist informatisch und mathematisch gedacht. Während die Zahl, als eine zugleich algorithmisch „beseelte“, in ihrer universellen Bewegung (*energein*; Im Akt-Sein) eine psychopolitische Kontrolle und Macht ausübt. Und zwar deswegen, weil diese *dynamis* (Möglichkeit), wie Aristoteles an anderer Stelle bemerkt, die *adynamia* (Impotenz), die *dynamis me einai* (Potenz nicht zu sein) nicht kennt.

Aktionen immer die Macht oder die Mächte in Form des ökonomisch-theologischen (technisch-ontologischen) und mythisch-nationalen Dispositivs *vorausgesetzt* sind. Denn die Subjektivierungslinien der modernen Individuen bleiben ja auf den globalen Markt und den Nationalstaat bezogen und meinen darin nichts anderes als ein manifestes Gewaltverhältnis. Dergestalt, dass diese modernistische Medienform immer zugleich auf den Imperativ der alten *archē* archäologisch zurückweist. Allerdings auch so, dass dieser Imperativ heute nicht mehr die alte Figur von Herr und Knecht, der „instrumentellen Vernunft“ (Adorno/Horkheimer), des „rechnenden Denkens“ (Heidegger) oder des „unbeweglichen hieratischen Königs“ (Deleuze) abgibt, sondern als Macht und Herrschaft im hochdynamischen Medienintegral selber sich versteckt. Damit lautet der neue ontologische Imperativ: ‚Sei mobil!‘; ‚Sei verkäuflich!‘; ‚Wachse unendlich!‘; ‚Inszeniere dich!‘; ‚Stell dich öffentlich zur Schau!‘; ‚Konstruiere dein Selbst!‘; ‚Sorge um dich!‘; ‚Wünsche!‘; ‚Verwirkliche dein Potential!‘; ‚Sei wahrnehmbar!‘; ‚Sei präsent!‘; ‚Optimiere dein Selbst!‘; ‚Begehere!‘; ‚Sei schöpferisch-kreativ!‘; ‚Genieße!‘; ‚Entwerfe dich neu!‘<sup>15</sup> So, dass auf diesen medien-göttlichen und kommunikativ-ontologischen Befehl die

- 
- 15 Einmal hieß der Orakelspruch im Apollotempel zu Delphi: „Erkenne dich selbst!“ (*gnothi seauton*) oder Sorge um sich (*epimeleia heautou*). Später sollte dies rationalisiert und in „Ich denke, also bin ich“ (Descartes) neuzeitlich übersetzt werden, was vielleicht mit Foucault eher auf die erste Formulierung, also auf das Erkennen zutrifft. Heute hingegen wurde dies auch noch in den Willen, in die Affekte verlegt und heißt: ‚Ich inszeniere oder optimiere mich ständig, also bin ich‘. Diese individuellen und neurophysiologischen Affekte sind aber ihrerseits objektiv bedingt. Das heißt, der Konkurrent, der Konsument, der Selbstoptimierer, der Zurschausteller, der Bildsüchtige oder das hysterisierte Subjekt (nicht das sensibilisierte) sind ihrerseits fremd bestimmt, so dass das eigene Bedürfnis das Bezogensein auf den globalen Markt meint: der „Kampf sichtbar zu bleiben“ (Luhmann), der Kampf um Aufmerksamkeit. Insofern gelte es das (ökonomisierte, affektierte, narzisstische) Subjekt, die logisch-alogische Individualmaschine (die ihrerseits eine Funktion des individuellen Allgemeinen ist) als ganze zu deaktivieren, sie außer Kraft zu setzen: „Erkenne dich selbst, bedeutet nicht: Beobachte dich. (...) Es bedeutet: Mach dich zum Herrn deiner Handlungen. Nun bist du es aber schon, bist Herr deiner Handlungen. Das Wort bedeutet also: Verkenne dich! Zerstöre dich! Also etwas Böses – und nur wenn man sich sehr tief hinabbeugt, hört man auch sein Gutes, welches lautet: ‚Um dich zu dem zu machen, der du bist.‘“ (Kafka 1994, S. 59). Und für unsere Zeit übersetzt heißt dies: Bringe deine bestialisierenden Affekte, deine Bildersucht, deinen erregten Körper als ein hysterisches Affektmedium zum Stillstand, also ‚zerstöre deine zerstörerischen, verwilderten Affekte‘, wenn du in der mediatisierten Welt noch sensibel, emanzipatorisch, solidarisch oder human sein willst! Der Imperativ ‚Zerstöre dich!‘ wird hier also auf die Negativität (Zerstörung, Verwilderung, Bestialisierung) selbst angewandt, um sie außer Kraft zu setzen und so einen neuen, freien, anarchischen Gebrauch von den Medien (Wort, Bild, Ton, Affekt) zu machen.

Subjektivität mit Wunsch, Sucht, Erregung und Angst antwortet, wenn sie in die globale und nationale Medienmaschine integriert, dabei und nicht ausgeschlossen sein will; die Selbstbehauptung des universellen Medienintegrals erhebt stets den Anspruch, dass das Individuum auf seinen Anruf, auf seine Anweisung, kognitiv wie affektiv antwortet.

---

### 2.3 Unbegreifliches Medienintegral

Dieses im strengen Sinne nicht mehr *verstehbare* Medienintegral – eben, weil Wort, Bild, Ton, Spektakel, Ausstellungswert oder Kultgegenstand keine menschlichen Produkte mehr sind, sondern ein menschlich-göttliches (kommunikativ-ontologisches) Dispositiv darstellen – hat dann auch weitreichende Konsequenzen für das weltweit agierende Global-Kollektiv, wo das ‚man‘ in der Knechtschaft des Medienintegrals global wie national hysterisiert wird und so das Gemeinsame durch das Gemeine ersetzt wird. Wurde vormals, in der kulturindustriellen Gesellschaft, „das Radio zum universalen Maul des Führers“<sup>16</sup> deklariert, das Mittel also zwecks Propaganda eingesetzt (eine manipulative Entfremdung, wo auf der anderen Seite das bewusstseinsweiternde Wort entgegenwirkte), so gingen schließlich alle Medien – nachdem sie sich einmal von der Magie, vom Kultus, vom Ritus, von der Liturgie und dem Zeremoniell emanzipiert hatten – dazu über, sich als Mittel immer mehr zu verabsolutieren. Aus medialer Sicht sind daher Magie, Beschwörung, Ekstase, Kultus, Ritual, Gottesdienst, Faschismus, Zauberei, Schamanentum, Religion oder Akklamation keine Zustände, die etwa historisch, aufklärerisch und modernistisch überwunden wären, vielmehr steht unser Leben heute ganz in ihrem Zeichen. Und zwar doppelt: in der Monarchie der Monoglossie (der universelle Agent der Veränderung und der planetarischen Synchronisierung) und in der Polyarchie der Polyglossie (die Reaktivität der ethnischen, nationalen, kulturellen, örtlichen oder familiären Identität). Sofern sie allein diese eine *imperative Sprache*

---

16 „In der totalen Hereinziehung der Kulturprodukte in die Warensphäre verzichtet das Radio überhaupt darauf, seine Kulturprodukte selber als Waren an den Mann zu bringen. Es erhebt in Amerika keine Gebühren vom Publikum. Dadurch gewinnt es die trügerische Form desinteressierter, überparteilicher Autorität, die für den Faschismus wie gegossen ist. Dort wird das Radio zum universalen Maul des Führers“. (Adorno und Horkheimer 1995. S. 168). Was Adorno und Horkheimer hier beschreiben ist im Grunde diese zweite ökonomisch-theologische, kommunikativ-ontologische Medienmaschine in ihrem Imperativ, die dann mit den nationalen Medienmaschinen in der Globalisierung eine komplementäre Einheit aus Monarchie und Polyarchie bildet.

des Medienintegrals sprechen (in Korrelation von Mono- und Polyglossie) ist dann alle Kommunikation in einem *doppelten Phantasma* begraben, das unter dem Gesetz<sup>17</sup> der Macht steht. Etwas, das die technisch-wissenschaftlichen, linguistischen, logisch-rationalen und poetisch-ästhetischen Maschinen heute hervorbringen, um die Kommunikationsmedien zu konfiszieren und damit die Menschen von sich selbst zu trennen. Es sind diese imperativen Mächte, die, wie Badiou formuliert, gegen die Stimmen der anderen dann taub machen: „Der Jude kann sich gegenüber dem SSler kein Gehör verschaffen. Der Arbeiter hat keinen Ort, an dem zur Kenntnis genommen würde, dass seine Arbeitskraft keine Ware ist. Der Wille einer Diskursart zur Hegemonie behauptet notwendigerweise zu wissen, was das Sein jedes Vorkommnisses sei. Dieser Wille behauptet, dass das Nicht-Sein ist.“<sup>18</sup>

Man kann diese sprachliche Ontologie auch umdrehen und sie aktualisierend, wie es neulich Habermas unternimmt, in der empirischen Beschreibung des politischen Phänomens selbst wiederfinden: „Sie (die Politiker aus Brüssel oder Berlin) sehen zwar wie Politiker aus, lassen sich aber nur in ihrer ökonomischen Rolle als Gläubiger sprechen. Diese Verwandlung in Zombies hat den Sinn, der verschleppten Insolvenz eines Staates den Anschein eines unpolitischen, vor Gerichten einklagbaren privatrechtlichen Vorgangs zu geben.“<sup>19</sup> Diese „Zombies“ können wir heute weltweit in Aktion sehen, wo die Menschen von sich selbst und damit zugleich von den anderen abgetrennt sind: ‚Willkommen in der Wüste des Unmenschlichen‘. Denn die „Menschlichkeit“ existiert heute nicht mehr Jenseits des sakralisierten Kapitalbegriffs, sie ist vielmehr darin eingebettet, während er zugleich von der nationalstaatlichen Fassung umrahmt wird. Es ist das universale und nationale Abschottungsimperativ, das die Mauern zwischen den Menschen hochzieht und damit alle Kommunikation hohl klingen sowie alle Gesten aggressiv werden lässt: das Eingreifen der beiden Imperative im performativen Akt, die sich in den konkreten Äußerungen verkörpern. Eine entsubjektivierte Subjektivität, die

---

17 „Es ist also kein Zufall, daß die Sphäre des Rechts und die des performativen Sprechakts von jeher eng miteinander verbunden und daß in den Handlungen des Herrschers Gesten und Worte unmittelbar wirksam werden.“ (Agamben 2010, S. 218). Daher könnte man sagen, dass in der performativen Äußerung nicht nur der Indikativ am Werk ist (ich wünsche, ich will, ich träume), sondern auch das Gesetz des Imperativs: ‚Wünsche!‘, ‚Träume!‘, ‚Wolle!‘. Eben genau dieser zweite, imperative Pol der Medienmaschine blieb in der Moderne und Postmoderne vergessen. Im subjektiven Wunsch werde ich zugleich gewünscht, gewollt und geträumt, so dass im performativen Sprechakt ‚ich schwöre‘ ein ontologischer Imperativ anwesend ist, der stetig befiehlt: ‚Schwöre!‘.

18 Badiou 2015, S. 142.

19 Habermas 2015.

freilich nur unter der Bedingung dieser beider imperativer Fremdbestimmungen entstanden sein kann.

Solch ein Abschottungs- und Absonderungsimperativ lässt sich dann nicht einfach mit dem Profitmotiv (Profitrationalität) beschreiben, vielmehr meint er die zwei fiktionalen Mächte, die inzwischen auch neurophysiologisch in den Körper eingesickert sind und dort Hirn, Sinne und Nerven beschlagnahmt haben. Dergestalt, dass der Trieb (das Wogen und Wallen der Empfindungen, Triebe und Impulse im Körper) – vormals als unersättlicher Trieb nach Sein mythologisch und metaphysisch verklärt – im Dienst dieser beiden imperativen Mächte steht, die die Medienmaschinen vorantreiben. Eine rasende, menschlich-göttliche Maschine als Fiktion, die ihrerseits von den Fiktionen der Nationalmaschinen polytheistisch umrahmt wird – und die Habermas einmal in der „universalistischen Wertorientierung“<sup>20</sup> dem Untergang geweiht sah. Technik und Medien bringen eben nicht die Fiktion zum Verschwinden, wie Kittler noch meinte – alle Fiktion kollabiert in Technik und Medien –, sondern sie erzeugen (in ihrer Hardware und Software) eine doppelte Fiktion in der komplementären (globalen und nationalen) Kriegsmaschine. Daher sind die Informations- und „Unterhaltungsmedien“ kein „Mißbrauch von Heeresgerät“ (Kittler), vielmehr fungieren sie, in der „öffentlichen Meinung“ (*doxa*), selbst als eine Art von „Heeresgerät“, wo der demokratische Mensch (in der ‚consensus democracy‘) von den Strategien der fiktional-medialen Macht sich einfangen, ausrichten, manipulieren, kontrollieren und hysterisieren lässt – damit können wir den Satz Heraklits „Alles steuert der Blitz“ in: ‚Alles steuert der Imperativ‘ umformulieren. An die Stelle der Utopie einer universell-dialogischen Kommunikation, eines vernetzten „Computerkünstlers“ (Flusser) oder einer „globalen Umarmung“ (McLuhan; Flusser) trat die universelle und nationale Korrosion der dialogischen Netze, Netzwerke und Beziehungen ein (der Netze im Zentralnervensystem des

---

20 So schrieb einmal Habermas: „Wenn unter den Jüngeren die nationalen Symbole ihre Prägekraft verloren haben (...), wenn nationaler Stolz und kollektives Selbstwertgefühl durch den Filter universalistischer Wertorientierungen hindurchgetrieben werden – in dem Maße, wie das wirklich zutrifft, mehren sich die Anzeichen für die Ausbildung einer postkonventionellen Identität.“ (Habermas 1991, S. 75). Diese „postkonventionelle Identität“ sollte in Wirklichkeit eine des Weltmarkts, der Weltmarken und des Medienintegrals sein, die heute als Orientierungs- und Identitätsstifter (Bewusstsein und Sinne gleichermaßen prägend) fungieren, während die nationalen Symbole immer stärker wurden, weil die Heimatlosigkeit (die mobile, neoliberale Welt) durch die Heimat der Nationalgötter stabilisiert werden muss.



Menschen), so dass die ‚Menschheit‘ sich heute in ihrem medial-ontologischen und mythischen Dispositiv<sup>21</sup> befindet und so von sich selbst abtrennt ist.

Begriff und Bild, Argument und Erzählung, Zahl und Musik, Wissen und Glauben, Logos und Doxa sind somit nicht die zwei Formen, die einmal Aristoteles in *Apophantisches* (Wahrheit, Episteme, Rationalität, Argument) und *Nicht-apophantisches* (Meinung, Rhetorik, Zauber, Magie, Mythos, Religion, Macht, Wille, Herrschaft) unterschieden und damit eine unheilvolle Tradition eingeleitet hat. Sondern sie bilden nur die *eine* logisch-alogische (logisch-rationale und poetisch-ästhetische) Figur und darin zugleich die Figur des atheistisch-theistischen Medienintegrals mit zwei Gesichtern – daher hatte Benjamin recht, als er Marx, Nietzsche und Freud als Priester der neuen, modernen Religion charakterisierte.<sup>22</sup> Standen nämlich Medien vormals, theologisch, noch im ‚Dienste Gottes‘ (einschließlich des Menschen als Werkzeug Gottes), so sollten sie durch ihre moderne Verabsolutierung in den Dienst des monarchischen Kapitalgottes sowie der polyarchischen Nationalgötter eintreten, um so der Verherrlichung und dem Lobpreis der bestehenden Mächte (ökonomische, ästhetische, technische, informatische, kommunikative, psychische juristische, nationale etc.) zu dienen. Es sind die beiden komplementären Mediendispositive aus Kapitale (Globalisierung) und A-Kapitale (der kollektive, nationale Narzissmus als das andere der Globalisierung). Das heißt, der Modernist glaubt nicht bloß an die Macht von Zinsen, Bildern, Tönen, Worten oder an die Macht der scheinewigen Weltmarken (die freiwilligen und zugleich fremdbestimmten Konsumgemeinschaften und Konsumsekten, worin die Transzendenz Gottes als souveräne Macht auf irdischer Art übersetzt wurde). Vielmehr bilden hier die *Anhänger des neuen kapitalistischen Kultes* (die global keine Heimat haben) und die *Anhänger des mythischen Nationalkultes* (die auf eine inzwischen morsch gewordene Heimat, Region, Kultur, Familie oder Bluts-

- 
- 21 Der Begriff Dispositiv geht auf Foucault zurück. Wo er aber in erster Linie größere Gebilde im Auge hatte (Irrenanstalten, Krankenhäuser, Schulen, Disziplinen, staatliche oder kirchliche Regelordnungen) und diese als Epochenbegriff über eine bestimmte historische Anordnung erhalten mussten, ist dieser Begriff später bei Agamben weit nach hinten und zugleich nach vorn geöffnet.
- 22 „Der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens findet sich großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen. (...) Der Übermensch ist der ohne Umkehr angelangte, der durch den Himmel durchwachsne, historische Mensch. Diese Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit (...) hat Nietzsche präjudiziert. Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld (...) sind, Sozialismus.“ Auch die „Freudsche Theorie gehört zur Priesterherrschaft von diesem Kult. Sie ist ganz kapitalistisch gedacht. Das Verdrängte (...) ist das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst.“ (Benjamin 1991 a, S. 100 ff.).

verwandtschaft pochen) nur die *eine* komplementäre Figur. Denn jede Kultur wird heute nur deswegen globalisiert, futurisiert und monotheistisch ausgedehnt und zugleich eingeschrumpft, weil sie immer zugleich mythisch von einer morschen Nationalität, Kultur, Lokalität, Trägheit oder einem Bestand umrahmt und so stabilisiert wird. Die Logik des vernetzten, globalisierten Zerfalls (das individuelle Allgemeine) ist somit nur denkbar, weil der nationale, heimatliche, kulturelle oder familiäre Rahmen (eine falsche Tradition der Abgrenzung) dieser monarchischen Einheitsmaschine eine polyarchische Fassung verleiht. Nur deswegen können die beschleunigten und zugleich entschleunigten Individuen von der integralen Medienmaschine (die Komplementarität aus Globalität und Nationalität) mobilisiert und gegeneinander aufgehetzt werden.

Nein, die Goethe-Jugend hat nicht jene Hitler-Jugend außer Kraft gesetzt, wie Adorno nach dem 2. Weltkrieg noch glaubte, indem er gegen die autoritäre Erziehung antiautoritär-demokratisch und zugleich ästhetisch protestierte. Sondern, die bürgerliche Kunst, die Musik und die Buch-Lektüre transformierten in die interaktiven Medien des planetarischen Senders und Empfängers. Ein universell-monarchischer Agent der Veränderung (Weltmarkt), der sich mit dem polyarchischen Agenten der Nicht-Veränderung (Heimat, Nation, Ethnie, Familie), Blut und Boden kurzschloss, um so den neuen imperativen Mächten absolut zu dienen. Damit wurde die bürgerliche Goethe-Jugend zunächst durch den universellen „Künstler“ („Jeder Mensch ist ein Künstler“; Beuys) kreativ-schöpferisch abgelöst, während dieser schließlich vom universellen „Computerkünstler“ (Flusser) technologisch-wissenschaftlich umbesetzt wurde. Noch Flusser glaubte freilich, jene Hitler-Jugend in den Schaltkreisen der Computer humanistisch umbauen zu können – durch den „Umbau des Schaltplans“ sollte dieser „in den Dienst der menschlichen Freiheit und Würde“<sup>23</sup> gestellt werden. Während er in Wirklichkeit nur diesen kryptoimperativen Schaltplan beschrieb, nach dem der planetarische Sender und Empfänger praktisch und kreativ agiert. Ein universeller Agent der Veränderung, der mit dem universellen Agenten der Nichtveränderung eine korrelative Einheit bildet, so dass hier, gegen Goethes Behauptung, das poetische Prinzip des Mythos mit dem monotheistischen Prinzip der Schöpfung sich sehr gut verträgt.<sup>24</sup>

---

23 Flusser 2009, S. 159.

24 „Die Titanen“, so Goethe, „sind die Folie des Polytheismus, so wie man als Folie des Monotheismus den Teufel betrachten kann; doch ist dieser, so wie der einzige Gott, dem er entgegensteht, keine poetische Figur. Der Satan Miltons, brav genug gezeichnet, bleibt immer in dem Nachteil der Subalternität, indem er die herrliche Schöpfung eines oberen Wesens zu zerstören sucht, Prometheus hingegen im Vorteil, der, zum Trutz höherer Wesen, zu schaffen und zu bilden vermag. Auch ist es ein schöner, der Poesie

Das Leben unterm Bann der Medien ist freilich nicht durch eine gnostisch-kosmologische Phantastik als der dämonisch-satanischen Machination vorgestellt und ausgedacht, sondern von den Medienmaschinen des Menschen selbst geprägt. Von einer vollentwickelten instrumentell-poietischen Intelligenz des Menschen als des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers, wie er sich in der Neuzeit, später in der modernen Industriegesellschaft und nun in höchster Potenz in der globalisierten Welt offenbart. Die poetische, hervorbringende „Mittlerfigur“ ist eben das *verabsolutierende Medium*, das mit der Vielheit der beschränkt-poetischen Figuren des Mythos (Nationalgötter) eine komplementäre Einheit bildet – das ist dann auch die Stelle, wo Goethe (die poetische Figur), Nietzsche (die Kunst des Übermenschen), Freud (seine Wissenschaftsgläubigkeit, der Glaube an den „Gott Logos“) oder Marx (Arbeit, Bewegung, Fortschritt, Tätigkeit) sich zusammenfinden, um das Bild des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers zu vervollständigen. Damit ging auch das bürgerliche Bildungsmodell in die spektakuläre Herrschaft der Medien (materiell-dingliche, gestalterische, leibliche, wie immateriell-digitale, vernetzt kommunikative) über, die heute in ihrer Arbeit und Kreativität im Dienst der imperativen Mächte stehen. Das bedeutet, kein Zurückholen des Humanismus in Wissenschaft, Technik und Poesis, sondern die Bestätigung der archaischen, monarchischen und polyarchischen Mächte auf der erhöhten historischen Stufenleiter der Globalisierung. Deswegen sind Medien heute keine Humanisierungsmedien mehr, sondern – sofern sie im Dienst dieser Imperative stehen – hochinfektiöse Dehumanisierungs-, Verwilderungs- und Bestialisierungsmedien. Aus evolutionstheoretischer Perspektive aus betrachtet hätten wir es dann mit einer ‚Hypertrophie des Gehirngorgans‘ (Medium, *organon*) zu tun, in dem die Natur und ihre ganze bisherige Evolution sich gegen sich selber wendet und zumindest auf diesem Planeten und mit ihm zusammen sich selbst liquidiert. Somit stellt sich der in Gang gekommene Welt-Betrieb (der gefeierte Globalismus samt nationalistischer Fassung) als das riesige phantasmatische Deckbild einer Selbstzerstörung heraus.

Damit lautet die Frage an die inzwischen interaktiv-vernetzte, globalisierte Masse nicht mehr „Wollt ihr den totalen Krieg?“ (Goebbels; eine durch Propaganda aufgepeitschte Masse); vielmehr richtet sie sich nun auch an die *Anhänger des neuen globalkapitalistischen Kultus* und lautet: ‚Wollt ihr den totalen Markt, die totale Zurschaustellung, die totale Sensation, die totale Kommunikation, die totale Information, den totalen Konsum, die totale Zurschaustellung, die totale Mobilität, den totalen Wechsel, die totale Revolution des Kapitals (als Zahl, Bild, Ton, Wort, Ware, Hyperkonsum) in der Komplementarität mit der morschen Nation?‘

---

zusagender Gedanke, die Menschen nicht durch den obersten Weltherrscher, sondern durch eine Mittlerfigur hervorbringen zu lassen“. (Goethe 1957, S. 533 f.).

Wollt ihr den *beiden, komplementären Imperativen* aus Weltmarktidentität (das individuelle Allgemeine; das Bezogensein auf den globalen Markt) und Nationalidentität (die ethnisch-nationale Identitätsbehauptung als morscher Anker) absolut gehorchen?‘ Diese rhetorische Frage braucht heute freilich keine propagandistisch schreiende Person mehr, weil sie *anonym, systemisch, strukturell* ist und von der globalen imperativen Maschine und den schrottreifen Nationalmaschinen selbst gestellt wird: die *zwei Fiktionen* aus Weltmarktidentität (der Monotheismus der Globalität) und Nationalidentität (der Polytheismus der Nationalgötter) in ihrer beider *komplementären Einheit*. – Und in den Euphorien, Ekstasen und Hysterien der enthusiastisch zustimmenden und akklamierenden Masse, im Lobpreis der bestehenden Mächte (Vernunft, Rationalität, Aufklärung, Modernität, Fortschritt, Freiheit, Zivilisation, Meinungsfreiheit, Demokratie, Toleranz, freier Markt, westlichen Werte), verschwinden dann sowohl Frage als auch Antwort.

---

## 2.4 Unterm Befehl stehende Medienmaschine

Die unterm Befehl stehende Todes-Medienmaschine des planetarischen Demiurgen<sup>25</sup> (linguistisch-pragmatische, virtuell-reale) ist also in ihrer Funktion eine integrale, so dass sie in ihrer globalen Bewegung auch Mythos, Metaphysik, Ontologie und Theologie kennt. Zur logisch-alogischen Verschiebung (Begriff und Bild, Zahl und Musik, Rationalität und Gefühl etc.) innerhalb der immanenten Mediensphäre gesellt sich so eine zweite: die Verschiebung der transzendenten Sphäre (theologisch, vormals die Transzendenz Gottes als absolute Macht) auf die immanente und umgekehrt. Damit bringt die Immanenz des Mediums seine eigene Transzendenz hervor, und zwar noch in Form der Affekte, Ekstasen, eines letzten Wunsches oder des Erregungsüberschusses, wo Körper, Leib oder Nerven etwas leisten sollen, was einmal Subjekt oder Vernunft vorbehalten war. Es sind diese zwei Verschiebungen – des immanent Logischen (Rationalität, Argument, Zahl, Profitrationales, Geometrie, Kälte) zum immanent Alogischen (Bild, Musik, Gefühl, Affekt, Emotion) sowie

---

25 „Tod, tot, das ist das einzige Urteil, und das macht aus der Verurteilung ein System. Ein Urteil. Aber der Befehl ist auch etwas anderes, das untrennbar damit verbunden ist, nämlich so etwas wie ein Alarmruf oder eine Fluchtmeldung.“ (Deleuze 2005, S. 149). Was aber, wenn auch der Alarmruf oder die Fluchtmeldung Teil der ganzen, virtuell-realen Maschine (die unauflösbare Einheit des einzigartigen Abstrakten und des kollektiven Konkreten) sind, so dass die abstrakten Maschinen und die Äußerungsgefüge unter dem Imperativ stehen? Auch der Tod muss also nicht unbedingt die Form eines unbeweglichen hierarchischen Königs haben.

des Immanenten (Atheismus) zum Transzendenten (Theismus) hin –, die heute eine Neubewertung der Medien dringend und notwendig machen; der universalen Codes, der universalen Netzkultur, der subjektiven Knotenpunkte im globalen Datenverkehr. Das heißt, Medien sind nicht bloß futurologisch, erfinderisch, interaktiv, kreativ oder rhizomatisch-abstammungsfrei<sup>26</sup> zu denken, sondern vor allem *archäologisch* abzusichern. Eine Archäologie der Medien führt allerdings die Medien nicht bloß auf ihre alte *archē* zurück, die immer zugleich Beginn und Herrschaft bedeutet, vielmehr zeigt sie diese auch, auf einer erhöhten historischen Stufenleiter, in ihrer globalisierten Durchschlagskraft. Insofern hat Kittler<sup>27</sup> recht und unrecht zugleich, wenn er schreibt, der Krieg als Vater aller Dinge (Heraklit) treibe auch in den Medien sein Unwesen. Dieses Wesen und Unwesen ist eben nicht bloß jenes mathematisch-technische Medienapriori, wie er meint. Sondern, die technische Medienmaschine ist selbst eine Form des *Ökonomischen, Kulturellen, Zivilisatorischen*, die ihrerseits ontologisch, theologisch und mythologisch kontaminiert ist. Die universelle Medienmaschine transformiert nämlich nicht nur alle Kulturgüter sowie die bürgerliche Hochkultur zu Teilen einer weltumspannenden Medienkultur, um dabei zugleich auf eine ursprüngliche Welterschließung zurückzuweisen, in der einmal, in der *archē* (als Anfang und Herrschaft), das imperative Medium (Sprache, Logos, Zahl, Alphabet, Musik, Organe) entsprang und in Gang kam. Vielmehr bedarf die monarchische Welterschließungsmaschine ihrerseits auch des Rahmens der mythischen Polyarchie, damit sie in ihrer universellen Bewegung überhaupt funktionieren kann. Die Unterschiede der Sprachen, der Dialekte, der Lebensweisen, der Charaktere, der Kleidung, der Architektur oder der körperlichen Merkmale, also alles, was einmal den Völkern und Generationen in ihrem begrenzten Rahmen Wahrheit und Lüge bedeutete. All das hat zwar für den mediatisierten Weltmarktmenchen jeden Ausdrucks- und Mitteilungswert verloren, da er all jene Unterschiede nur versammelt, um sie in den Weltmärkten zur Schau zu stellen und zu konsumieren. Aber die monarchische Welterschließungsmaschine bedarf eben

---

26 Anthropologisch naiv heißt es dagegen: „Niemand hat eine Vorstellung davon, wie kontrollierte Bewegungen bei größeren zivilisatorischen Einheiten auszusehen hätten. Können die beschleunigten, energetisierten und vernetzten Komplexe sich überhaupt anders verhalten als im Sturz nach vorn bewegen? (...) Ja, wer behauptet noch, auf unserem Schiff gebe es eine Kommandobrücke?“ (Sloterdijk 2014, S. 487) Ganz einfach: die beiden Imperative aus Kapitale (die vereinheitlichende Hegemonie in der Form einer doppelten Ontologie aus Sein und Sollen; die progressiven Energien der Einheit sind zugleich die repressiven) und A-Kapitale (das andere zur entgrenzten Globalisierung: die mehrwertige Hegemonie der Nationalstaaten). Damit weisen Moderne und Tradition auf die alte *archē* als Anfang und Herrschaft zurück.

27 Kittler 1986, S. 6.

nach wie vor der nationalen Regulation – es gibt ja keinen Weltstaat –, damit sie in ihrer globalen Bewegung weiter laufen kann. Und zwar muss dieses nationale Dispositiv (die zweite Fiktion) in seiner scheinbaren Festigkeit proportional zur global-beschleunigten, monarchischen Ordnung immer mehr anwachsen, damit sie in der universellen Bewegung den Schein von Stabilität, Heimat und Ordnung erzeugen kann. Das heißt, Welterschließung geschieht durch Sprache: Sprache in ihrer alphabetischen, numerischen, phonetischen, ikonischen, musikalischen, informatischen, kommunikativen, gestischen oder leiblichen Form und Funktion. Aber Sprache muss immer zugleich auf ihrer aktuellen, zeitlichen, ökonomischen und technologischen Stufenleiter pragmatisch gelesen werden. Und genau hier ist dann die Stelle, wo die alten statischen Kategorien von Sprache (metaphysische, mythische oder dialektische) nicht mehr uneingeschränkt gelten können. Denn die universelle Bewegung der Medienmaschine beschreibt heute weder eine Linie (Geschichte), noch eine Kreisbewegung (Mythos; die ewige Wiederkehr des Gleichen), noch ein anthropologisches, invariantes ‚Immerschon‘, noch die statischen Figuren von Metaphysik, Ontologie und Theologie. Sondern eine exponentielle Kurve der universalen Konstruktion und Konsumtion, so dass noch die ontologischen („Was ist das Sein? Es ist es selbst“; Heidegger) oder negativ-dialektischen und theologisch-messianischen Figuren von einer „Vertiertheit“ (Adorno) oder „Verworfung“ (Agamben) des Menschen hier nicht mehr gelten können. Eben, weil sie ja immer noch mit einer ontologischen Substanz oder mit einem ‚Tier‘ rechnen (der Umschlag von Kultur in Natur, der Politik in Bios), die aber inzwischen von der entmaterialisierten, virtuellen Wesenheit des Mediums außer Kraft gesetzt worden sind: im Phantasmatischen und Pseudokonkreten, Virtuell-Realen, Hyperrealen, worin Körper und Geist verschwanden. Erst auf dieser historischen, technologischen und ökonomischen Stufe gewinnt das Medium (in seiner imperativen Macht) die Form einer scheinbar unzerstörbaren gespenstischen Präsenz. Eine Macht und Herrschaft, die mit den alten anthropologischen, dialektischen oder ontotheologischen Kategorien nicht mehr messbar ist, weil sie eben unermesslich geworden ist, gegen unendlich geht und sich dabei mit dem Absoluten identifiziert. Genau diese unendliche Annäherung ans Absolute, bei der der planetarische Demiurg in seinem monarchischen und polyarchischen Prinzip aktivistisch verschwindet, weist dann wieder auf den archäologischen Anfang der Medien zurück, ohne dabei auf ein anthropologisches, dialektisches, metaphysisches oder theologisches *Immerschon* zu rekurrieren.

Erst diese archäologische Absicherung der Medien würde uns also erlauben, das Medium einerseits von seiner Inbeschlagnahme durchs universale Medienintegral (als Sein und Sollen) zu befreien, andererseits aber das heute *universell nutzlose* Medium (sein Nutzen ist eben das anwachsende, virtuell-reale Nutzlose) paradox

wieder *nützlich* zu machen. Das heißt dann aber: Es gilt die überflüssige Produktion nutzloser Müllberge, die medialen Wüsten, die anwachsenden Informations-, Kommunikations- und Daten-Deponien der globalen Netzkultur im Widerstand praktisch wie theoretisch zu verringern – eine theologische Askese, die später die abstrakte Kunst, die atonale Musik oder das Bauhaus profan-ästhetisch übernahmen, um gegen die Entsinnlichung der Sinne zu protestieren, und die heute wieder von Harald Welzer, in seinem „Transformationsdesign“, ökologisch neu gelesen wird (dabei aber auch eine Schlagseite zeigt, denn was wir zuletzt, im Sinne eines wahrhaft Neuen, zu transformieren hätten – nicht nur das, was in der westlichen Welt *schon da* ist – sind eben die alten Müllberge und Datendeponien selber, die auch im Menschen und in der Menschheit selbst liegen). In ihrer Verrohung, Verwilderung und Bestialisierung – in Wirklichkeit sind auch diese naturalisierten Begriffe überholt – zur Sprache bringen. Schließlich alle Medien im Widerstand in sich selbst umkehren und so einen neuen Gebrauch ermöglichen, ohne sie erneut durch Arbeit, Tätigkeit, Aktion oder Humanismus (ein idealistisches Konstrukt, das in seiner indikativen Maschine die Herrschaft und Macht des Imperativs leugnet) zu beschlagnahmen. Akustisch bedeutet dies nichts anderes, als den Lärm der universalen und nationalen Medienmaschinen durch einen anderen, widerständigen Klang zum Verstummen bringen, oder visuell, wie der Journalist oben formuliert, den Blick in die „Kloake menschlicher Abgründe“ richten, die immer schon auch die eigenen sind. Dies bedeutet aber auch, den historisch produzierten Abraum und ‚Abfall‘ (vormals eine theologische Kategorie, die einmal die alles durchdringende Kälte der Welt tilgen wollte, und die inzwischen in den Bereich der Ökologie verschoben wurde) aufheben und abschaffen. Damit zielt alle *Medienkompetenz* – sofern sie wirklich eine ist und nicht bloß mit der ständigen Produktion überflüssiger Datendeponien beschäftigt ist – nicht auf den *unmöglichen Gebrauch der Medien* (der Sprache, Bilder oder Töne im Sensations-, Aufmerksamkeits-, Ausstellungs-, Konsumtions- und Kommunikationsdispositiv) hin. Sondern auf die *Abschaffung ihres versagenden, vernichtenden, verschuldenden, gespenstischen, aussaugenden oder hysterisierenden Prinzips*, das heute als anonyme Übermacht eines verabsolutierenden Mediums auftritt, das zugleich polyarchisch umrahmt wird.

---

## 2.5 Archäologie und neuer Gebrauch des Mediums

Es gilt also diesem neuen ontologischen Imperativ des Sollens in den medialen Sphären und Formen nachzugehen, um ihn durch ‚Sprache‘, durch einen anderen Gebrauch des Mediums paradigmatisch außer Kraft zu setzen und so den allge-

meinen „Wunsch nach Atonalität“ wieder zu „tonalisieren“ (Badiou). Dabei geht es nicht darum, das *Medium* auf seinen ontotheologischen, unverständlichen Anfang zurückzuführen (was einmal die Theologie als für die Vernunft unverständlich erklärte sollte nämlich später von der dekonstruktiven, kryptotheologischen Vernunft als ihre eigene Voraussetzung anerkannt werden). Sondern die unverständliche Medienmaschine (die öffentliche Macht des Medialen als Werden, Sein und kryptoimperatives Sollen) in ihrem Lärm, in ihrer Eschatologie und Teleologie (eine globale und nationale Medienmaschine, die auf ihr eigenes Ende zurast) wieder ‚verständlich‘, ‚wahrnehmbar‘ und ‚spürbar‘ zu machen. Konkret heißt dies: Gegen diese unterm Befehl stehenden Empörungs-, Enthemmungs-, Sucht- und Hassmaschinen Widerstand leisten und Abstinenz üben. Oder, bei diesem grausamen Spiel Zug um Zug die Regeln verändern, zuletzt die Medien aus ihrem gespenstisch-aussaugenden Zustand paradigmatisch befreien, um die so *gereinigten* Medien (nicht die ontologisch reinen) mit der unkorruptibaren *Idee* der Menschheit (die heute im ontotheologischen Kapital- und mythischen Nationalbegriff verschwand) wieder in eine neue Beziehung zu setzen. Deswegen lauten hier die Fragen: Gibt es ein *Medium*, das sich dieser mediale Verrohung, Verwilderung und Bestialisierung widersetzt und das dann kein Meta-Medium (metaphysisches, ontologisches, theologisches) mehr ist, aber auch nicht erneut in ein Nichtmediales (Unaussprechliches) versinkt? Ist ein *Medium* denkbar, das alle Medien (auch der Mensch ist ja selber ein Medium; alle seine Organe sind ja nichts anderes als Medien) auf ein Nichtmediales, „Anteilloses“ (Rancière), Neues, Fremdes und Anderes neu ausrichtet, ohne dieses Andere als *Idee* (worauf alle Medien hinzielen) wieder medial zu beschlagnahmen? Gibt es ein *Medium*, das nicht bloß das Werk des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers betreibt, sondern das Werk der schlechten Veränderung (die globale Netzkultur in ihrer universellen Verstrickung) zuletzt *selbst verändert* und *aufhebt*, um so den *Anspruch* von Kultur und Humanität (als zweite und erste Natur) jenseits des universellen und nationalen Abschottungsimperativs paradigmatisch zu erfüllen? Auf all diese Fragen hätten wir heute jedenfalls eine Antwort zu geben, wenn wir uns nicht von den Hysterien, Affekten, Shitstorms oder den Verwilderungen der Medien infizieren lassen wollen. Allerdings können diese Antworten nicht mehr der Illusion erliegen, wir könnten wieder zur guten alten, argumentativen Auseinandersetzung (Rationalität, Wissenschaft, Vernunft, Wahrheit) zurückkehren und die imperativen Maschinen aus den indikativen einfach ausblenden: „Denn die Frage lautet nicht: wie kann man dem Befehl entgehen, sondern wie kann man dem Todesurteil entgehen, das er beinhaltet? (...) Wie kann man die revolutionäre Potentialität eines Befehls (...) freisetzen? (...) Ein Befehl löst wiederum einen Befehl aus. Beim Befehl muß



das Leben auf die Antwort des Todes antworten, und zwar nicht mehr indem es flüchtet, sondern indem es bewirkt, daß die Flucht agiert und schöpferisch wird.“<sup>28</sup>

Diese revolutionäre Potenzialität des Befehls, die Deleuze hier gegen das alte Subjekt in Aktion setzt, ist aber auch ihrerseits von der imperativen Maschine kontaminiert. Denn das „Todesurteil“, das der „Befehl beinhaltet“, ist nicht nur das, was von einem alten Subjekt (Information, Kommunikation, Euklid, instrumentelle Vernunft, hieratischer, unbeweglicher Machthaber) gefällt wird. Sondern, es steckt vor allem im dynamischen Prozess der Subjektivierung selber – insofern ist Deleuzes kreatives Modell nicht *anarchisch*, wie er meint, sondern immer noch *archisch* konstruiert. Auch Deleuze – trotz seines scharfen Blicks für die Konstanten, Hierarchien, Eingrenzungen, Konturen und „Entwandlungen“ – bemerkt somit nicht, dass gerade das rhizomatisch verzweigte Global-Kollektiv (der weltweit agierende, virtuelle Gesamtakteur in seinen energetischen, biologischen, semiotischen, informativen oder ästhetischen Intensitäten) seinerseits unter den Imperativen der Macht steht. Nein, „der Meister der Verwandlung steht“ nicht „dem unbeugsamen hieratischen König gegenüber“.<sup>29</sup> Vielmehr führt er in seinen Aktionen (die Aktionen von Theorie und Praxis) immer noch die Befehle des Königs (die Monarchie des ökonomisch-theologischen Dispositivs) sowie der Könige (die mythische Polyarchie der Nationalgötter) aus – solange er nicht gegen diese imperativen Mächte wirklich schöpferisch angeht, indem er nämlich im genuinen Widerstand diese pseudokreativen, pseudokritischen, neosakralisierten und neoheidnischen Maschinen deaktiviert. Eine *Phänomenologie der Medien* hätte jedenfalls – soweit hat Deleuze richtig gesehen – nicht bloß den „sacherfassenden und mitteilenden“ Aspekt des „Logos“ (der *logos apophantikos* des Aristoteles) im Phänomen „Medien“ zu berücksichtigen, sondern auch das, was darin *nicht mitgeteilt* wird, d. h. als Macht und Herrschaft *ausdruckslos* bleibt. Dies ist aber das universelle Medienintegral (als Logos, Begriff, Bild, Zahl, Musik, Gefühl, Wunsch, etc.) in seiner Ontologie des *Seins (einai)* und *Sollens (estē)*. Die paradoxe Aufgabe besteht dann darin, alle *verabsolutierende* und *imperative* Macht der Medien, ihre ontisch-ontologische, menschlich-göttliche oder mythische *Voraussetzung* zu eliminieren. Eine gegenimperative, anarchische Kraft der Medien (*anarchon*: etwas, was jenseits der *archē*, von Macht und Herrschaft liegt), die die *Idee* der „Menschheit“<sup>30</sup> (die nicht nur die Beziehung ‚Mensch-Technik‘, sondern auch die von ‚Mensch-Tier‘ kennt) und eines Menschseins im Widerstand wahrhaft ‚aufklärerisch‘ bewahrt. Gewiss, die Menschen, deren leibliches, geistiges

---

28 Deleuze 2005, S. 106 f.

29 Ebd., S. 152.

30 „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.“ (Kant 1968, S. 210).

und psychisches Ich heute durch die neuen Medien entmündigt wird, haben ihre „Mündigkeit“ (Kant) erst mit Hilfe der Medien (zunächst die von Sternenkunde, Alphabet, Geometrie, Arithmetik, Rechenkunst, Musik oder Logos) errungen. Ebenso sind dann Humanismus, Aufklärung und Modernität erst durch Technik und Medien (Buchdruck, entsprechende Lese- und Textverarbeitungstechniken, Manufaktur, Industrialisierung) in die Welt gekommen. Aber hinter der Bühne dieser rationalistischen, instrumentellen, ökonomischen, technischen und affektiven Medienmaschine (in ihrer indikativen Ontologie) hatte sich eben auch jene andere Medienmaschine des ontologischen Imperativs versteckt, die heute den Schleier der indikativ-ontologischen Medienmaschine herunterreißt, um in ihrer ganzen globalen und nationalen Pracht zu erscheinen – insofern kann unserer Zeit auch ‚positiv‘ gesehen werden, da jene alten Utopien nun wirklich handgreiflich geworden sind, aber auch von den Hysterie-, Enthemmungs- und Hassmaschinen blockiert werden; die Welt treibt jedenfalls zu diesen Extremen hin. Deswegen meint hier eine Archäologie der Medien nicht nur ihre kryptoimperative ontologische Herrschaftsgeschichte, sondern auch ihre *anarchische Gegengeschichte*, die Resistenz, den wirklichen Widerstand und die Solidarität *in* und *außerhalb* der Dynamik und Potenz (der Akt in seiner Wirklichkeit und Möglichkeit) der Medien. Das Geheimnis des Mediums besteht dann darin, sein verabsolutierendes *Dazwischen*, *das im Dienst des Imperativs steht, aus der Mitte ‚dialektisch‘ zu entfernen und so aufzuheben*. Während so zugleich die dekontaminierten Medien für einen neuen, möglichen Gebrauch frei werden.

Medien in ihrer ganzen, menschlich-göttlichen Durchschlagskraft verstehen heißt daher, jene vormals euphorische Netzkultur in ihrer ganzen Herrlichkeit (in ihren subjektiv und kreativ besetzten Knotenpunkten) kritisch zu reflektieren, sie brechen, in den subjektiv-agierenden Netzknotenpunkten (in den progressiven und regressiven Energien) zugleich die Desubjektivierungsprozesse (das Kommunikationsdispositiv, das Kreativitätsdispositiv) erkennen und darin wahrnehmen und spüren lernen. Denn das Mittel (Medium) gewinnt heute dort seine volle Macht und Gewalt übers Leben, wo es seine *Mittlerfunktion verliert*, um auf der progressiven Hyperbel der Konstruktion und Konsumtion einerseits sich zu inszenieren, zu zelebrieren und zu glorifizieren, andererseits aber seinen universellen und nationalen Agenten zu hysterisieren: das globale Zählen als globale Erzählung; die Kommunikation (vermittelt-mediale oder unmittelbar-physische) als Faszination (Akklamation, Spektakel, Doxa); das Zeichen als Totalität; die Ware als Marke, das Kapital als mediale Form; der Tausch- und Gebrauchswert als Ausstellungswert; das Nützliche als Nutzloses; das Erwachen als Traum; das feste Objekt als ein flüchtiges Gespenst; das Materielle als immaterielles Wesen und virtuelles Gespenst; das Logische als Alogisches. Das heißt, das Medium

in seiner *Mittlerfunktion* berauscht sich an sich selbst, was immer zugleich den Rausch, den Traum, den Willen, den Wunsch, die Imagination und die Erregung des rhizomatisch verzweigten Global-Kollektivs bedeutet. So wird das private und öffentliche Medium immer schon von seiner Selbstfaszination begleitet. In seiner ontologischen Selbstfaszination hat das Medium seine historische Beweglichkeit, Metaphorik, Spur und Signatur verloren und ist damit phantasmatisch, sinnlich verklärt, selbst zur Sache geworden – wie heute in der unbeweglichen Ontologie der „westlichen Werte“, Menschenrechte, Demokratie, Freiheit, Toleranz, im freien Weltmarkt, im Kultus der Arbeit, der Leistung, Akkumulation oder der Ausstellungen. Ein im Verborgenen wirkendes Prinzip als *Voraussetzung* der öffentlichen Doxa, das dann in seiner „Aufhebung“<sup>31</sup> *aus seiner Mitte paradox hervorkommt*, in die Öffentlichkeit auftritt und zugleich *aus der Mitte als „Stachel“*<sup>32</sup> *entfernt wird*, damit es als heilendes Mittel (die Doppelfunktion des *pharmakon*) in den Dienst einer wahrhaft menschlichen Gemeinschaft eintreten kann. Medien – sofern sie nicht das Geschäft des Imperativs betreiben – halten jedenfalls die Hysterie-, Zorn-, Enthemmungs-, Wut- und Hassmaschinen an, um ihren Lärm zu *verbrauchen*. Denn während man im neuen Gebrauch der Medien wirklich human spricht, sieht oder hört, arbeiten jene verwilderten (nicht bloß einschläfernden) Affektabfuhr- und Shitstormmaschinen nicht mehr – daher trifft die Formulierung von Habermas

---

31 Den „dialektischen“ Begriff „Aufhebung“ verwendet zunächst Luther in seiner Übersetzung (*nomon katargoumen*), um jenes „Gesetz“ zu beschreiben, das einerseits außer Kraft gesetzt, andererseits aber dadurch auch aufbewahrt wird („Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf“; Römer 3.31). Diese „Aufhebung“ verwendet später auch Hegel, um sie allerdings in den säkularisierten Prozess des Geistes einzubetten. Diskontinuität und qualitative Differenz sind damit freilich im Kontinuierlichen des Gesetzes selber aufgelöst (für Paulus ist dies aber das Gesetz dieser Welt, aber: „die Gestalt dieser Welt vergeht“; 1. Kor. 7, 31). Bei Hegel ist hingegen die „Aufhebung“ Attribut der Wahrheit des ganzen Prozesses: das „Ganze ist das Wahre“. Aber eben dieser ist, nach Paulus, der totale Schleier des gesetzlosen Gesetzes (*anomia tou nomou*), der „aufzuheben“ wäre. Der ganze Prozess des Kontinuierlichen (*syneches*) ist eben als solcher (aus messianischer Perspektive gesehen) nicht „wahr“, „ungerecht“, das heißt, die darin gelegene Diskontinuität des *nyn kairos* („Jetztzeit“; Benjamin) wird durch das Medium des säkularen „Begriffs“ um ihr ganzes Gewicht gebracht.

32 In einer Fußnote zitiert Deleuze Elias Canetti mit der Bemerkung: „Er geht davon aus, daß ein Befehl in Seele und Fleisch eine Art von Stachel hinterläßt, der eine Zyste bildet, eine Verhärtung, die ewig erhalten bleibt.“ (Deleuze 2005, S. 119). Auch diese „ewige Verhärtung“ scheint inzwischen in ihrer anthropologischen, mythologischen oder ontotheologischen Statik problematisch geworden zu sein, seit nämlich der technologisch-mediale Prozess in seiner Beschleunigung noch diese „Fleisch-Seele-Kontakte“ der „Wunde“ nicht mehr gelten lässt.

das Medienphänomen nicht ganz: „Zur postdemokratischen Einschläferung der Öffentlichkeit trägt auch der Gestaltwandel der Presse zu einem betreuenden Journalismus bei, der sich Arm in Arm mit der politischen Klasse um das Wohlbefinden von Kunden kümmert.“<sup>33</sup> Sie werden auf ihren Nullpunkt getrieben, um so Platz für jenen anderen, wahrhaft dialogischen und humanen Gebrauch der Medien zu schaffen. Solche Medien kündigen ihren Dienst an den alten imperativen Medienmaschinen auf, um im Gegenimperativ – insofern ist ein Moment des Imperativs nicht zu leugnen, da ja jeder *Widerstand* im Horizont der Macht sich bewegt, auch wenn er sie zuletzt außer Kraft setzt – zuletzt ohne Herrschaft (*an-archisch*, ohne *archē*, als Anfang und Herrschaft zugleich) das Band, das uns als Gemeinschaft verknüpft, neu zu knüpfen; ein *Gemeinsames*, das heute freilich in den universellen Netzwerken korrodiert und in der globalen und nationalen Kommunikation (unmittelbar-physisch wie medial-vermittelt) ausgebeutet wird. Diesen universellen Übergriff des Mediums im hyperrealen und hyperkulturellen Hier- und Überallsein heute zu lesen, darin zugleich die Archäologie der Medien zu entziffern, die *archē* der Medien (die historisch-gesellschaftliche Epochentotalität als ein zugleich kommunikativ-ontologisches und nationales Dispositiv) außer Kraft zu setzen, die dekontaminierten Medien schließlich auf das neue, andere Gravitationsfeld der *unausdenklichen, unkonstruierbaren Idee der Menschheit* umzulenken, um anschließend dieser Idee human zu dienen, wäre dann die politische Aufgabe, die eine medial sensibilisierte (nicht medial hysterisierte) Menschheit noch zu vollbringen hätte.

---

## 2.6 Widerstandsformen als Teil der globalen Medienmaschine

Guy Debord hat 1967 die Transformation der kapitalistischen Ökonomie sowie der Politik auf planetarischer Ebene beobachtet und dies als „eine unermessliche Ansammlung von Spektakeln“ gedeutet, wo die Ware und selbst das Kapital die mediale Form des Bildes angenommen hatte. Später wurde diese Transformation als „emotionaler Kapitalismus“ (Eva Illouz) oder als „erregte Gesellschaft“ (C. Türcke) bezeichnet. Was ist aber der neue „spektakuläre, ästhetische und emotionale Kapitalismus“ noch weiter? Ist er etwa bloß ein ästhetisches Unternehmen, wo

---

33 Habermas 2015. Der Journalismus arbeitet eben nicht mit der diskursiven Rationalität, vielmehr sorgt er für die sofortige Affektabfuhr des Konsumenten, wie er sich dann auch produktiv in den Foren äußert.

nun an die Stelle des alten Arguments (Rationalität, instrumentelle Vernunft) der Widerstand des Bildes (Ästhetik) oder der politischen Aktionsform tritt? Oder ist dieser „ästhetische Atheismus“<sup>34</sup> als Widerstand nicht vielmehr auch nur Teil der Maschine selber. Unserer Antwort lautet: Als ein pseudokritischer Widerstand ist er nicht nur selbst Teil der Maschine, sondern treibt auch diese Maschine weiter voran: der nonkonformistische Widerstand ist Teil der monarchischen, imperativen Maschine selber (als Sein und Sollen); jeder leistet heute Widerstand (von Schwulen und Lesben bis hin zu kirchlichen Institutionen, die sich dem Anderen, Fremden und Ausgegrenzten angeblich öffnen), so dass der ganze Diskurs des Widerstands die globale Maschine in ihrer Funktion weiter am Leben erhält. Dabei ist aber nicht so sehr der Widerstand das Problem – ohne Widerstand bleibt eben alles bei der alten Positivität. Sondern dass er sich in seinen kleinen Pseudoaktionen erschöpft und die große Operation als eine metaphysische Aktion verleumdet, oder diese jedenfalls in den kleinen Praxisformen auflöst. Damit lassen sich die kleinen, nonkonformistischen Schritte (ähnlich den konformistischen), die angeblich Widerstand leisten, wieder von den alten imperativen Maschinen einfangen. Die pseudokritische Gegen aufmerksamkeit wird dabei nicht nur zu einem Teil der globalen Aufmerksamkeitsmaschine, vielmehr bildet sie darin zugleich den Treibstoff, der die Maschinen weiter vorantreibt – so erklärte einmal George W. Bush angesichts der Demonstrationen in London: „Sehen Sie, genau dafür kämpfen wir: Daß das, was Sie hier tun – gegen die Politik ihrer Regierung zu protestieren – auch im Irak möglich wird!“<sup>35</sup> Damit lässt sich der kritische Aufruhr nicht nur schwer von der neoliberalen Maschine des kapitalistischen Triebes unterscheiden. Vielmehr sorgt er dafür, dass die medien-ontologische und mythische Maschine weiterhin läuft. Rückblickend erweisen sich daher die modernen Widerstandsprojekte, die internationalen Protestbewegungen als dialektische Beschleunigungsfaktoren, die

---

34 „Argumente verfangen nicht. Jeder Nachweis, dass dieser Gott keiner ist, macht sich lächerlich. Er rennt offene Türen ein. Hier hilft nicht Argument gegen Argument, allenfalls Aufmerksamkeitsfang gegen Aufmerksamkeitsfang, sozusagen ein ästhetischer Atheismus. Den darf man überall dort am Werk sehen, wo das kritische Erbe der modernen Kunst (...) sich fortentwickelt, in politische Aktionsformen und Diskurse eindringt und jene neue Mischung von Kunst, Event und Demonstration entsteht, an der Künstler wie Nicht-Regierungsorganisationen von sehr verschiedenen Ausgangspunkten aus arbeiten. (...) sowie geschehen, als Greenpeace die demonstrative Rückführung von heimlich abgeschobenem Atommüll ins Verursacherland veranstaltete, oder Hans Haacke auf dem Münchner Königsplatz Fahnen mit den Namen der deutschen Firmen flattern ließ, die in die Waffenprogramme des Irak verwickelt waren.“ (Türcke 2003, S. 152). Es handelt sich hier um einen Pseudoaktivismus, der sich offenbar als kritisch versteht, während er in Wirklichkeit eine alte, heraklitesche Figur bildet.

35 Zitiert nach: Žižek 2009, S. 90.

die globale Medienmaschine inzwischen zur „Fluchtgeschwindigkeit“ (Virilio) verholten haben. Noch die Proteste gegen den Vietnamkrieg, die Einübung in den zivilen Ungehorsam oder die Lockerung der Umgangsformen in den 68er Jahren sollten somit zu jener völligen Enthemmung des Menschen beitragen, die heute beklagt wird – darauf setzt heute die neue irrationale Reaktion, womit sie ein Wahrheitsmoment ausspricht, dass sie freilich nicht ganz versteht; so etwa, wenn sie wieder von „Respekt“<sup>36</sup>, Ordnung oder Disziplin spricht.

Alle pseudokritischen, ästhetisierten Widerstandsformen (so einmal auch die „No-Logo!-Kampagne“) nähern sich daher nicht emanzipatorisch der Humanität, vielmehr erzeugen sie in der monarchischen und polyarchischen Medienmaschine die *Vergiftungen ohne Ende*. Dergestalt, dass erneut nach den konservativen Werten verlangt wird, die aber die medial-vermittelte und unmittelbar-physische Medienmaschine – der unbewusste Prozess der Verwüstung der Welt – nur noch weiter vorantreiben. Der „Griff nach der Notbremse“, wie ihn einmal Benjamin messianisch formulierte, wird eben hier durch jene kleine, pseudopolitische Aktionsformen (NGOs, Greenpeace, Boykotts der Konsumgesellschaft, Grüne etc.), durch das pseudopolitische „Gegenfeuer“ (Bourdieu) ersetzt, die in Wirklichkeit nur noch die Funktion haben, den imperativen Medienmaschinen immer wieder neue Nahrung zu verschaffen. Daher: Wenn man gegen den Neoliberalismus und seinen Theoretikern einwenden kann, dass sie noch an die Zauberkraft des Marktes oder an den hohlen „westlichen Werten“ festhalten, so kann man gegen die kritischen „Gegenfeueraktionisten“ die These aufstellen, dass sie letztlich den *politischen, gegenimperativ-anarchischen Widerstand* in die Hände der *imperativen Medienmächte* abgeben und damit Politik entpolitisieren. Alle diese kritischen Pseudoaktionsformen haben nämlich inzwischen nur eines gezeigt: Sie haben die ökonomisch-theologische (medien-ontologische) Medienmaschine auf ihre „Fluchtgeschwindigkeit“ (Virilio) beschleunigt und sie so auf eine orbitale Bahn gebracht, wo noch jene Spekulationen der Johannischen Offenbarung, aus heutiger Perspektive aus gesehen, geradezu handgreiflich wirken; denn ihre Fiktionen verlassen nicht ganz die Erfahrungen der Menschen, während die neuen Apokalypsen, wie sie in den neuen ökonomischen, algorithmisch-ontologischen Spekulationsmaschinen organisiert werden, die Welt der menschlichen Erfahrung weitgehend verlassen haben.

---

36 „Eine Gesellschaft ohne Respekt, ohne Pathos der Distanz führt in die Skandalgesellschaft. (...) Ohne Ab-Stand ist auch kein An-Stand möglich. (...) Die digitale Kommunikation fördert diese pornografische Ausstellung der Intimität und Privatsphäre.“ (Han 2013, S. 7).

Deswegen hat Agamben hier recht, wenn er schreibt: „Der Kampf gegen einen Feind, dessen Struktur einem unbekannt bleibt, endet früher oder später damit, daß man sich mit ihm identifiziert.“<sup>37</sup> Eine Identifizierung, die heute auf der erhöhten historischen Stufenleiter der globalen vermittelt-unmittelbaren Medienmaschine stattfindet (die zwei Seiten ihres epistemisch-technischen und doxologischen Dispositivs). So sind auch Liberalismus und Utopie nicht mehr das, was sie einmal waren. Der liberale Begriff der Konkurrenz stammt nämlich noch aus einer relativ harmlosen Konkurrenzphase, die ihre Harmlosigkeit in der Ökonomisierung und Digitalisierung der Welt verloren hat. Die kleine immanent-ontische Differenz und die große metaphysisch-ontologische Differenz fallen nämlich in der neoliberalen Medienmaschine auch zusammen. *Dialektik* ist dann sowohl das Gift (das Mittel als *pharmakon*), als auch jene Operation (die zweite Bedeutung des *pharmakon*), die den Lauf der ontisch-ontologischen Maschine aufhebt, sie *außer Kraft setzt* und zugleich das gereinigte Mittel für einen neuen Gebrauch *bewahrt*.<sup>38</sup> Insofern meint heute das kreativ-schöpferische Medienintegral

---

37 Agamben 2002, S. 22.

38 Hier hat sich Adornos negative Dialektik in eine Aporie verstrickt. Einerseits behauptet er: „Dialektik ist die Ontologie des falschen Zustandes“. Andererseits schreibt er: „Dialektik absorbiere die Kraft des Gegners, wende sie gegen ihn; nicht nur im dialektisch Einzelnen sondern am Ende im Ganzen.“ (Adorno 1992, S. 22 und 398). Gerade diese Schritte im „dialektisch Einzelnen“ als Widerstand gegen das Ganze halten aber den Lauf der dialektischen Maschine erst in Gang. Das Spiel läuft nämlich genau umgekehrt: die Gravitationskraft der universellen (menschlich-göttlichen) Maschine absorbiere die dialektisch-negative Kraft des Gegners und wendet sie schließlich gegen ihn selber. Geschichte bedeutet eben nicht metaphysisch, dass *Sein werde* (emphatische Geschichte) und nicht stets wieder *Werden sei* (Vorgeschichte), sondern *Sein und Werden* bilden hier nur die *eine* ontisch-ontologische Medienmaschine (*einai*), die immer zugleich im Befehl (Sollen: *estē*) einer archischen Macht steht: ‚Sei!‘, ‚Werde unendlich!‘ – bis du dich in deinen Aktionen völlig ruiniert hast. Adorno musste diese verdeckte Allianz der Dialektik (des über sich selbst hinauswachsenden Begriffs oder der besseren Praxis) mit der Macht unfreiwillig zuletzt selber eingestehen, als es einmal nämlich politisch sehr brenzlich wurde. Er sah sich plötzlich gezwungen aus seiner philosophisch-dialektischen Maschine auszusteigen, um nach der Polizei (*archē*; Herrschaft) zu rufen. Der autoritäre Charakter (*archē*) ist eben nicht das Gegenteil des demokratischen Charakters, sondern fällt mit dem auch zusammen. Das ist dann die Stelle, wo sich Adorno mit Deleuze trifft: „Indem sie sich den Dimensionen des Wissens und der Macht entziehen, scheinen die Subjektivierungslinien besonders geeignet, schöpferische Wege vorzuzeichnen, die zwar immer wieder scheitern, aber auch wiederaufgenommen und modifiziert werden, bis hin zum Bruch mit dem alten Dispositiv.“ (Deleuze 1991, S. 159). Bei Adorno heißt dies: „Dialektik absorbiere die Kraft des Gegners, wende sie gegen ihn; nicht nur im dialektisch Einzelnen sondern am Ende im Ganzen.“ (Adorno 1992, S. 398). Die Subjektivierungslinien entziehen sich eben nicht der Macht (*archē*), vielmehr sind sie

die absolute Immanenz, und diese zugleich die unendliche Desubjektivierung. Jedes Sein beharrt nämlich – eine Figur, die auf Spinoza zurückgeht – nicht nur in seinem Sein, sondern begehrt, in seiner dynamischen Strebung in der Zeit, in sich selbst zu verharren. Die Bewegung des Mediums fällt so mit derjenigen der immanenten Ursache zusammen, wo Aktion und Passion, Werden und Sein, Strebung und Beharren eins werden und bleiben. Deswegen beschreiben auch Konformismus und Nonkonformismus im medialen Prozess nur die eine Figur von Subjektivierung und Desubjektivierung im ökonomisch-informatischen Medienintegral. Auch als Gegenkraft entzieht sie sich nämlich nicht dialektisch oder schöpferisch der Macht (*archē*), vielmehr ist sie ein notwendiges Moment der Herrschaft, wo die erlahmte, neoliberale Medienmaschine durch Kritik, Widerstand und Kreativität – als Pseudokräfte – immer wieder neue Nahrung erhält. Deswegen müssen hier auch die Slogans eines Mao („Von Niederlage zu Niederlage zum Sieg“) oder eines Beckett („Wieder versuchen. Wieder scheitern. Besser scheitern“) zuletzt notwendig scheitern. Denn auch das „besser scheitern“ ist nämlich nur der Treibstoff, der die universelle Maschine weiter am Leben erhält und sie weiter vorantreibt – so etwa, wenn man das Resultat der zahlreichen emanzipatorischen Projekte des letzten Jahrhunderts betrachtet: die Bremsstärkungen der Avantgardkunst; die Revolutionen des Ostblock-Sozialismus als große Bremsprojekte gegen die kapitalistische Globalisierung; die antikapitalistischen Bewegungen in den Zentren der westlichen Welt; die Situationistische Internationale Ende der fünfziger Jahre; die internationale Protestbewegung der sechziger Jahre; die No-Logo!-Kampagne oder die zahlreichen Bewegungen gegen Weltbank, IWF, WTO, NSA, Google etc. Deswegen können wir heute feststellen, dass alle diese kritischen Bremsprojekte statt Befreiung oder Naturalisierung der Welt – an ihrem eigenen Anspruch gemessen, Entfremdung oder Verdinglichung aus der Welt schaffen – zu mehr Dehumanisierung, Beschleunigung, Desubjektivierung und Denaturalisierung der Welt (industrialisierte Massentierhaltung, Biogenetik, biopolitisches Dahinvegetieren etc.) geführt haben. Es ist die vollkommene Unterwerfung unter einer ökonomisch-theologischen, technisch-ontologischen, psychopolitisch-transzendenten und menschlich-göttlichen Medienmacht. Im Paradigma möglicher Befreiung und Emanzipation sollte daher das imperative Element erkannt werden, das die völlige Unterwerfung unter einer universellen Bio- und Psychomacht besiegelt. In diesem Prinzip, das die Zuschreibung des

---

Äußerungen der archaischen Herrschaft. In diesem Prinzip, das die Zuschreibung von Subjektivierung erlaubt, sollte also zugleich die Matrix der Desubjektivierung in der absoluten Immanenz entziffert werden.



kreativen, kritischen und widerständigen Subjektivierungsprozesses erlaubt, sollte jedenfalls die Matrix der Desubjektivierung und Anpassung entziffert werden.

Rationalität und Irrationalität bilden somit nicht nur die zwei Seiten des ästhetischen, emotionalen Kapitalismus (als Begriff und Bild, Zahl und Musik, Wahrheit und Lüge etc.). Vielmehr verdeckt er als immanentes Projekt (das subjektivistische Paradigma einer möglichen Glückseligkeit als Unterwerfung unter der universellen Psychomacht) die zwei ontologischen Maschinen von *Sein* (Werden, Arbeit, Tätigkeit, Aktivität) und *Sollen* (die imperative Macht) – die ihrerseits von den mythologischen umrahmt werden. Deswegen hatte Nietzsche recht, als er den Willen als „Wille zur Macht“ erklärte – allerdings hat dieser „Wille zur Macht“ inzwischen auch den „ewigen Kreislauf“ des Mythos verlassen, um auf der exponentiellen Kurve der Hyperkonstruktion und Hyperkonsumtion (das „übermenschliche“ Projekt) die Matrix der Desubjektivierung auf eine neue historische Höhe zu treiben. Damit beschreibt die Figur des „Willens“ zugleich den Willen des neoliberal-konformistischen Menschen und nonkonformistischen Gegen- und Übermenschen (als *actus* und *potentia*) – nicht die Utopie einer anderen Gesellschaft.<sup>39</sup> Nein, der dialektische „Begriff“ (Medium), der seine identifizierende, klassifizierende und subsumierenden Seite gewahrt wird, *wächst nicht* über sich hinaus (ein Begriff des „Wachstums“, der angesichts der digital-technologischen Beschleunigung als ein Relikt aus vergangener Naturzeit erscheint). Ebenso wenig weist, anthropologisch-kritisch, der affektive *Erregungsüberschuss* (als letzter Wunsch) über das monarchische und polyarchische Medienintegral hinaus. Vielmehr sind Begriffe und Affekte (geistige und leibliche Medien) Momente der globalen und nationalen Maschinen selber, so dass darin die Matrix der Desubjektivierung verdeckt bleibt; ihr scheinbar dialektisches oder pseudoanarchisches Moment ist notwendiges Teil der Maschine selber (der *archē* als Anfang und Herrschaft) – und das wahrhaft Anarchische (der herrschaftslose Zustand) wäre dann erst durch die Deaktivierung dieser ökonomisch-theologischen Maschine (das Gesetz) zu erreichen.

Nietzsche hatte also recht als er schrieb: „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht“.<sup>40</sup> „Seien wir also einmal vorsichtiger, seien wir ‚unphilosophischer‘ –, sagen wir: in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin* (...), in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem

---

39 „Wer das will, was die kapitalistische Gesellschaft verheißt, muß eine andere Gesellschaft wollen.“ (Türcke 2002, S. 306).

40 Nietzsche 1994, S. 22.

‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrigbliebe!<sup>41</sup> Dieser irrationale Willensakt ist aber ebenso mit dem apophantischen *logos* (Wissenschaft, Profitrationalität, Technik, etc.) kontaminiert, so dass beide Momente hier die eine indikative Medienmaschine (Sein, Ist, Werden) in ihrer ganzen Dynamik beschreiben – eine Kontamination, wo schließlich, in politischer Sprache ausgedrückt, Linke und Liberale, Linke und Rechte, trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Denk- und Verhaltensweisen (eine unbegriffene Erbschaft der aristotelischen Unterscheidung) nur die zwei Aspekte der einen, doxologischen Medienmachtmaschine bilden, die sich in den zeitgenössischen Gesellschaften unablässig verflechten und trennen.

So ist die *Rückkehr der Gemeinschaft* nicht der komplementäre Aspekt zum *Individualismus*. Vielmehr bilden das *individuelle Allgemeine* (globale Weltmarktgesellschaft, das ökonomisch-theologische Dispositiv) und die nationalen, ethnischen, regionalen oder lokalen Identitäten (mythische Polyarchie) eine komplementäre Figur. Wir haben es hier nicht mit dem Trieb zum sozialen Verbund zu tun, der angeblich im Namen der Rationalität, des Nützlichen oder der Selbstverwirklichung verdrängt worden war und heute wieder von neuem, in den extremen, gewaltsamen, rearchaisierenden Formen zurückkehrt. Die „destruktive Gemeinschaft“ (Sennett) ist zwar eine Form der Gemeinschaft, die zugleich modern und archaisch erscheint, aber nicht so, dass sie der Beziehungsleere einer kalten, anämischen Gesellschaft die intensiven, emotionalen Affekte des kollektiven Zusammenhalts gegenüberstellt – und die dann durch den Ausschluss des Anderen darauf abzielen, die lokalen und selbstbezüglichen Identitäten wieder zu behaupten und zu verfestigen. Der Begriff der „destruktiven Gemeinschaft“ beschreibt vielmehr das Dispositiv der globalen Gesellschaft selbst, wo immer zugleich die regressiven, lokalen, kollektiven Identitäten im Schoß des Weltmarkts und der Demokratien wachsen. Kollektive Identitäten, die dann jede Möglichkeit von Verhandlung und Einverständnis eine Absage erteilen – diesen Zusammenhang von Medienherrschaft und Medienherrlichkeit *im monarchischen und polyarchischen Mediendispositiv* konnten die Kommunikationsverfahren eines Habermas bis heute nicht entziffern, weil sie bloß auf das apophantische Argument (das sie zweitgeteilt haben, *instrumentelles Handeln* und *kommunikatives Handeln*) setzen, ohne zu merken, dass alle Kommunikation ihrerseits durch das Nicht-Apophantische kontaminiert ist; unbeschränkter Kapitalismus und beschränkter Nationalstaat sind eben nichts anderes als die zwei Seiten desselben monarchischen und polyarchischen Herrlichkeitsdispositivs.<sup>42</sup>

---

41 Ebd., S. 26.

42 So deutet zuletzt Habermas auch den „Brexite“ als Regression: „Dem Beobachter hat sich die offensichtliche Irrationalität nicht nur des Ergebnisses dieser Wahl, sondern des Wahlkampfes selber aufgedrängt. Auch auf dem Kontinent nehmen die Hasskam-

So liegt das Wahrheitsmoment dieser „destruktiven Gemeinschaften“ darin, dass sie immer mehr ahnen als sie wissen können: Dass die Begriffe (Medien) wie Kommunikation, freier Markt, neoliberale Freiheit, Humanität, Menschenrechte, Demokratie oder „westliche Werte“ leer sind und daher in ihrer Anwendung hohl klingen. Aber genau hier liegt eben auch die unbewältigte Erbschaft der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem Apophantischen und Nicht-Apophantischen. Dergestalt, dass jene „destruktive Gemeinschaften“ auf diesen zweiten Aspekt des Nicht-Apophantischen abzielen, indem sie nämlich den Vorhang vor der Bühne des Imperativs fallen lassen. Damit aber auch auf *die imperative Erbschaft des Apophantischen selber* hinweisen, das im Namen von Wahrheit, Rationalität, Logik, Vernunft oder Kommunikation den Imperativ immer wieder von der Bühne zu vertreiben versucht. Denn in der globalisierten Gesellschaft haben wir es nicht bloß mit der kalten Rationalität zu tun, der dann komplementär die Gefühle der kollektiven Gemeinschaften hinzutreten, vielmehr ist diese Rationalität immer mit Affekten, Gefühlen, Emotionen sowie mit dem Imperativ eines Sollens kontaminiert. Nicht Profitrationalität, Entwurzelung, Utilitarismus, Tauschwert, Instrument, Zahl, Vermittlung, Abstraktion hier und Gefühle, Erregungen, Wärme, Unmittelbarkeit, Wurzel, emotionaler Zusammenhalt dort also, vielmehr ist das Kapital in seiner Rationalität immer auch affektiv und imperativistisch besetzt: der emotionale Zusammenhalt im universellen Kapitalbegriff selber, der darin eine modern-theologisch-monarchische und zugleich mythisch-polyarchaische

---

pagnen zu. Die sozialpathologischen Züge einer politisch enthemmten Aggressivität deuten darauf hin, dass die alles durchdringenden systemischen Zwänge einer ungesteuert ökonomisch und digital zusammenwachsenden Weltgesellschaft die Formen der sozialen Integration überfordern, die im Nationalstaat demokratisch eingespielt waren. Das löst Regressionen aus.“ (Jürgen Habermas 2016). Die Imperative sind aber nicht bloß instrumentell (ökonomisch und digital), so dass die Argumente des kommunikativen Handelns davon unberührt bleiben, vielmehr haben sie sich inmitten der apophantischen, kommunikativen Verfahren und der transnationalen Demokratien niedergelassen, wobei letztere heute nur noch als *regulierende Deregulierungsmaschinen* fungieren. Es ist der infernalische Ort einer monarchischen Macht in ihrem universellen Identitätszeichen, worauf dann die morschen Nationalstaaten mit ihren Identitätszeichen ihrerseits regressiv reagieren, damit aber die Sache nur noch verschlimmern. Insofern hat Habermas wiederum recht, wenn er sagt: „Aber das Plädoyer für eine Rückkehr zum Format der kleinen Nationalstaaten leuchtet mir nicht ein. Denn diese müssten auf den globalisierten Märkten erst recht im Stile globaler Mischkonzerne geführt werden. Das bedeutet eine vollständige Abdankung der Politik vor den Imperativen unregulierter Märkte.“ (Ebd.). Diese „Abdankung der Politik“ hat er aber selber schon vorher geleistet, indem er nämlich das Politische in den kommunikativen Verfahren sowie in der „consensus democracy“ aufgelöst hat, so dass darin die wahren Imperative verborgen bleiben.

Figur bildet. Ein ökonomisch-theologisches (digital-ontologisches) Dispositiv, das immer zugleich von der Vielheit der archaischen Kollektive umrahmt wird: die zwei komplementären (monarchaisch-polyarchischen) Dispositive. Der Sachverhalt heißt hier also nicht: ‚In der Gesellschaft der aufgelösten Bindungen und der Gefühlslosigkeit, des Sinn- und Werteverlustes wächst mit der negativen Kraft der *Wiederkehr des Verdrängten* der Wunsch nach Identifikation und Zugehörigkeit auf, der sich dann in feindseligen und exklusiven Formen ausdrückt.‘ Sondern: Die globalisierte Gesellschaft ist eine der monarchischen Weltmarktbindungen, der Ausstellungs-, Design-, Konsum- und Erregungswerte (der globalkapitalistische Trieb), um in dieser Gestalt der einen, imperativen Macht absolut zu gehorchen. Während die blinde Rückkehr zur narzisstischen, *kollektiven Identität* nur die andere, komplementäre Figur zur (ebenso blinden) *narzisstischen Weltmarktidentität* bildet, wo dann zum *Ritual* des freien Weltmarktes, der neoliberalen Freiheit, der Menschenrechte, der Demokratie oder der „westlichen Werte“ das *Ritual* des Ortes, der Heimat, der Nation oder der eigenen Kultur sich hinzugesellt.

Insofern hat Benjamin recht, als er schreibt, dass Marx, Nietzsche und Freud die Priester der neuen „kapitalistischen Religion“<sup>43</sup> seien. Allerdings wollte Benjamin diese neue Religion der Zerstörung als bloße kultische Praxis ohne spezielle Dogmatik, ohne Theologie verstanden wissen (also nur als öffentliches Handeln), während sie in Wahrheit ohne das neoliberale Dogma (als öffentliche Meinung, Konsensdemokratie und Doxa) gar nicht funktionieren würde. Ebenso haben wir es hier nicht bloß mit den *Anhängern des neuen kapitalistischen Kultes* zu tun, die in der Unruhe der Globalisierung keine Heimat mehr haben – im Gegensatz zu den Christen, die einmal Fremdlinge auf Erden waren, weil sie wußten, dass ihre wahre Heimat im Himmel lag. Sondern ebenso mit den *Anhängern eines neuen heimatlichen Kultes*, die ihre inzwischen entleerten National-, Regional- oder Ortsbehälter immer noch in ihrer ganzen Fülle sehen und anbeten. Eine doppelte Absonderung also, wo alle Medien (in ihrer qualitativ neuen Beweglichkeit oder in ihrer örtlich-heimatlichen Statik) durch die imperativen Maschinen der Kapitale und A-Kapitale beschlagnahmt worden sind und in dieser musealen *Entwirklichung* und *Aussaugung* der Welt ihre Unmöglichkeit bekunden, eben

---

43 „Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist. (...) Diesen Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt. (...) Die Freudsche Theorie gehört auch zur Priesterschaft von diesem Kult. Sie ist ganz kapitalistisch gedacht. (...) Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins (...) Sozialismus.“ (Benjamin 1991 a, S. 101 f.)

bloß *Medien* zu sein. Denn was im „Zwischen“ (von dem *weg* zu dem *hin*) dieser Medienmaschine „denkt“, „macht“ oder „will“ (ob als nationales oder kaptales Ich) ist als immanente Strebung in der Tat „herrschtüchtig“. Aber dies ist keine anthropologische Konstante oder eine invariante Ausstattung des Seins, sondern etwas Objektives: die Herrschaft der unbewegten Kapitalgottheit in ihrer menschlich-übermenschlichen Bewegung.

Diese ökonomisch-theologische Medienmaschine lässt sich dann nicht einfach ontologisch umdrehen, indem man etwa invariant behauptet: die ökonomische Macht ist bloß ein sekundäres Phänomen, das in Wirklichkeit nur die „universelle Herrschaft des Willens zur Macht“ (Jünger; Heidegger) verbirgt. Damit kann nämlich die „ontologische Differenz“ (in der Entbergung und Verbergung des Seins) von der ontischen Sphäre sich ganz verabschieden, um das *Akzidentelle* mit dem *Substanziellen* zu verwechseln. So wird die Ontologie zu einer tautologischen Medienmaschine: „Was ist das Sein? Es ist es selbst“ (Heidegger). Nicht das Kapital ist dann eine Form des Willens zur Macht (ein Epiphänomen), sondern der Wille zur Macht ist selber eine *Form des Kapitals*, aber darin eben zugleich das ökonomisch-theologische, medien-ontologische Dispositiv. Das Kapital ist ein sich selbst unbewusster, ontisch-ontologischer, menschlich-göttlicher Prozess der Zerstörung und Verschuldung der Welt, vorangetrieben nicht bloß durch das Profitmotiv (profitrational), sondern durch den planetarischen Demiurgen und Hyperkonsumenten, der damit die *konkrete Figur* des wahren „Übermenschen“ (Nietzsche) beschreibt. Das monarchische Kapital (samt seiner polyarchischen Fassung) ist nämlich nur es selbst. In seiner globalen Bewegung ist es kein Mittel mehr zur Hervorbringung einer anderen Gesellschaftsform, vielmehr das universelle Mittel *bei sich selbst zu bleiben* und darin, durch die absolute Freiheit des Menschen, Mensch und Welt unendlich zu vernichten – solange nämlich wie diese Aktionen und pseudokritischen Gegenaktionen sich nicht als solche begreifen. Und Wirklichkeit, Reales, Konkretes und Singuläres, die sich dieser Macht und Herrschaft (*archē*) als *ānarchon* wirklich entziehen, meinen dann jene *Operation*, die diese ontisch-ontologischen und mythischen Maschinen als ganze deaktiviert, sie außer Kraft setzt, um so einerseits das Mittel zu reinigen (aus seiner Beschlagnahme), andererseits aber dies auch auf die „ewige Idee“ einer wahren Menschheit neu auszurichten – eine Menschheit, die es heute freilich nur noch in der globalen Kapitalmaschine und in den Nationalmaschinen gibt.

## 2.7 Zwei antagonistische, moderne und unmoderne Imperative

Der religiöse Widerstand beschreibt dann jene andere Medienmaschine, die der komplementären, *monarchisch-polyarchischen Einheitsmaschine* den Kampf angesagt hat. Sie ist nicht wie die anderen Maschinen dialektisch-dynamisch oder ethnologisch-national, sondern in ihrem statischen Imperativ religiös und darin ebenso blind. Auch ist sie keine des modernen Widerstands, der in der absoluten Immanenz des Mediums verschwindet – sei es in der neoliberalen Differenz oder im pseudokritischen „Gegenfeuer“ (Bourdieu). Diese religiöse Widerstandsmaschine ist vielmehr eine heterogene und antagonistische. Das heißt, nicht nur differente, sondern eine *andere monarchische Medienmaschine* zur modernen, universell-monarchischen Medienmaschine und von dieser selbst erzeugt, mag sie auch wie eine archaische Ablehnung der Moderne aussehen. Denn ihr anachronistisches Wesen ist ein Produkt der Moderne selbst, so wie das zeitliche Wesen der Modernität seinerseits ein anachronistisches ist. Diese religiöse, antagonistische Widerstandsmaschine hat somit mit ihrem religiös-monarchischen Imperativ der monarchischen Globalisierung den Kampf angesagt. In ihrem religiösen Imperativ verhält sie sich freilich zur Herrlichkeit der westlichen Medienmachtmaschine (Globalisierung) symmetrisch. Denn auf die totale Extrapolation des Guten (Kapitalgott) antwortet sie ebenso mit einem zweiten, archaischen antagonistischen Guten (Fundamentalismus): zwei abstrakte Universalismen und Wirklichkeitsfiktionen. Eine infernalische Dialektik des Guten, wo die eine antagonistische Macht mit der Ausweitung ihres modernen Systems parallel wächst, so dass die beiden Gegner in ihrem totalitären Konsens (der jeden echten Widerspruch und Widerstand erstickt und neutralisiert) nur Ausschließung und Vernichtung im Sinn haben. Dies ist keine dialektische Beziehung mehr, vielmehr eine doppelte (menschlich-göttliche) Figur, die das „Ungleichgewicht“ (da die gegnerische Macht nicht über die Mittel der Kapitalmacht verfügt) des Schreckens beschreibt. Der Terrorismus ist also nicht einfach eine Antithese oder bloß der immanente Widerstand im System. Er ist vielmehr ein *antagonistisches Anderes*, das sich nicht vom modernen, globalisierten Medienintegral einfangen lässt. Auf den Triumph der Kapitale („westlichen Werte“, samt A-Kapitale als nationalstaatliche Fassungen) antwortet nämlich die islamisch-imperative Macht ebenso mit einem Triumph der „islamischen Werte“: *Wert* (monarchisch) *gegen Wert* (monarchisch); die Selbstzerspaltung des einen Prinzips. Auf dem Fortschritt des Guten (die Kapitalmacht in ihrer globalen Bewegung und Unbeweglichkeit) reagiert die zweite, antagonistische Macht mit einem rückständigen Guten (die Unbeweglichkeit des Korans). Dergestalt, dass wir es hier mit zwei Fiktionen zu tun haben, die sich in ihren Imperativen auf ewig den Kampf erklärt haben. Damit

wird aber der Feind aus dem Innern des globalen Medienintegrals, oder aus dem Innern des koranischen Medienintegrals nach außen projiziert, um ihn dort auf ewig zu bekämpfen: „Es entsteht ein phantomhafter Feind, der sich über den ganzen Planeten ausbreitet, wie ein Virus überall einsickert und in sämtliche Ritzen der Macht eindringt. Der Islam. Doch ist der Islam nur die bewegliche Front, an der dieser Antagonismus Gestalt annimmt. Dieser Antagonismus ist überall, und er ist in jedem von uns. Terror gegen Terror also. Asymmetrischer Terror jedoch.“<sup>44</sup>

Dies ist aber etwas wirklich neues, wo Terrorismus als letztes Stadium der Globalisierung und der universellen Kapitalgottheit erscheint. Denn bisher war es der dialektischen, integrierenden Macht weitgehend gelungen, jede Kritik, jede Krise, jedes emanzipatorische Bremsen, jede Negativität im modernen Medienintegral zu absorbieren, um dadurch noch stärker zu werden – und nicht wie die immanente Dialektik oder der politische Widerstand meinen, dass sie die Kraft schwächen oder gar sie zuletzt beseitigen. Gerade die *moderne Beinahe-Perfektion* (eine moderne Macht, die sich dem Unendlichen asymptotisch immer mehr annähert und sich bei dieser Annäherung mit dem Schönen, Wahren, Guten und Menschlichen identifiziert: westliche Werte, Meinungsfreiheit, Toleranz, Humanität, Modernität, Aufklärung, Demokratie, freier Markt etc.) gebiert also in sich jene antagonistische Kraft, die sich ihrerseits in ihrer eigenen Perfektion (des Korans) inszeniert. Die Werte des islamischen Fundamentalismus verhalten sich daher zu den westlichen Werten antagonistisch – deswegen stellt für die westliche Globalisierung der islamische Fundamentalismus den Feind Nummer 1 dar. Das System sieht sich durch ein feindliches, ebenso imperatives Gegen-System (koranische Offenbarung) herausgefordert, das selber die eigene unbewegte Totalität meint.

*Dialektik* meint hier dann nichts anderes, mit und gegen Hegel, als in diesen beiden antagonistischen Figuren einzugehen, bei diesen zu verweilen, um sie anschließend gegen sie zu wenden; sie haben sich alle Waffen (Medien – insofern hat Kittler recht, wenn er die Medien auf ihre kriegstechnische Herkunft zurückführt) der modernen Macht, alle Errungenschaften der globalen Zivilisation angeeignet, mit dem Ziel eben diese moderne Zivilisation zu zerstören. Das heißt dann aber, das globale System hat selbst die objektiven Bedingungen für die brutale Reaktion des islamischen Fundamentalismus hervorgebracht. Auf den Terror des Systems (die göttliche Verabsolutierung des Mediums) antwortet der islamische Terrorismus mit Gegenterror, der den Totalisierungskerker der Modernität sprengen möchte, dabei aber auch nur diesen Terror bestätigt, weil sein religiöses Medium (Koran-Buch) ebenso imperativ bleibt.

---

44 Baudrillard 2003, S. 20.

*Bildersucht* (Modernität) und *Bildersturm* (die „Widerständigkeit des Islam gegen die Modernisierung“<sup>45</sup>) beschreiben somit nur die *eine, antagonistische* Figur der Globalisierung. Damit fällt die stetige *Bildersucht* des planetarischen Hyperkonsumenten mit dem religiösen *Bildersturm* des fundamentalistischen Islamismus zusammen. Der nihilistische Konsumtions-, Sensations-, Kommunikations-, Ausstellungs- und Bildkultus des globalkapitalistischen und nationalistischen Menschen und der fundamentalistische Kult des Koran-Menschen bilden hier also trotz der Unterschiedlichkeit ihrer beider Verhaltensweisen nur die *zwei Gesichter* der *einen* Doxa-Figur (in ihrer modernen oder islamischen Herrlichkeit), die sich in der globalen Gesellschaft unablässig verschränken, vernetzen, verflechten und trennen. In ihrer Verflechtung bilden daher die progressiv-modernen und die regressiv-konservativen Kräfte nur die *eine* antagonistische Gestalt der Globalisierung: Die glorreiche, westliche Demokratie (wo jene Transzendenz Gottes als souveräne Macht nur auf die Erde versetzt wurde) und die glorreiche, koranische Offenbarung verschänken sich im antagonistischen Medienintegral des „globalen Dorfs“. Und diese moderne oder islamistische Verabsolutierung des Mediums bedeutet dann zugleich: Wir sind heute *alle* aus dem imperativen universellen Medienintegral ausgeschlossen. Wir sind alle ausgeschlossen von der Humanität, vom *Gemeinsamen*, von der Menschlichkeit, von der Natur, von der symbolischen Substanz und schließlich von uns selbst. Gerade in der vielgepriesenen, universellen Netzkultur herrscht nämlich der unendliche Mangel an Beziehung, der heute alle sozialen, psychischen, gesellschaftlichen, juridischen und humanitären Netze befällt und damit alle Netzwerke korrodieren lässt. Globalisierung und Islamismus sind somit die zwei hauptantagonistischen Kräfte, die heute als neue und alte Medienmaschinen der Ausschließung global, national und religiös fungieren.

## Literatur

Adorno 1992: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1992.

Adorno 1995: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1995.

---

45 Wäre „es aber nicht angemessener, die Widerständigkeit des Islam gegen die Modernisierung anzuerkennen? Und statt die Tatsache zu bedauern, dass der Islam sich als die Widerständigste aller großen Religionen gegenüber der Modernisierung erwiesen hat, sollten wir diese Widerständigkeit als eine offene Möglichkeit, als „unentscheidbar“ konzipieren“. (Žižek 2004, S. 138).



- Agamben 2002: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, dt. Frankfurt/M. 2002.
- Agamben 2005: Giorgio Agamben, *Profanierungen*, dt. Frankfurt/M. 2005.
- Agamben 2008: Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?* Zürich und Berlin 2008.
- Agamben 2010: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, dt. Berlin 2010.
- Aristoteles 1995: Aristoteles, *Über die Seele*, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6, übers. von Willy Theiler und bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- Badiou 2015: Alain Badiou, *Das Abenteuer der französischen Philosophie seit den 1960ern*, dt. Wien 2015.
- Baudrillard 2003: Jean Baudrillard, *Der Geist des Terrorismus*, dt. Wien 2003.
- Benjamin 1991: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 3, Frankfurt/M. 1991.
- Benjamin 1991 a: Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. VI, Frankfurt/M. 1991.
- Deleuze 1991: Gilles Deleuze, Was ist ein Dispositiv?, in: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hg. v. F. Ewald und B. Waldenfels, Frankfurt/M. 1991.
- Deleuze 2005: Gilles Deleuze, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, dt. Berlin 2005.
- Derrida 1992: Jaques Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, dt. Frankfurt/M. 1992.
- Flusser 2009: Vilém Flusser, Streuen, in: *absolute*, hg. v. Silvia Wegnermaier und Nils Rötter, 2. Aufl., Freiburg 2009.
- Goethe 1957: Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Gesammelte Werke in sieben Bänden, Bd. 6, hg. v. Bernt von Heiseler, Gütersloh 1957.
- Habermas 1991: Jürgen Habermas, Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung, in: *Historiker-Streit*, München 1991.
- Habermas 2015: Jürgen Habermas, in: <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/europa-sand-im-getriebe-1.2532119-3>. Zugegriffen: 22.06.2015.
- Habermas 2016: Jürgen Habermas, in: <http://www.zeit.de/2016/29/eu-krise-brexit-juergen-habermas-kerneuropa-kritik>. Zugegriffen: 09.07.2016.
- Han 2013: Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2013.
- Heitmann 2015: Matthias Heitmann, *Von Charlie Hebdo bis Giovanni di Lorenzo: Vom Aufstieg der Selbstmit-Leid-Medien* ([http://www.achgut.com/dadgd/index.php/dadgd/article/von\\_charlie\\_hebdo\\_bis\\_giovanni\\_di\\_lorenzo\\_vom\\_aufstieg\\_der\\_selbstmit\\_leid\\_m](http://www.achgut.com/dadgd/index.php/dadgd/article/von_charlie_hebdo_bis_giovanni_di_lorenzo_vom_aufstieg_der_selbstmit_leid_m)). Zugegriffen: 16.03.2015.
- Horkheimer 1981: Max Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute (1970), in: ders., *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt/M. 1981.
- Kafka 1994: Franz Kafka, Das Schweigen der Sirenen, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Max Brod, Frankfurt/M. 1994.
- Kant 1968: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968.
- Kittler 1986: Friedrich Kittler, *Grammophon – Film – Typewriter*, Berlin 1986.
- Marquard 1983: Odo Marquard, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hg. v. Jacob Taubes, München 1983.
- Müller 2015: Burkhard Müller, *Süddeutsche Zeitung*, Besprechung vom 03.03.2015.
- Nietzsche 1994: Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Köln 1994.
- Sloterdijk 2014: Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014.

Türcke 2002: Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002.

Türcke 2003: Christoph Türcke, *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*, Springer 2003.

Türcke 2005: Christoph Türcke, *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München 2005.

Türcke 2015: Christoph Türcke, *Mehr! Philosophie des Geldes*, München 2015.

Žižek 2004: Slavoj Žižek, *Willkommen in der Wüste des Realen*, dt. Wien 2004.

Žižek 2009: Slavoj Žižek, *Auf verlorenem Posten*, dt. Frankfurt / M. 2009.

---

## 3.1 Neue Medientheorien und ihre archäologische Erbschaft

Wenn wir heute versuchen die unterschiedlichen Medientheorien und Medienphilosophien auf einen Nenner zu bringen, so ist uns dabei immer auch die Schwierigkeit dieser Zuordnung wohl bewusst. Denn die jeweilige Ein- und Zuordnung verfügt über ein weites Konnotationsfeld, das ihre enge Eingrenzung als solche von innen her auch sprengt und sie dadurch mit den anderen Medientheorien und Medienphilosophien verschränkt und vernetzt. In den jeweiligen Zuordnungen haben wir es also immer mit den Vektoren der Sache und der Dynamik der Kategorien zu tun. Denn Begriffe, Kategorien oder Theorien festschreiben zu wollen, ist bereits der Beginn einer Versteifung. Sie enthalten nämlich in sich eine bewegte Geschichte und Vieldeutigkeit, eine eigene Dynamik, die ihrerseits nicht verabsolutiert und ontologisiert werden darf – obwohl wir auf dieses ontologisch-paradoxe Moment in der Bewegung der Medien nicht verzichten können, da von diesem aus auch alle historische Dynamik der Medien imperativistisch dirigiert wird.

Deswegen kann dieses paradox-statische Moment, das die jeweiligen Medien und Medientheorien – wie problematisch auch immer – festzuhalten versuchen, erst aus den Widersprüchen der historischen Dynamik erschlossen werden. Ein Werden und Gewordensein der Kategorien, die wir in ihrer Bewegung allerdings ebenso archäologisch absichern müssen, wenn sie in ihrer bloßen Dynamik nicht selbst verabsolutiert werden sollen. Das statische Moment in der historischen Bewegung der Medien ist somit nicht als eine anthropologische Konstante oder als eine invariante Ausstattung des Seins zu hypostasieren – eine Hypostasierung, die sich dann ihrer dynamischen, historisch-gesellschaftlichen Bedingtheit nicht mehr bewusst ist. Umgekehrt heißt dies aber auch, dass die immanente Dialektik der Medien ihrerseits nicht verabsolutiert werden darf, wie etwa heute das digitale Medium sich selbst als ein vollkommen neues Medium inszeniert. Ein Verschleiß der medialen Dialektik

zugunsten einer Ontologie, worauf einmal auch die Postmoderne – bewusst oder unbewusst – hingewiesen hat als sie die Medien der Moderne (die „instrumentelle Vernunft“) als abgenutzt und als unbrauchbare erklärte. Allerdings auch so, dass sie ihrerseits über ihre eigene historische, menschliche oder übermenschliche „Setzung“ hinweg täuschen wollte. Insofern hat Rainer Leschke recht, wenn er gegen diese angeblichen revolutionären Brüche schreibt: „Die Revolution ausbrechen zu lassen ist insofern eine Tabula-rasa-Strategie, die meint, wieder ganz neu und vollkommen unbelastet anfangen zu können.“<sup>46</sup> Damit aber kippt die Postmoderne, mit Aristoteles ausgedrückt, wieder ins Nicht-Apophantische um. Während sie nämlich in diesem „vollkommen neu“ ganz sie selbst ist, verabschiedet sie sich vor dem Apophantischen und baut erneut im Innern des Menschen eine Schizophrenie ein – wie immer man dann diesen Dualismus verstehen und aufteilen möchte: in der Beschwörung der bewahrenden (postmoderne), oder der verändernden (moderne) Kräfte. So wie der Schizophrene, der sich ganz entgleitet und überführt ihn doch des Wahns, er hätte sich selbst hinter sich gebracht und wäre ein anderer als der, der er ist. Jeder Mensch (selbst ein Medium) trägt somit in sich eine archäologische Medien-Spur, ohne dadurch *zwei Ich-Medien* oder *zwei Medien-Welten* zu bilden: die Welt der *vermittelnden Medien* und die Welt der *unmittelbaren Körper*. Inneres Ansichsein und äußeres Mediensein erscheinen vielmehr *verknötet*, was einmal Schopenhauer den „Weltknoten“ nannte – selber freilich mit dem Dualismus von „Welt als Wille“ und „Welt als Vorstellung“ sich nicht daran hielt. Die Welt zerfällt also nicht in ein Außensein und Innensein, in ein vermitteltes Mediensein und in ein unmittelbares Körpersein. Denn es gibt keine Welt *an sich* und daneben, außer ihr, noch eine *Medienwelt*, sondern es gibt nur das *Medien-Sein* und die Art, wie es draußen oder innen erscheint. Jeder hat einen stofflichen Träger und schleppt unweigerlich etwas von dessen Naturgeschichte mit, aber dieser stoffliche Träger ist eben auch *selbst Träger* (Medium) eines medialen Außenseins und damit nicht physisch-unmittelbar.

Diese mediale Verschränkung war dann auch der Grund dafür warum der Gestus der Postmoderne sehr schnell wieder erlahmte. Eben, weil darin urphänomenale, mediale Probleme liegen, die auch die postmoderne Rationalitätskritik keineswegs gelöst, vielmehr noch weiter verschärft hat. Zweifellos hat diese Kritik auch Freiräume geschaffen, die aber ihrerseits von der Hyperrealität des Mediums sehr schnell wieder eingezogen wurden, womit zuletzt auch die Dialektik von Freiheit und Zwang selbst betroffen ist. Denn Moderne und Postmoderne bilden keinen Bruch, wie vormalis behauptet wurde, vielmehr eine *Kontinuität* in der exponentiellen Kurve der medialen Hyperkonstruktion und Hyperkonsumtion,

---

46 Leschke 2003, S. 279. Zu Leschke siehe auch weiter unten „Medien-Wissenschaft“.

die freilich auch ihre eigene imperative „Signatur“ vor sich selbst verbergen. Sie bildet dann das Mysterium sowohl des neuesten, digitalen Mediums als auch des ältesten, des Mythos und der Theologie. Dergestalt, dass alle Medien eine mythopoetische und schöpfungstheologische Hypothek in sich tragen. Eine monarchische und polyarchische Signatur in den Medien selber, mit der einmal auch Benjamin nicht ganz fertig wurde, als er in seiner ästhetisch inspirierten Medientheorie mit der Entzauberungstheorie eines Max Weber arbeitete (mit einem angeblich unvermeidlichen Fortschritts- und Entzauberungsvorgang), wo die bürgerlichen Menschen aus den Ornamenten der Gründerzeit in die klaren Linien und Flächen der Moderne herausgerissen wurden, um in dieser nüchternen Welt nun ihr Dasein zu fristen. Aber diese Anleihe von Weber argumentiert eben noch mit der alten aristotelischen Unterscheidung des Apophantischen und Nicht-Apophantischen (modern gelesen: mit der Rationalität und Entzauberung einerseits und mit der Irrationalität der Einmaligkeit, der Aura andererseits). So dass sie in dieser nüchternen, modernen Maschine nicht nur ihre Aura vergessen hat (ihre Reauratisierung), sondern darin auch die *zwei Imperative* (monarchische und polyarchische) in ihrer Komplementarität gar nicht erst erkannte. Der „Kultwert“<sup>47</sup> verschwand eben nicht im „Ausstellungswert“<sup>48</sup>, vielmehr war er in der nüchternen Praxis des Proletariers selbst versteckt. Das neue Werk des „zerstreuten Massenkünstlers“ hat daher nicht auf die emanzipatorische Zukunft hingewiesen, vielmehr auf die neue liturgisch-zeremonielle Kultpraxis des planetarischen Demiurgen und Hyperkonsumenten. Eine, die heute der Verherrlichung und dem Lobpreis globaler und nationaler Mächte dient. Das *Dazwischen* des Mediums ist also noch viel mysteriöser als es noch Brecht ahnte als er den *Kunstverkaufsatz* Benjamins mit den Worten beschrieb: „alles mystik, bei einer haltung gegen mystik“.<sup>49</sup>

Einerseits kommt man also in den Medien nicht um das Ursprungsphänomen herum, andererseits kann man sehr wohl vom Ursprung der Medien reden, ohne bloß ursprungsmythologisch oder -theologisch zu denken, d. h. in einer medialen Unmittelbarkeit. Vielmehr gilt es hier, das allerneueste, digitale Medium mit dem allerältesten Medium genealogisch in eine Beziehung zu setzen, ohne dieses vorausliegende „Medium“ wieder ontisch oder ontologisch medial zu beschlagnahmen. Was den Medien vorausliegt, muss also keineswegs ein erstes, reines, transzendentes Medium (Logos, Physis, Material, Sinn, Graphem, Phonem, Gott) sein, weil seine mediale Unmittelbarkeit auch in der medialen Vermittlung selbst anwesend ist: die paradoxe Ewigkeit in der Zeit selbst. So dass allein diese mediale Beziehung

---

47 Benjamin 1991.

48 Ebd.

49 Zitiert nach: Tiedemann 1983, S. 59.

von *Sein* und *Werden* erst etwas über jenen anderen, verdeckten Imperativ im medialen *Dazwischen* (als Sollen) Auskunft gibt. Es handelt sich um eine Dynamik der Medien (Vielfalt) oder des Mediums (Einheit), die ihrerseits ein paradox-statisches Moment enthält, womit das *Moment* der Invarianz in der flüchtigen Figur der Medien selbst anwesend ist. Dynamische und statische Momente sind somit in allen Medientheorien, Medienwissenschaften und Medienphilosophien anwesend, aber in ihrem Werden und Sein gehorchen sie eben auch jenen verdeckten Imperativen (Sollen), die zuletzt *gegenarchisch* zu deaktivieren wären, damit die dekontaminierten Medien einmal *an-archisch* (ohne Herrschaft) werden.

---

## 3.2 Medien-Ästhetik (Mersch)

Zur Kategorie „Medien-Ästhetik“ zählen vor allem die Medientheorien von Flusser bis Mersch<sup>50</sup>. Diese Theorien machen das Feld des Ästhetischen stark und sind bemüht, den künstlerischen Impuls in den Bereich der Medien zu übertragen. Sie kritisieren den Technizismus, die Rationalität und Logik der Medien, um „Medialität“ in „künstlerische Praxis“ zu überführen. Exemplarisch wollen wir hier die Medientheorie von Dieter Mersch näher betrachten. Wie andere auch, so möchte auch er das Paradoxon des „medialen *Zwischen*“ entfalten. Ein Gegenstand der Relationalität, des Mittlers zwischen A und B, zwischen Subjekt und Objekt. Genau auf diese Mitte beruft sich seine Arbeit, die er in der medientechnologischen Sphäre zugleich ästhetisch auflädt. Ausgehend von Flusser vertritt er „einen Kunstbegriff, der nicht von Werken oder Objekten ausgeht, sondern von ‚Listen‘ und ‚Strategien‘. Verknüpft sind damit die alten Bedeutungen von *ars* oder *téchnē*, gleichsam die andere Seite des Technischen im Sinne von ‚Geschmeidigkeit‘, ‚Gelenkigkeit‘ oder ‚Wendigkeit‘ – vergleichbar jener Figur vom winkelschlagenden Hasen, der plötzlich und unvorhersehbar seine Richtung wechselt, wie sie Joseph Beuys als Metapher für die Kunst immer wieder verwendet hat.“<sup>51</sup>

Wir haben es hier also mit einer starken Metaphorik und Rhetorik zu tun, die sich wenig um Argumente, Wissenschaft oder um diskursive Begründung bemüht, sondern das Ästhetische und die Kunst ins Zentrum des subversiven Interesses stellt. So zitiert er aus dem *Kursbuch Medienkultur*, wonach letztlich alles als „Medien“ bezeichnet werden kann. Er weist darauf hin, dass „die modernen Verwendungen des Medienbegriffs in eine verwickelte Geschichte zurück(reichen), die weit älter

---

50 Siehe hierzu meine Ausführungen (Arabatzis 2013, S. 130-144).

51 Mersch 2009, S. 16.

ist als die Theorien selber“.<sup>52</sup> Dennoch scheint er aber selbst keinen hinreichenden Einblick in diese Geschichte der Medien zu haben – wodurch seine Bemühung um eine archäologische Absicherung seiner Medientheorie ins Leere fällt. Denn sonst hätte er gesehen, dass nicht erst „Fritz Heider die Grundstoffe Licht, Luft und Wasser“<sup>53</sup> als Medien entdeckt hat, vielmehr diese bereits in der Antike entdeckt wurden.<sup>54</sup> Mersch unterteilt sein Buch in fünf Abschnitte: 1. *Genealogie des Medienbegriffs*, 2. *Geschichte der Medientheorie. Von Platon zu Nietzsche*, 3. *Systematische Medientheorien: Marxistische Medienkritik und die Kanadische Schule*, 4. *Medienphilosophien*, 5. *Ausblick auf eine negative Medientheorie*. In einem Gesamtüberblick zeigt er, woran die Medientheorien leiden, nämlich an Logik, Mathematik, Berechnung, Wissenschaft, Technizität, Funktionalität und Operativität, denen er emphatisch Ästhetik, Kreativität, Kommunikation und Kultur entgegensetzen möchte. Seine Perspektive ist die einer „negativen Medientheorie“, die bemüht ist, „den eher liegen gebliebenen ‚aistischen‘ Strang erneut aufzunehmen und den intimen Zusammenhang zwischen Künsten und Medien zu betonen.“<sup>55</sup> So kritisiert er zu Recht den medientheoretischen Mythos der zweiten Hälfte des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts, der der Rationalität verhaftet bleibt. Dies wird auch im zweiten Kapitel deutlich, wo er einen Bogen von *Platon zu Nietzsche* aufspannt. Ansatzpunkt ist hier Platons bekannte Schrift *Phaidros*, in der eine Schriftkritik formuliert wird. Hierzu schreibt Mersch: „*Sie (die Schriftkritik) ist weniger eine Kritik der Schrift als vielmehr eine Kritik der Technik*“.<sup>56</sup> Ist dies aber nicht bereits eine Fehllektüre Platons? Ist doch für ihn Schrift selber auch eine *téchnē* (Kunst ist Technik, und Kunst ist Poesie und Schrift; Tische wachsen so wenig auf Bäumen wie Gedichte und Schriften).

Aus dem Verhältnis von Schrift und Technik wird dann, so Mersch, im 18. und 19. Jahrhundert das Verhältnis von Bild und Text, worauf er über die Ästhetik Herders (Sprache aus dem Primat der Stimme und des Klangs, nicht der Schrift) schließlich bei Hegel landet. Damit ist er bei jenem Autor angekommen, der symbolisch für die logische Reduktion des Mediums steht: „Der Medienbegriff gerät

---

52 Ebd., S. 12.

53 Ebd., S. 10.

54 Was wir sehen, hören, spüren, vernehmen, so schrieb einmal Diogenes Laertius, nehmen wir durch ein Medium wahr: durch Luft, Licht, Klang, Wasser etc., so dass es „nichts in seiner reinen Gestalt vorliegt“. Die Eigenschaften der Dinge bestehen daher nicht substanzial, sondern nur in Relationen: „Die Verhältnismäßigkeit besagt, daß nichts an und für sich genommen wird, sondern immer nur in Beziehung auf ein anderes, weshalb es denn unerkennbar ist“. (Laertius 1990, S. 204).

55 Mersch 2009, S. 16.

56 Ebd., S. 33.

damit vollständig unter die Norm der Rationalität, die am Beginn wie am Ende aller Philosophie steht: Hegel domestiziert das Mediale durch Begriff und Reflexion und räumt ihnen einen uneingeschränkten Vorrang ein.<sup>57</sup> Diese Erbschaft übernehmen dann auch die späteren Medientheorien: „An der Übernahme wie an der Fortsetzung des Systemgedankens unter veränderten Vorzeichen nehmen auch die Medientheorien teil, die vor allem seit der Mitte des 20. Jahrhunderts das Erbe Hegels angetreten haben. (...) Das gilt, wie sich noch zeigen wird, gleichermaßen für Marshall McLuhan wie für Vilém Flusser und Friedrich Kittler: Was bei Hegel Begriff und Vernunft sind, wird bei ihnen zum Medium unter technischen Bedingungen, die, im Sinne eines eingeschriebenen technologischen Telos, von sich her zur Erfüllung drängen.“<sup>58</sup>

Hier sehen wir also auch eine Absetzung gegenüber Flusser, den er aber andererseits für seine „mediale Paradoxa“ wiederum ästhetisch-künstlerisch braucht. Dennoch wäre hier folgende Frage angebracht: Ist dieser Dualismus von Vernunft, Technik, Digitalität einerseits und Ästhetik, Stoff, Materialität andererseits überhaupt durchzuhalten? Wäre hier nicht vielmehr das Zauberwort „Vermittlung“ in die globale Marktbewegung, in den informatischen Techno-Code mit einzubeziehen, um auch das Ästhetische als Teil des medialen Prozesses zu bestimmen – im Sinne einer mediatisierten Wahrnehmung (*aisthesis*), die einmal auch Gegenstand von Benjamins Medientheorie war, wie Mersch im 3. Kapitel selbst hervorhebt? Allerdings ist Benjamins „messianische“ Medientheorie nicht mit Brechts Ansatz zu verwechseln, wo Mersch sie zuletzt unterbringen möchte. Brecht trifft sich dagegen eher mit Enzensberger, der, wie Mersch hier richtig bemerkt, Brechts Medientheorie aufgreift, um sie in den eigenen Baukasten einzubauen. „Enzensberger setzte also dort ein, wo Brecht seinen utopischen ‚Vorschlag‘ liegen ließ, um zunächst festzustellen, dass die Verwirklichung der Reziprozität kein eigentlich technisches Problem sei. Gleiches hatte, fast zeitgleich, auch Vilém Flusser postuliert: „Es gibt wenig ‚technische‘ Schwierigkeiten, etwa das Fernsehen dialogisch zu gestalten und zu einem ‚demokratischen Kanal‘ umzubilden.“<sup>59</sup> In der Differenz von Distributions- und Kommunikationsmedien ist dies dann eine Perspektive der herrschaftsfreien Kommunikation, die entweder unverzerrt (Brecht, Enzensberger, Habermas) oder symmetrisch-dialogisch (Flusser) laufen soll, wobei sie bei Flusser an den vernetzten Computer gebunden bleibt. Was aber, wenn diese Kommunikationsfigur ihrerseits problematisch bleibt, weil sie als Akklamation und Herrlichkeit nur den liturgisch-zeremoniellen Aspekt der Macht (siehe unten Agamben) verdeckt?

---

57 Ebd., S. 44.

58 Ebd., S. 45.

59 Ebd., S. 74.



Jedenfalls würde hier das ästhetisch-stoffliche Element (Medium), das Mersch unvermittelt als Kunst jenseits von Medien und Logik rhetorisch und metaphorisch denken möchte, problematisch.

Diese Problematik wird dann auch in seiner Auseinandersetzung mit der „*Kanadischen Schule*“ weitergeführt. Auch hier referiert er die bekannten Medientheoretiker, um jene „hegelianische(n) Züge“ zu zeichnen, die er bei McLuhan als einen unangemessenen Zugriff auf die Vergangenheit diagnostiziert. Vergangenheit und Gegenwart bilden aber eine Konstellation, wo das eine im anderen durchschlägt. Es ist nicht das abstrakte „Paradox des Medialen, sein (...) Verschwinden im Erscheinen“<sup>60</sup>, sondern *das Paradoxon der vergangenen in der gegenwärtigen Medialität selber* und umgekehrt, wo die absolute Medienintegriertheit zugleich ein *Moment* des unmittelbaren Mediums chiffriert: mit dem Medien-Inneren zugleich ein Medien-Außen und ein Medien-Anderes. Das „Paradox des Medialen, sein Verschwinden im Erscheinen“ meint dann die *Verabsolutierung des Medialen* (das Werden als Sein), wo das Mediale zugleich im Dienst (*hyperetia*) jener imperativen, archaischen Mächte (Sollen) steht, um ihre monarchisch-polyarchische Macht und Herrlichkeit (*doxa*) zu verherrlichen (*doxazein*). Insofern weist die *Archäologie der Medien* (als ökonomische, technische, informatische, juristische, poetische oder politische Mächte) immer zugleich auf eine *Archäologie der Herrlichkeit (doxa)* hin, so dass dieses zweite, doxologische Moment der Medien erst die Herrschaft der Medien begründet, legitimiert, rechtfertigt und ihnen Glanz verleiht.

Zu Recht entdeckt dann Mersch in der behaupteten Nichtlinearität eines McLuhan, Flusser oder Kittler jene alte Linearität wieder, die sich in der Tat insofern durchsetzt, als „die Ordnung der Linearität der Ordnung des Netzes vorausgeht, nicht umgekehrt“<sup>61</sup>. Gerade hier wäre aber nicht nur die Dialektik von Linearität (Logos) und Nicht-Linearität (Mythos) zu entziffern, sondern auch die neue Form von Linearität zu bestimmen, die im logisch-ästhetischen Code ihre alte profit-rationale und instrumentelle Form abgeworfen hat. Damit wäre auch das „punktuale Mosaik“ Flussers als die unendlich zerkleinerte Linie zu entziffern, die, in Form von informellen und deterritorialiserten Punkten, angetrieben vom universellen Code, nun auf der Flucht sich befindet. Seine Utopie des Spiels und der Muße transformiert so zur Gegen-Utopie der neoliberalen, globalkapitalistischen Leistungsgesellschaft. Eine Freiheit der vernetzten Individuen<sup>62</sup>, die Mersch ästhe-

---

60 Ebd., S. 224.

61 Ebd., S. 221.

62 Die individuelle Freiheit im Netz beschreibt eben auch die unkooperativen Netzstrukturen selber, die vormalig Frank Hartmann noch, mit Flusser, als kooperative Netzstrukturen entzifferte: „Subjektivität und Kollektivität sind in ein neues Verhältnis gestellt, weder

tisch-künstlerisch zu reaktivieren sucht, schlägt ihrerseits in Zwang um, um die Fremdausbeutung zugleich als eine Selbstaubeutung zu zeigen. Flussers Utopie von den selbstlosen Punkten oder von der „Technik der Nächstenliebe“ erweist sich als eine narzisstische Ich-Maschine, die darin zugleich das Projekt des planetarischen Demiurgen betreibt. Das *Projekt*, zu dem sich das Subjekt befreien sollte, erweist sich als eine universelle Zwangsfigur, wo die egoistischen Subjektivierungsprozesse mit den Desubjektivierungsprozessen konvergieren. Eine Konvergenz, die den doppelten Prozess der *einen* Figur beschreibt.

Mersch vermag weder diese *Signatur*, noch das ästhetische Moment im logisch-mathematischen Prozess selbst zu bestimmen, so dass er McLuhans, Flussers oder Kittlers Medientheorien auf den Rationalismus eines Descartes oder auf den Geist eines Hegel zurückführt – was sein Kollege Rainer Leschke aus Siegen hingegen ganz anders sieht, wie wir weiter unten darlegen werden. Jene Medientheorien speisen sich aber gerade von der absoluten Durchschlagskraft des integralen Mediums (als digitales oder dingliches), das, als ein Drittes, weder statisch noch dynamisch ist, sondern *dynamisch und statisch zugleich*. Im universellen Code

---

Vereinzelung noch Vermassung sind angesagt, sondern der Verweis einzelner Teile aufeinander. In der Netzkultur überwiegen die kooperativen Strukturen.“ Der Computer, so Hartmann gegen Kittler, funktioniert als Medium sozialer Gruppen: „Mit der Frage nach der Hardware wird“ hingegen „der gesamte Sozialprozeß relativiert – der Computer existiert für diesen Ansatz der technischen Hermeneutik nicht als ‚Medium sozialer Gruppen und als Katalysator autonomer Sozialprozesse, sondern als Manipulator. Genau das aber macht die Entwicklung des Netzes in den letzten Jahren aus; so interessant es im einzelnen sein mag, auf verborgene Aspekte der Hardwarestrukturen aufmerksam zu machen, so wenig erklären diese, was im Internet jenseits aller ‚instrumentellen Vernunft‘ vor sich geht. Es gibt hier natürlich die Möglichkeit, zwischen Produkten und Anwendern, zwischen Gruppen und Werkzeugen neue, kontextsensitive Interface-Strukturen zu schaffen.“ (Hartmann 2000, S. 321 und 325). Gegen diese von Flusser inspirierte Utopie schreibt Byung-Chul Han neulich: „Die digitale Kommunikation lässt die Gemeinschaft, das Wir, vielmehr stark erodieren. Sie zerstört den öffentlichen Raum und verschärft die Vereinzelung des Menschen. (...) Die digitale Technik ist keine ‚Technik der Nächstenliebe‘. Sie erweist sich vielmehr als eine narzisstische Ego-Maschine.“ (Han 2013, S. 65). Die „instrumentelle Vernunft“, die sich freilich postmodern ästhetisch, mythisch und theologisch angereichert hat, sollte eben nicht die Utopie Hartmanns, sondern die Gegen-Utopie abgeben, weil die vernetzten Subjektivierungsprozesse zugleich als Desubjektivierungsprozesse erwiesen haben. Der „Manipulator“ sollte in der neoliberalen, globalisierten Leistungsgesellschaft der planetarische Demiurg sein, der sich in Autoaggressivität selbst vernichtet und ausbeutet. Das Medium als ein schönes, interaktives und emanzipatorisches Projekt erweist sich also als ein tödliches Projektil, das sich nun gegen seinen Erzeuger und Produzenten richtet.

findet daher nicht nur die „Umrechnung“ des marxischen Materialismus<sup>63</sup> statt, wie Mersch über Kittler schreibt, sondern auch die *Umrechnung* von Sensualität, Aisthesis, Emotionalität, Affektivität und Ethik, so dass das logisch-alogische Medium keinen ästhetischen Rest als unbestimmtes Medium mehr übrig lässt – der dann ästhetisch-künstlerisch verarbeitet werden könnte. Insofern wäre die medienmaterialistische *Abklärung* Kittlers noch einmal zurück in den historisch-gesellschaftlichen Raum *umzurechnen*: „Wenn er (Kittler) beispielsweise in der Vorlesung über *Optische Medien* fragt, ‚ob nicht Grundbegriffe aktueller Theorien, statt garantiert unabhängige und deshalb wahre Beobachtungsposten zu bilden, vielmehr eine direkte Folge der Medienexplosion unserer Epoche sind‘, wäre dies auch auf seinen eigenen Theorieansatz anzuwenden. Mehr noch: Dass Technologien umgekehrt in Diskursen gründen, verweist das ‚historische Apriori‘ von Medientechniken seinerseits auf die Geschichte des Denkens zurück.“<sup>64</sup>

Den Hinweis Kittlers schlägt Mersch aber sogleich in den Wind, wenn er die Technologien erneut auf Diskurse gründen will, statt die „Diskurse“ und die „Geschichte des Denkens“ umgekehrt auf den harten Boden der Realität, des technisch Materialen und damit auch des Ökonomischen, Aisthetischen, Medialen und Kulturellen zu gründen. Dadurch weist nämlich das „technische Apriori“ Kittlers seinerseits auf den Ausstellungswert, auf die Kultgegenstände, auf die Weltmarken, auf den Kampf um Aufmerksamkeit, auf die neuen orientierungs- und identitätsstiftenden Medien (digitale oder designgestalterische) hin, so dass das „Medium“ keineswegs ästhetisch-stofflich zu hypostasieren wäre. Sein uneinholbares ästhetisches Medium ist daher medial (logisch, ökonomisch, gesellschaftlich, historisch) kontaminiert, wie ja auch Natur bereits mediatisiert vorliegt. Mersch sieht hingegen das Ästhetische, den Stoff, die Natur oder die Materialität als eine invariante Ausstattung des Mediums und macht diese Auffassung gerade bei einem Soziologen, nämlich Niklas Luhmann ausfindig, vor allem in seiner Theorie der Kunst, die die Grenzen des Ein- (Form) und Ausschlusses (Nicht-Form) behandelt, wo man es überhaupt nicht vermuten würde – und was Leschke, wie wir gleich darlegen werden, wiederum ganz anders sieht –, nämlich in einer rationalistischen Tradition, in der Luhmann, in der „Differenz von Medium und Form“, angeblich einen Ausgang aus der medialen Sackgasse zeigt. Auf Kittlers oben zitierte Bemerkung, wonach nämlich die Grundbegriffe, statt unabhängige und wahre *Beobachtungsposten* zu sein, nur eine Folge der epochalen Medienexplosion sind, geht Mersch nicht weiter ein. Und Luhmann will eben nichts anderes, als die abstrakte Eigendynamik der Systeme und Subsysteme beschreiben (allerdings verkennt Luhmann selbst den

---

63 Ebd., S. 187.

64 Ebd., S. 191.

Selbstlauf der Massenmedien, der nicht in den Massenmedien entschieden wird; die Eigengesetzlichkeit ist immer auch Fremdgesetzlichkeit), die weit von der „künstlerischen Praxis“<sup>65</sup> entfernt liegen – die Kunst ist ja vor allem dadurch definiert, nicht nur einen Bereich der gesellschaftlichen Aktivität zu bilden, sondern die Gesellschaft selbst zu reflektieren und sie auszudrücken. Er will die autopoietischen Systeme und Subsysteme (1., 2. und 3. Ordnung in einem unendlichen Regress) aus einer stoischen Distanz *beobachten*, während wir in der logisch-alogischen, integralen Medialität mit Haut und Haaren, sozusagen *embedded*, drin sitzen, ohne deswegen vom Zauber der medialen „Vermittlung“ ganz umschlossen zu sein. Deswegen reicht hier keine „negative Medientheorie“ mehr, die apodiktisch feststellt: „Medien ‚vermitteln‘, ohne selbst ‚unmittelbar‘ zu sein.“<sup>66</sup> Wenn Medien nur vermitteln, ohne selbst unmittelbar zu sein, d. h. ohne auch das *Moment eines Unmittelbaren* zu enthalten, dann wäre alles in der Tat nichts; die Mediatisierung des Wirklichen würde wieder in die Re-Ideologisierung des dynamischen Mediums umschlagen. Die Vermittlung der Medien ist daher nicht bloß totalitär, vielmehr zeigt der Ort des paradoxen *Zwischen* zugleich die Negativität des Unmittelbaren, die ebenso von einem Medien-Anderen und Medien-Außen negiert wird – wenn die Negativität des Mediums nicht absolut bleiben soll. Eine „Kunst“ hingegen, die die Vorzeichen nur umdreht, in dem sie behauptet, dass die „Medientheorie mehr zu *zeigen* hat, als umgekehrt die Medientheorie der Kunst zu *sagen* hätte“<sup>67</sup>, wird selbst zum *Organon* eines unablässig fortschreibenden, logisch-alogischen Mediums (die absolute Medienintegriertheit), das in seiner Paradoxie *weder gezeigt noch gedacht* werden kann. Die multimediale, rhizomatisch-unbestimmbare Vielheit, die als künstlerische Praxis angeblich jeden Bezug auf Identität kündigt, wird somit selbst zum Opfer der medialen Identität.

---

### 3.3 Medien-Wissenschaft (Leschke)

Ist Mersch noch mit einer verschütteten Ästhetik und Kunst beschäftigt, so will Rainer Leschke sich nicht mehr mit Ästhetik und Kunst herumschlagen, vielmehr gerade umgekehrt die scharfen Waffen der wissenschaftlichen Analyse in Anschlag bringen. Seine *Einführung in die Medientheorie* ist daher so angelegt, dass sie auf

---

65 Ebd., S. 225.

66 Ebd., S. 219.

67 Ebd., S. 228.

„Problembewusstsein und analytische Kompetenz zielt“.<sup>68</sup> Er entwirft ein Theorie-design (*Primäre Intermedialität, Einzelmedienontologien, Generelle Medientheorien, Generelle Medienontologien* und *Sekundäre Intermedialitätstheorien*), bei dem die einzelnen Medientheorien in jeweils dafür vorgesehene Schubladen eingeordnet werden. Im Kapitel *Primäre Intermedialität* geht Leschke zunächst auf die alte Differenz von Oralität und Schrift zurück, um Platons Text im Spannungsfeld einer „Medienkonkurrenz“ einzuordnen. Anschließend geht er abrupt von der Schrift auf Film, Radio und Computer über, um bei Letzterem eine kulturelle Überfrachtung auszumachen, weil hier der „Gegensatz von Moderne und Postmoderne“ in der „Differenz von Rechner und Medium repräsentiert“ werden soll: „Die implizite Aufwertung, die das Medium dadurch erfährt, dass es zum Symbol einer Epoche avanciert, sorgt zugleich dafür, dass die durch das Medium Computer begründete intermediale Differenz eine besondere Bedeutung erhält.“<sup>69</sup>

Unter der Überschrift *Einzelmedienontologien* soll dann das einzelne Medium etwas umfassender und einheitlicher erklärt werden. Diese einzelmedienontologischen Modelle stützen sich nun nicht mehr auf die essayistischen Fragmente der medienwissenschaftlichen Konzepte, vielmehr „greifen sie auf die Wissensbestände anderer Disziplinen zurück.“ Das hat aber zum Nachteil, dass sie ihrerseits von außen importiert werden: „Die Wissenschaftlichkeit des neuen Theoriefeldes wird also quasi durch einen Import bzw. durch eine Applikation bestehender Wissenssysteme auf den neuen Gegenstandsbereich garantiert.“<sup>70</sup> Das heißt dann aber auch, dass jeder Paradigmawechsel in den Geistes- oder Literaturwissenschaften mit einer gewissen Zeitverzögerung in den Einzelmedienontologien sich niederschlägt und dort auch den Gegenstand bestimmt: „So führte der linguistic turn der Literatur- und Sprachwissenschaften umgehend zu Film- und Radiosemiotiken, ohne dass sich an den medialen Produkten oder der medialen Produktion auch nur im Ansatz etwas geändert hätte.“<sup>71</sup> Jedenfalls können auch diese formalästhetischen *Einzelmedienontologien* hier nicht ganz befriedigen, weil sie mit einem „additiven Konzept“ arbeiten. Insofern beschreibt auch Deleuzes' Filmtheorie nur ein altes ästhetisches Konzept. Denn hier werden „in gleichsam klassischer Manier die Muster des Kunstsystems auf das Medium Film übertragen. Der rein ästhetische Diskurs wird dabei noch nicht einmal durch einen Anflug von Ökonomie oder

---

68 Leschke 2003, S. 5.

69 Ebd., S. 65 f.

70 Ebd., S. 91.

71 Ebd., S. 91 f.

Soziologie unterbrochen (...) Der Film ist, sofern er ästhetisch ist, und er ist eben auch nicht wesentlich mehr als das.“<sup>72</sup>

Damit kommt Leschke zu seiner nächsten Hauptkategorie: *Generelle Medientheorien*. „Generelle Medientheorien werden nicht als Medientheorien geboren; sie erblicken stets in anderen Kontexten das Licht der Wissenschaft. Ihre Applikation auf die Medien ist jedoch in der Regel durch diese veranlasst.“<sup>73</sup> „Das Modell einer generellen Medientheorie wird“ jedenfalls „von der Materialität der Medien allein gerade nicht unterstützt. (...) Medien sitzen so (...) zumeist in der zweiten Reihe: Sie sind vor allem Demonstrationsobjekt von als mehr oder minder universal konzipierten Theorien.“<sup>74</sup> Auch die *Generellen Medientheorien* können somit dem Gegenstand kaum gerecht werden, zumal sie übers Ziel hinausschießen: „Wenn, wie im Falle materialistischer Theoriemodelle, die Reflexion der Medien noch von der politischen Dimension, also Fragen der Macht, begleitet wird, dann ist die Analyse der Macht auf jeden Fall das Drängendste und das Gefälle fällt hoffnungslos zu Ungunsten des Objekts, als der Medien, aus.“<sup>75</sup>

Kann man wirklich Medien von Macht, Politik oder vom Krieg trennen? – da sind Kittler, Baudrillard oder Virilio ganz anderer Meinung. Leschke sieht freilich die „nicht unerheblichen Stärken genereller Medientheorien“<sup>76</sup>, er kann sie aber in seinem Schema kaum unterbringen, wie auch das Verhältnis von Medientechnologie (Form) und Sozialphilosophie (Inhalt). „Die Medien befinden sich“, so etwa bei Adorno, „in sozialer Abhängigkeit und die Theorie der Medien ist in erster Linie Sozialphilosophie und Kulturtheorie und erst dann Wissenschaft von den Medien.“<sup>77</sup> Ist diese scharfe Trennung von Form und Inhalt überhaupt durchzuhalten? Ist nicht die Form der Medientechnologie eine Funktion des eigentlichen Gehalts sowie der Inhalt eine Funktion der medientechnologischen Formbestimmung? So neigt sich Leschkes Medientheorie oft einem Unentschieden des „sowohl als auch“<sup>78</sup> zu. Denn sobald er eine Theorie aus seinem System der Medien hinausbefördert hat, kommt sie durch die Hintertür wieder herein. So etwa, wenn er in U. Ecos Konzept ein gesellschaftliches Defizit registriert: „Die Diagnose der Frankfurter Schule überlässt dieses Feld jedoch nicht der Beliebigkeit des Willens, sondern ordnet es in den historischen Prozess ein und der verläuft – so jedenfalls ihre Diagnose –

---

72 Ebd., S. 126.

73 Ebd., S. 161.

74 Ebd., S. 163.

75 Ebd., S. 164.

76 Ebd., S. 164.

77 Ebd., S. 180.

78 Ebd., S. 185.

nicht unbedingt positiv.<sup>79</sup> Ein Defizit, das er dann ebenso bei Luhmann ausmacht: „Luhmanns Deskription des Mediensystems ist eine Sammlung eher zufälliger Beobachtungen. (...) Derartige Ratlosigkeiten, Vermutungen und Wiederholungen eines privaten Beobachters jenseits aller theoretischen Strenge und Stringenz sind allerdings auch nicht anschlussfähig und sie leisten damit eben genau das nicht, was Theorien eigentlich leisten sollten, nämlich Aussagen oder Erkenntnisse zu produzieren, die in anderen Kontexten weitere Verwendung finden können. (...) Geboten wird stattdessen – und das ist für die Luhmannsche Systemtheorie relativ ungewöhnlich – eine Art privater Aphorismensammlung.“<sup>80</sup>

Die vorletzte Medientheorie, die *generellen Medienontologien*, die Leschke behandelt, soll sich dann aus der abnehmenden Akzeptanz der *generellen Medientheorien* gebildet haben, Medienontologien, die nun wesentlich kommunikativer, wendiger und elastischer sein sollen, als etwa die *generellen Medientheorien*, die „erheblich schwerer zu kommunizieren (sind)“.<sup>81</sup> Sie „werden so – quasi aus der Not eine Tugend machend – autonom und begeben sich auf die Suche nach mehr oder minder autonomen Erklärungsmodellen.“<sup>82</sup> Und das ist nur konsequent: „Da es gemäß Luhmanns Devise kaum etwas gibt, das sich der medialen Vermittlung gegenüber prinzipiell sperrt, ufer der Gegenstandsbereich der Medienwissenschaften sehr rasch aus (...). Medienontologie entwickelt sich auf diesem Wege nahezu zwangsläufig von der Ontologie eines gesellschaftlichen Teilsystems zu einer Universalontologie.“<sup>83</sup> Es ist nun die „penetrante Allgegenwart von Medienprodukten“<sup>84</sup>, die offenbar zu einem Missverständnis verleitet. Damit werden die Medien zur Sache selbst und sind in der Tat nicht mehr medial. Dies heißt aber noch lange nicht, dass sie deswegen auch ihren ästhetischen, mythischen oder ontotheologischen Anteil loswerden, um im analytischen Modell Leschkes aufzugehen. Gerade dieser alogisch-ästhetische und ontologische Anteil im logischen und ontischen selber beschreibt dann ebenso eine „Wissenschaft von den Signaturen, Dispositiven, Ordnungen, Inbegriffen, Prinzipien“, die parallel zur Begriffsgeschichte der Medien verläuft (eine Konstellation von Praxis und Ontologie, von Relation und Substanz, die auch die medienwissenschaftliche Praxis Leschkes auf diese „postmoderne“, mythische und theologische Ordnung hinaustreibt). Es hilft also gar nichts, die „Universalität des Paradigmas“ (Moderne) gegen die „Universalität des Gegen-

---

79 Ebd., S. 191.

80 Ebd., S. 222.

81 Ebd., S. 235.

82 Ebd., S. 238.

83 Ebd., S. 241.

84 Ebd., S. 243.

standes“ (Postmoderne) auszuspielen, weil jene modernen Modelle ebenso auf die Universalität ihres Gegenstandes hinweisen, und umgekehrt. Die Allgegenwart der Medien verlangt eben nach ihrer Dechiffrierung, ohne dass der ästhetisch-poietische und ontologisch-metaphysische Anteil der Medien aus ihrem logisch-rationalen Teil zu entfernen wäre. Genau dies aber versucht Leschke fortwährend, indem er gegen die Metaphorik der generellen Medienontologien polemisiert: „die rhetorische Qualität wird entscheidender als die argumentative.“<sup>85</sup> Damit ist Leschkes Medientheorie dualistisch aufgestellt: Argument gegen Metapher, Logik gegen Bild, Kausalität gegen Rhetorik – als ob es nie eine Kritik der instrumentellen Rationalität gegeben hätte. Leschke will Belege für die kausalen Zusammenhänge sehen, die aber der Weltmarkt und die Verabsolutierung des Medialen längst schon liefern. Statt dessen werden stetig Dualismen aufgestellt: „für die Technik-Freaks den Enthusiasten, für die eher Ängstlichen den Apokalyptiker.“<sup>86</sup> So schließt sich der Kreis in Leschkes Kosmos, ohne auf die Not zu reflektieren, die gerade aus der Dynamik der Medien resultiert. Leschke weiß freilich, dass die postmoderne, verabsolutierte Form eines inhaltlichen Korrektivs bedarf. Er kann aber diesen „Inhalt“ nicht mit der „postmodernen Form“ in eine Beziehung setzen, so dass er auch in seinem letzten Modell (*Sekundäre Intermedialität*) nur Bekanntes erblickt, da sie nur „auf eine Mediensituation reagiert“.<sup>87</sup> „Im Prinzip bleibt Intermedialität jedoch ortlos: Sie droht zwischen den Medien durchzufallen, ist sie doch Rand eines Mediums oder aber Bezug zwischen Medien, ohne selbst Medium zu sein. Die Bestimmung der Intermedialität von den Grenzen her gibt keine Auskunft über das Material, aus dem die Bezüge – das ‚inter‘ – hergestellt werden: Zwischen den Medien ist zunächst einmal nichts, solange dort nicht etwas gefunden wird, was den Stoff der Intermedialität abgeben könnte.“<sup>88</sup> Dieses intermediale *Zwischen* – auf das auch die transdisziplinäre *Mediologie* setzt, um den isolierten Gegenstand „Medien“ zu sprengen – beschreibt aber nicht nur die gegenseitige Kontamination der Medien, sondern auch den paradoxen Ort des verabsolutierenden, universal vermittelnden Mediums selber: das Bezogensein moderner Individuen auf den Imperativ des globalen Markts, auf dem sie sich behaupten müssen. Was „da durch die Medien wandert“<sup>89</sup> sind die Prozesse der Gesellschaft, Geschichte, Kommunikation, der Übertragung, Übersetzung (auch im Sinne von Tradition, Kultur und

---

85 Ebd., S. 244.

86 Ebd., S. 264.

87 Ebd., S. 318.

88 Ebd., S. 313 f.

89 Ebd., S. 316.



Überlieferung) und Technik. Eine „intermediale Verunreinigung“<sup>90</sup>, die darin den paradoxen Ort des Medialen selber bildet: das Dispositiv der absoluten und integralen Medienmaschine, die ebenso mit ihrer leeren und vollständigen Weihung zusammenfällt, wie Agamben dieses ontologisch-technische Dispositiv in der ökonomisch-theologischen Maschine beschreibt.

---

### 3.4 Medien-Kultur (Debray)

Damit wären auch die Fragen der „Mediologie“, wie Régis Debray sie entwirft, beantwortet, ohne jene künstliche Komplementarität von Einheit (Medien, Technik, Kommunikation, Information, Psychoanalyse, Soziologie, Raum, Oberfläche, Flüchtigkeit, Draußen, Gesellschaft, Objekt, Totes) und Vielheit (Kulturen, Übermittlung, Mediation, Zeit, Kontinuität, Historiker, Anthropologe, Ethnien, Tiefe, Beharrung, Drinnen, Subjekt, Lebendes) zu errichten.<sup>91</sup> Eine Komplementarität, die er aus einem medialen *Zwischen* zu erschließen versucht, indem er dies als ein „Scharnier“ zwischen Einheit und Vielheit denkt. Er will die Dualität von Rationalität und Irrationalität überwinden und pendelt so unvermittelt zwischen „Technik“ und „Kultur“<sup>92</sup> hin und her. Die Medien sieht er in einer technischen

---

90 Ebd., S. 315.

91 Debray 2003.

92 So hat einmal Herbert Marcuse versucht, zwischen Zivilisation und Kultur zu unterscheiden: „In der traditionellen Diskussion besteht weitgehende Übereinstimmung darin, daß die Beziehung zwischen kulturellen Zwecken und tatsächlichen Mitteln keine der Koinzidenz ist (und auch nicht sein kann?), und daß sie selten, wenn überhaupt, eine der Harmonie ist. Diese Ansicht hat sich in der Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation ausgedrückt, der zufolge ‚Kultur‘ sich auf eine höhere Dimension menschlicher Autonomie und Erfüllung bezieht, während ‚Zivilisation‘ das Reich der Notwendigkeit bezeichnet (...). Und in der Tat ist der Begriff des Fortschritts nur auf dieses Gebiet (technischer Fortschritt) anwendbar, auf das Fortschreiten der Zivilisation; aber solches Fortschreiten hat die Spannung zwischen Kultur und Zivilisation nicht beseitigt. Es mag die Dichotomie sogar in dem Maße verschärft haben, wie die ungeheuren, durch den technischen Fortschritt eröffneten Möglichkeiten in zunehmenden Gegensatz zu ihrer beschränkten und verzerrten Realisierung erscheinen. Gleichzeitig wird jedoch dieses Spannung selbst immer mehr dadurch unterdrückt, daß die Kultur dem täglichen Leben und der Arbeit systematisch einverleibt wird.“ (Marcuse 1965, S. 149 f.). Hier hilft aber weder die Unterscheidung zwischen Kultur (Zweck) und Zivilisation (Mittel, Technik), noch die Unterscheidung von geisteswissenschaftlich-literarischer Kultur einerseits und naturwissenschaftlich-technischer Kultur andererseits. Eben, weil Geist und Literatur, wie Kittler hier zu Recht hervorhebt, in der Hardware der Technik

Abstraktion, die rasant anwächst, während er die Kulturen als ein langfristiges Korrektiv empfiehlt, die so ein Gleichgewicht schaffen: „Im einen Fall wird man ein Hier und ein Anderswo in Bezug setzen und zwischen ihnen eine Verbindung herstellen (und damit Gesellschaft); im anderen Fall wird man ein Einst mit einem Jetzt in Bezug bringen und Kontinuität herstellen (und damit Kultur).“<sup>93</sup> Auf diese Weise arbeitet er in seinen „Tabellen“ mit Dualismen, die er allerdings koordinieren und komplementär denken möchte: „Kommunikation und Übermittlung sollte man einander nicht gegenüberstellen, man muss sie koordinieren. Die beiden ergänzen einander. Kommunikation ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Übermittlung.“<sup>94</sup>

Debray spricht oft von Dialektik, Vermittlung, Prozess, Mediation („der Mittler zwischen zwei oder mehreren Seienden oder Wirklichkeiten“) und sieht die Mediologie „als die Freundin des Hermes, des Gottes der Straßen und Kreuzungen“<sup>95</sup>, kann aber nicht Weg und Ort, Haben und Sein, Zeit und Raum, Gesellschaft und Kultur, Flüchtigkeit und Kontinuität „dialektisch“ lesen, d. h. die Differenz in der globalen Bewegung selbst aufdecken: Den „Sprung“ in der „kontinuierlichen Katastrophe“ selbst ansetzen, wie Benjamin ihn einmal verstand, und den wir heute als *wirkliche Differenz* in der unmittelbar-physischen, subjektiv besetzten Rhizomatik des sozialen Gesamtakteurs sowie in der technisch-vermittelten, objektiven Rhizomatik der gesellschaftlichen Kommunikation zu lesen hätten. Er will ihn vielmehr ganz anders verstanden wissen: „Als müsste jeder Sprung, der uns dem Realen näher bringt, mit einer Aus-Flucht in entgegengesetzter Richtung, der Zauberei, bezahlt werden. Als brauchten wir bei jedem Fortschritt in der Erkenntnis der Dinge als Gegengift eine doppelte Dosis Euphorikum, um uns den verlorenen Schwung zurückzugeben und uns weiter hoffen zu lassen.“<sup>96</sup> Das Euphorikum liegt aber bereits in der globalen (rationalen wie irrationalen), mythischen und religiösen Maschine selber, die sowohl die euphorisch-ekstatischen wie die panisch-hysterischen Massen zu mobilisieren weiß, während Debray diese Maschine bloß technisch versteht und sie dann in eine „weiße Technophilie“ und „schwarze Technophobie“ aufteilt:

---

verschwinden. In dieser Einheit (Mittel und Zweck; Zahl und Musik) allerdings auch die Form (als Zivilisation, Kultur und Natur) einer hochproblematischen, unzerstörbaren gespenstischen Präsenz annehmen, und die dann ihrerseits nach einer wahren Differenz als Operation verlangt.

93 Debray 2003, S. 11.

94 Ebd., S. 23.

95 Ebd., S. 204.

96 Ebd., S. 212.

„Amerika übernimmt die euphorisierende, libertäre Vision und Europa die nostalgische, katastrophische.“<sup>97</sup>

Damit hat er jenen „Standpunkt“ verloren, den er am Anfang des Buches selber fordert, weil er nicht vom „Objekt“ ausgeht. Denn es geht hier in der Tat nicht um die objektive oder substanzielle Wahrheit, sondern um die Wahrheit der Position, von der aus man heute spricht. Diese Missdeutung der globalen Maschine, die bei ihm in „*technische Konvergenz und ethnische Divergenz*“ auseinanderfällt, hängt dann vor allem damit zusammen, dass Debray immer noch Marx'sche Kategorien in seiner Ethnologie undialektisch mitschleppt: „Immer wenn das Draußen über das Drinnen siegt, ‚verdinglicht‘ sich der Mensch (= wird zum Ding) oder ‚entfremdet sich‘ gar (= wird sich selbst fremd).“<sup>98</sup> Freilich hat er aus revolutionären Enttäuschungen zunehmend erkannt, dass das „Kapital“ der „rein dogmatischen Teleologie des Fortschritts nicht entkam“: „Der Marxismus hat die idealistische Definition des Denkens als subjektive Determination, die ihren Sitz im Gehirn der Individuen hat, für bare Münze genommen, ohne zu begreifen, dass ein ‚ideologischer‘ Korpus der Geist eines Körpers ist, des kollektiven Organismus, den er reproduziert und der ihn produziert, und eines bestimmten Übermittlungswerkzeugs.“ So hat später Gramsci „die von den Rittern der *epistémê* (Wissenschaft) so verachtete *doxa* (Meinung) ernst genommen – diese *doxa*, die einer Gesellschaft oder einer Partei ihren Zusammenhalt und ihre Vitalität gibt.“<sup>99</sup> „Das handelnde Subjekt, imaginär und emotional, nährt sich mehr vom Mythos und der dynamischen Mystifizierung als von der kalten Objektivität.“<sup>100</sup> Gerade diese *doxa* ist aber in der globalen Kommunikationsmaschine als Problem anwesend, weil sie der ökonomisch-technischen Maschine jene identitätsstiftende Vitalität verleiht, die darin die Form einer scheinbar unzerstörbaren gespenstischen Präsenz annimmt; die *doxa* beschreibt jene doxologische Funktion, welche die „kalte Objektivität“ in eine warme, glorreiche, „immaterielle“ Wesenheit verwandelt, und von der andererseits der planetarisch-rhizomatische Demiurg, in seiner progressiven Energie, seine Nahrung erhält. So sind auch Ware, Verdinglichung, Entfremdung und selbst das Kapital nicht mehr das, was sie einmal waren, da sie inzwischen die mediale Form angenommen haben, so dass Gebrauchswert und Tauschwert im *Zwischen* des „Ausstellungswerts“ und der Kultgegenstände gespenstisch verschwunden sind. Die kulturellen Identitäten, die Debray retten will, die Unterschiede der Sprachen, der Dialekte, der Lebensweisen, der Charaktere, der Kleidung, also all das, was einst

---

97 Ebd., S. 221.

98 Ebd., S. 31.

99 Ebd., S. 139 f.

100 Ebd., S. 210 f.

die Völker verband, wurde inzwischen vom planetarischen Demiurgen ausgehöhlt, so dass seine identitäts- und orientierungsstiftende Maschine heute jene kulturellen Unterschiede versammelt, um sie in phantasmagorischer Leere zur Schau zu stellen und zugleich zu konsumieren. Debray möchte freilich diese Kulturen von der Globalität, die er bloß profitorientiert, technisch und mathematisch versteht, getrennt wissen und sie als kulturelle Fülle mit jener in einem Gleichgewicht halten: „Wenn mein Gegenüber aus Peking und ich, aus Paris, auf unsere Arithmetikkenntnisse, unsere Technosphäre reduzierbar wären, könnten wir uns mühelos verbrüdernd, denn unsere Apparate – Elektrorasierer, Vergaser, Software usw. – funktionieren auf identische Weise, unabhängig von unseren Wertvorstellungen. (...) Es sind aber unsere kulturellen Charakterzüge, die einen Unterschied machen – Lebens- und Wohnstil, Küche, Kalender, Alltagsrhythmen, Aberglaube und Glaubensvorstellungen – und vor allem und zuallererst unsere Sprachen.“<sup>101</sup>

Was hier vereinheitlichend wirkt, ist aber nicht bloß das Rationale und Technische, sondern ebenso das Ästhetische, Emotionale, Musikalische, Ökologische oder Ethisch-Moralische (Stichwort: ethischer Konsum), was dann die *Universalsprache der mediatisierten Globalisierung* in ihrer physischen Unmittelbarkeit und objektiven, tele-rhizomatischen Vermittlung ausmacht. Die vom Weltmarkt erfassten Menschen in Paris, Peking, Nairobi, New York, Rio oder Mumbai (zunächst die Eliten, dann aber zunehmend die als Anhänger des neuen kapitalistischen Kultus heimatlos gewordenen, hyperkonsumistischen Massen – wo immer sie sich befinden und wohin sie auch gehen, überall finden sie in der rastlosen Welt dieselbe Unmöglichkeit zu wohnen vor, dieselbe Unfähigkeit, Dinge zu gebrauchen) – leben zunehmend in weitgehend identischen Wohnmaschinen, gehen auf ähnlich aussehenden Straßen, fahren die gleichen Autos, sehen dieselben Filme, tragen ähnliche Markenkleidung. Während zugleich die globale Maschine die Zahl der Mittellosen immer mehr anwachsen lässt. Insofern sind zwar die sozialen Einheiten (Klassen) zerfallen, was ihren Zusammenhalt betrifft, die in der Bildung kollektiver Identitäten einmal eine Rolle spielte, da auch die negative, kollektive Einheit des Unterdrücktseins nicht mehr gegeben ist. Das bedeutet aber keineswegs, dass die Ungleichheiten auch abgenommen hätten, ganz im Gegenteil: In der globalen Integration ist der „Anteil der Anteillosen“ (J. Rancière) immer größer geworden, so dass Soziologen und Philosophen nach Kategorien suchen, die diesen „Anteil der Anteillosen“<sup>102</sup> im mediatisierten Raum neu bestimmen helfen.

---

101 Ebd., S. 220.

102 Allerdings bleibt diese Bestimmung des „Anteils der Anteillosen“ nach wie vor problematisch, weil hier aus der Not des Intellektuellen die Tugend der kollektiven Identität gemacht wird. So zuletzt auch Žižek, der mit Badiou „die gute alte kommunistische

Wir haben es hier also mit einer Verabsolutierung des Medialen zu tun, die gerade darin das archaisch-magische, zauberische und religiöse Wesen ausstellt (das allgemeine, ontisch-ontologische Prinzip der vereinzelt Individuen) und konsumiert, und das sich dann mit den mythischen Kollektiven (die *Verschmelzung* der vereinzelt Individuen in den Nationalgöttern) komplementär ergänzt. Debray ahnt hier freilich die Problematik von Archaik und Modernisierung, wenn er schreibt: „Das Etikett archäo-modernistisch (...) würde auf den Anhänger einer kritischen Mediologie recht gut passen. Problematisch ist der Bindestrich. Er scheint irrational. Wie soll man ihn rechtfertigen?“<sup>103</sup> So jedenfalls nicht, weil das Archaische ein Moment der globalisierten Maschine selber ist, die heute einen pseudoreligiösen Zauber verbreitet (pseudoreligiös, weil die irdische Monarchie jene Transzendenz Gottes als souveräne Macht bloß auf die Erde verschiebt, aber darum keine Erlösung, Entlastung oder Verwandlung der Welt mehr kennt, sondern nur noch unendliche Steigerung und Selbstoptimierung). Während die mythischen Zauberkleider der Kollektive in ihrer Reaktion nur dieses eine universelle Zauberkleid des planetarischen Demiurgen ausstellen: „Unter dem Technikeranzug (...) scheint das Harlekingewand der Kulturen täglich mehr durch.“<sup>104</sup> Und zwar so, dass hier zum „Fanatismus des Neo“ die „Retromanie“ komplementär hinzutritt, um das Phantasma zu vollenden. Dass die Vitalität der Kulturen nicht so sehr für den „inneren Ausgleich“ sorgt, muss Debray schließlich selber zugestehen: „Dass rückwärts gewandte Erinnerungen mitten in Zeiten der Modernisierung geweckt werden, ist ein Indiz für ethnische Vitalität, die ins Düstere umschlagen kann.“<sup>105</sup>

Nicht „umschlagen kann“, sondern umgeschlagen ist, so dass diese Regression längst schon geschehen ist (wie wir bereits heute in Europa, USA und weltweit erfahren). Der „Kampf um die kulturelle Ausnahme“ ist nicht der „Widerstand gegen eine todbringende Homogenisierung“, vielmehr der komplementäre Anteil, der den „Kampf ums Dasein“, um Aufmerksamkeit, ums Wahrgenommenwerden im einheitlichen Weltmarkt ergänzt. Der Mediologe will zwar kein Überbringer einer sozialen Medizin sein, wohl aber ist er vom globalen Prozess zunehmend

---

Formel des Bündnisses aus ‚Arbeitern‘, armen Bauern, patriotischem Kleinbürgertum und redlichen Intellektuellen“ (Žižek 2009, S. 265) ins Kampffeld führt. Bereits 1970 schrieb Horkheimer: „Das Ziel liegt in Wahrheit Proletariern nicht näher als den aufgeklärten Bürgern. Intellektuelle erfanden den Ausweg, die verzweifelt Arbeitslosen zusammen mit dem Lumpenproletariat seien die gegebene Avantgarde, womöglich verbunden mit anderen Gruppen am Rand der Gesellschaft. Der Einfall ist sympathischer als glaubhaft.“ (Horkheimer 1972, S. 158).

103 Régis Debray, a. a. O., S. 228.

104 Ebd., S. 230.

105 Ebd., S. 234.

terrorisiert, jedenfalls „moralisch desorientiert“ und „von der Technik frustriert“. Er will sich „wehren gegen die panische Deregulierung der öffentlichen Dienste“, die doch in Wahrheit vom politischen und sozialen Akteur selbst in Gang gesetzt wurde. Daher bleibt zum Schluss nur noch der Appell, der zur medizinischen Vorsorge aufruft: „Ist es nicht an der Zeit, dieses Vorsorgeprinzip auf den Bereich der Zeichen und Formen auszudehnen und jeden Bürger davon zu überzeugen, dass er für die Kultur seiner Gemeinschaft *als Individuum* verantwortlich ist? Und dass es ein Wahnsinn wäre, seine Erinnerungsfähigkeit und seine Kreativität (denn jede ist Funktion der jeweils anderen) dem Markt und den Maschinen zu überlassen und damit die langfristigen Ziele den kurzfristigen zu opfern?“<sup>106</sup> Diese verzweifelten Appelle, die darauf zielen, die „*a-humane Menschwerdung zu humanisieren*“, laufen aber ins Leere, weil sie die komplementäre Einheit von Globalität und Kulturalität verkennen und den Einzelnen auf „die Kultur *seiner* Gemeinschaft“ zurückstufen wollen. Eine wirkliche Diagnose zieht hingegen die *Operation* nicht von der globalen Maschinerie und deren Prinzip (Signatur) der ständigen Selbstrevolutionierung ab, um abstrakt an die Verantwortung des Einzelnen oder an seinen guten Willen zu appellieren, sondern ordnet Technik und Kulturen in den historisch-mythischen und religiösen Gesamtprozess ein, der nicht unbedingt positiv für die Kulturen verläuft. Was hingegen in der Mediologie allein fort dauert, sind die Kulturen und Übermittlungen, wo die Zeit in den Raum „gerammt“ wird: „ein aufgestellter Stein, eine Statue, ein sichtbarer Punkt, das ist in Raum gerammte Zeit, als ein doppelt kardinaler Punkt. Das ist Flüchtliges, das von etwas Fixem festgehalten, Fluides, das von Festem gezähmt wird.“<sup>107</sup>

Damit verkennt der Mediologie die Kontinuität in der globalen Bewegung der Medialität selbst sowie die Komplementarität der Kulturen, Ethnien und Nationen, die den globalen Kapitalgott polytheistisch stabilisieren, anstatt ihn durch eine „Operation“ zu stürzen. Insofern ergänzen sich beide Irrationalitäten (globale Identitätsmaschine und kollektive Identitäten) in der Tat: in der Verwüstung der Welt, des Selbst und der Kulturen. Denn die Hervorbringung, Angleichung und Veränderung wird durch die eine produktive und repressive Maschine betrieben, die darin den Ort der komplementären Intermedialität bildet: die geheime Waffe des globalen Kapitalismus, wo die Differenz im Gesamtprozess (in Technik und Kultur) verschwindet. Damit steht das „Kapital“ nicht außerhalb der kreativen Kapazität der kognitiven „Multitude“<sup>108</sup>, sondern bewegt sich innerhalb dieser

---

106 Ebd., S. 246.

107 Ebd., S. 39.

108 Eine Produktionskraft, die Negri in der vielgestaltigen, aphysischen Multitude der kognitiven Arbeiter als ein deterritorialisierendes revolutionäres Potenzial vermutet:

Multitude; innerhalb des Ausstellungswerts, der Konsumenten und Mitwirkenden, im „Zwang sichtbar zu bleiben“<sup>109</sup>, wo Ware und selbst Kapital noch die Form des Bildes, des Tones, des Wortes und der Moral (ethischer Konsum) angenommen haben. Das deterritorialisierende revolutionäre Potenzial des Kapitalismus ist somit sein eigenes Territorium, nicht die Lücke zwischen diesem Potenzial und der Form des Kapitals. Es ist nur es selbst, kein Mittel (Medium) zur Hervorbringung einer anderen Gesellschaftsform. In seiner äußersten Phase ist der globale Kapitalismus eine riesige Vorrichtung, um den Zweck im Medienspektakel, im Ausstellungswert, im Konsum oder im Logo zu beschlagnahmen. Damit ist auch der komplementäre *logos* der *Mediologie* mitbetroffen, weil er keinen anderen Ort erreicht, sondern in der Medienvorrichtung tautologisch bleibt. In der einen, menschlich-göttlichen Medienmaschine arbeitet der *logos* der *Mediologie* als ein Prozess des Vermitteln und Übermitteln, als Schöpfung des planetarischen Demiurgen, die er zugleich als göttliche Nahrung konsumiert, bis sie einmal deaktiviert, desemantisiert und unwirksam gemacht wird. Intermedialität und „Scharniere“ beschreiben also das ontologisch-mediale Dispositiv, das durch eine wirkliche „Operation“ zu deaktivieren wäre, die der *Mediologe* missversteht. Das paradoxe *Zwischen* ist damit der Ort einer Operation – nicht bloß das Herstellen von Beziehungen innerhalb der Maschine –, wo alle kommunikativen und informatischen Funktionen entschärft

---

„Heute hingegen wird der General Intellect in der kapitalistischen Produktion hegemonial, denn die immaterielle und kognitive Arbeit wird unmittelbar produktiv; die intellektuelle Arbeitskraft befreit sich aus dem Unterordnungsverhältnis und das produktive Subjekt eignet sich selbst jene Arbeitsmittel an, die früher das Kapital zur Verfügung stellte. Das variable Kapital verkörpert so gesehen gewissermaßen das fixe Kapital. Das produktive Subjekt trägt, auf der Ebene des General Intellect, ein ganz außergewöhnliches Potenzial in sich, das in der Lage ist, das Kapitalverhältnis zu zerbrechen. Das heißt: Ich bin außerhalb meines Verhältnisses zum Kapital produktiv, und der Strom des kognitiven und gesellschaftlichen Kapitals hat nichts mehr zu tun mit dem Kapital als der ‚dinglichen‘ Struktur in den Händen der Unternehmer.“ (Negri und Scelsi, 2009, S. 151 f.). Die Gewalt, die vom „Empire“ ausgeht, wird als äußere Gewalt einer Fremdausbeutung gedeutet, während die „Multitude“ die wahre und innerliche Produktivkraft der sozialen Welt darstellen soll. Das „Empire“ ist aber keine bloß äußere herrschende Klasse, die die „Multitude“ ausbeutet – ohne dadurch dass die herrschenden Klassen sowie die Ausgeschlossenen und Anteillosen etwa verschwunden wären, ganz im Gegenteil –, sondern die „Multitude“, in ihrer wirklichen und möglich-kreativen Produktion, beutet sich auch selbst aus. Fremdausbeutung und Selbstausbeutung bilden zuletzt auch die eine Figur: die Signatur des herrschenden planetarischen Demiurgen. Auch die produzierende und kreative Multitude (nicht bloß das Produzierte als tote Arbeit) muss also in ihrer traurigen Potenzialität noch lesbar werden, will sie einmal wirklich heilsam und befreiend wirken.

109 Luhmann 1996, S. 93. Was Luhmann allerdings noch auf die Werbung beschränkt sah.

und alle menschlichen und göttlichen Werke außer Kraft gesetzt werden. Eine Dekontamination der Medien, aber nicht der Medien als solcher, sondern ihrer sozialen, historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Effekte, die sie erzeugen. Operation wäre also jener Eingriff, der das mythisch-dialektische und ontotheologische Kontinuum des planetarischen Demiurgen unterbricht und so die Medien – als Medien „für Alle und Keinen“ (Nietzsche) und *von* Allen und Keinem (als kritische Masse) – in der Sache umschaltet, um so der Sache (der Menschheit des Menschen als „ewige Idee“) zu dienen. Daher müssen hier *Intermedialität* und *Mediologie* mythisch, ontologisch, metaphysisch und theologisch nacharbeiten, nicht um dadurch die Medien zum Verschwinden zu bringen (etwa in einer interaktiven Intersubjektivität wie bei Flusser, der die Utopie missverstanden hat), sondern um sie zu dekontaminieren sowie dadurch zugleich neue Möglichkeiten des medialen Gebrauchs zu eröffnen – ein dekontaminiertes Medium, das Agamben (siehe weiter unten) allerdings ohne den Zweck messianisch, *bio-zoëtisch* und als Sabbatruhe denken will.<sup>110</sup>

Der mediologische „Standpunkt“ versagt also, weil er die Medien im mythisch-dialektischen Kontinuum (das Grundmuster historischen Fortschritts) entweder um ihren alogischen, ästhetischen, mythischen und ontotheologischen Anteil verkürzt, oder aber sie einfach mit kulturellen Invarianten inmitten der Globalisierung regressiv anreichert. Vor allem aber, weil die Mediologie die zwingende, seinsnotwendige Wesens-Komplementarität (Nichtmediales, Desemantisches, Atheologisches, Unvermitteltes, Medien-Außen, Medien-Anderes) von den Medien ethnisch-kulturalistisch abschneidet. In ihrer Beschäftigung mit den Medien (Kommunikation) und Kulturen (Übermittlung) verflüchtigen sich die Medien. Übrig bleiben nur die zwei Medienskelette aus Technik und Kultur, die dann technologisch oder kulturalistisch-ethnologisch klappern – ein „Ge-stell“, das auch Heidegger in seiner Einheit, als ein technisch-ontologisches, ökonomisch-theologisches Dispositiv nicht verstanden hat. Das universelle technologische Gestell, an dem die Mediologie ihre kulturell-ethnischen Lebensformen lose angehängt hat, hat sich aber gerade in ihrem komplementären (techno-kulturellen) Mediensystem niedergelassen, um den Leser aus den Tabellen dualistisch anzublicken.

Dabei war Régis Debray dem *Dispositiv* des Mediums gar nicht mal so weit entfernt gewesen. Dem stofflichen Träger des Mediums, dem er sich in seiner *Mediologie* kulturalistisch und ethnologisch nachging, verflüchtigte sich aber schließlich zum Gespenst der Kulturen. Beim Versuch die Transportabilität des „Mediums“ zu beschreiben, das er zugleich kollektiv, kulturell und theologisch verstand, ist dies einfach abgehauen. So hat er zwar Theologie mit Transportwissenschaft der

---

110 Agamben 2010.



Materialien übersetzt, und diese wiederum zur Teildisziplin einer kulturalistisch angelegten *Mediologie* erklärt. Er konnte aber das reisefähige, monotheistische und polytheistische Medium nicht in der globalisierten Moderne lokalisieren und dingfest machen. Eine mediale Reise, die Debray von ganz sperrigen, schweren und harten Materialien, wie den ägyptischen Pyramiden, hin zu den leichteren (Schriftrollen) und dann noch leichteren Materialien (Bücher), bis hin zu den ganz leichten und flüchtigen Zeichen (digitale) denkt, die sich schließlich unendlich technisch oder kommunikativ immer mehr ausdünnen. Jedenfalls nimmt bereits der Mythos dieses Auszugs jene totale Mobilisierung vorweg, wie sie sich dann später im digitalen Medium universell entfalten sollte. Die versteinerten Götter der Ägypter verwandeln sich in der globalisierten Welt zu den flüchtigen digitalen Zeichen, die nun überall und nirgends sind. Die Transportabilität Gottes beschreibt also auch seine Umcodierung (vom Medium Stein über das Medium Schriftrolle zum späteren Medium Buch, um anschließend in den elektronischen Medien alle Schwere los zu werden), der dann das Paradoxon von „Beweglichkeit und Treue“, von „Wanderschaft und Zugehörigkeit“ im universellen Prozess selber bildet. Jenes versteinerte Absolute wird in der Tat im tragbaren Schrank transportfähig gemacht, so dass der „eingeschreinte Gott“ (R. Debray) ohne diese „Logistik“ gar nicht erst hätte überleben können.

In seiner *Mediologie* wollte Debray also nicht bloß diesen Reiseprozess des Absoluten medial beschreiben, vielmehr auch wissen, was bei diesem „technischen Transport“ so alles schief ging. Nämlich, die „Verstärkung der technischen Verbindungen und Schwächung der symbolischen Bindung“. Damit stellt er aber erneut den Dualismus von „Kommunikation“ (kurze Zeitspanne, technisches Dispositiv, Marktlogik, Netz, Interaktivität, verdinglichtes Draußen, Maschine) und „Übermittlung“ (lange Zeitspanne, Erinnerung, Zugehörigkeit, nichtkommerzielle Institutionen, Geschichte, Anthropologie, Museum, Bibliothek, Erbe, Archive, autonomes Drinnen, Mensch) auf, den er freilich nicht als Gegensatz sieht, vielmehr „koordinieren“ möchte. Er benutzt also das äußerliche Moment des Mediums wie einen Schlitten, um – eine Art zeitliche Maschine – sowohl „vorwärts“ (in der „Werkzeugausstattung“) als auch „rückwärts“ (in der „Mentalität“) hin und her zu springen, um so zur eigentlichen, innerlichen, ethnologischen und kulturellen Vielfalt des Mediums zu gelangen: „Ethnologie ist die Wissenschaft von der Vielfalt der Gesellschaften; und Technologie die Wissenschaft von der Uniformität der Ausrüstungen. Die Mediologie, zwischen beiden angesiedelt, wirft die Frage nach ihrer Kompatibilität auf (die Schnittmenge als Problem). Sie fragt, wie auf der Erde Einzigartigkeit der Kulturen und Angleichung der Netze koexistieren können. Wie

interagieren territoriale Subjektivitäten und durch Technikwissenschaft bedingte Normierungen?“<sup>111</sup>

Debray denkt also kollektivistisch in einem ethnologischen und kulturellen Horizont. Er möchte die „Einzigartigkeit der Kulturen“ als Wurzel ethnologisch vergraben und übersieht dabei, dass sie vom hyperkulturellen und hyperrealen Hier- und Überallsein des *Mediums* (als Netz und Realität zugleich) *längst ausgegraben worden ist*, und zwar so, dass auf diese universelle Heimatlosigkeit mit den regressiven Heimaten geantwortet wird: die zwei Seiten desselben archaischen Herrlichkeitsdispositivs, in seiner universellen Vermittlung und unmittelbaren, subjektiv-kollektiven Herrlichkeit. Denn Netze und Kulturen geben heute nur die eine topologische Figur des *Mediums* ab, wo das Draußen und Drinnen eins geworden und ineinander übergegangen sind. Eine neue Durchschlagskraft des Universalmediums, das so eine dreifache Umcodierung erzwingt: Die universelle Codierung transformiert die alte bürgerliche Hochkultur zu einem Teil des weltumspannenden Universalmediums herunter und macht andererseits alle ethnologischen Kulturgüter gleichermaßen zugänglich. Umgekehrt weist diese universelle Codierung (auch von Sprache und Schrift) auf eine ursprüngliche, archaische Welterschließung hin, in der einmal mit den alphanummerischen Codes überhaupt Kultur entsteht – insofern hat die Progression des modernen Mediums zugleich den Rückgang in die mediale Unmittelbarkeit angetreten. Die alten Unterschiede der kulturellen Sprachen, der Bilder, der Musik, der Dialekte, der Charaktere, der Lebensweisen, der Kleidung, der Wohnungen, der Städte, der Institutionen oder der körperlichen Merkmale, also all das, was einmal den Ethnien, Kulturen oder Generationen Substanz und Gehalt verlieh, all das hat heute für den planetarischen Demiurgen und Konsumenten jede Bedeutung, jeden Gehalt, jeden Ausdrucks- und Mitteilungswert verloren. Dieser versammelt vielmehr all jene kulturellen Unterschiede in seinen Weltmarken, Kultgegenständen oder Ausstellungen und stellt sie in einer phantasmatischen Leere zur Schau, die er dann konsumiert. Ein medien-ontologisches Dispositiv (Einheit), das seinerseits von den Kulturen und den Nationalgöttern (Vielheit) stabilisiert wird. Einzig die *Wissenschaft vom Medienintegral* sowie die *Wissenschaft von der Komplementarität von globaler Einheit und kultureller Vielheit* (das Koexistieren scheinbar heterogener, konträrer, polarer Relate) gräbt heute die Wurzel der bipolaren Medien-Maschine aus – nicht die Ethnologie als Wissenschaft von der Vielfalt der Gesellschaften –, um den unmöglichen Gebrauch des Mediums erneut einem neuen möglichen Gebrauch zuzuführen. Das Medium, das heute im globalen und kulturellen Museum stillgelegt und entleert ausgestellt wird, wendet sich in einer wirklich kulturellen,

---

111 Ebd., S. 217.

hymnischen und doxatischen Praxis erneut der Idee der Menschheit zu, um allein dieser zu dienen – was diese von sich aus anarchisch verlangt und dabei das Antlitz der Menschheit meint.

---

### 3.5 Medien-Theologie (Agamben)

Während Mersch auf *Kunst*, Leschke auf *Wissenschaft* und Debray auf *Technik plus Kulturen* in den Medien setzen, haben wir es beim nächsten Autor Giorgio Agamben weniger mit einem Medientheoretiker im engeren Sinn zu tun als vielmehr mit einem Denker, dessen umfassendes, archäologisches Werk Medien allerdings in eine Schlüsselstelle rücken. Agamben ist bekannt geworden durch die italienische Herausgabe der Schriften Benjamins, was vielleicht auch die theologische Ausrichtung seines Denkens erklären könnte. Vor allem ist er von einem Fragment Benjamins *Kapitalismus als Religion* angetan. Diese ökonomisch-theologische Figur verbindet er mit dem anderen, politisch-theologischen Paradigma von Carl Schmitt, wonach „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe sind“.<sup>112</sup> Schon diese zwei Paradigmen, die er mit einer Archäologie der Herrschaft, der Ökonomie und der Medien theologisch absichert, machen eines deutlich: dass hier Säkulares in Sakrales übergeht, wie umgekehrt. So kommt er in *Herrschaft und Herrlichkeit* über das ökonomisch-theologische und über das politisch-theologische Paradigma schließlich zum Paradigma der „Medien“: „Laut Schmitt überlebt die Akklamation in den modernen Demokratien als öffentliche Meinung (...) *Die öffentliche Meinung ist die moderne Art der Akklamation.* (...) Es gibt keine Demokratie und keinen Staat ohne öffentliche Meinung, wie es keinen Staat ohne Akklamationen gibt.“<sup>113</sup> Damit kann er endlich das ökonomisch-theologische (*Kapitalismus als Religion*) und das politisch-theologische (die Kryptotheologie des Politischen) mit dem ästhetischen Dispositiv verbinden:

„1967, mit einer Diagnose, deren Richtigkeit uns heute allzu selbstverständlich erscheint, beobachtete Guy Debord die Transformation auf planetarischer Ebene der Politik und der kapitalistischen Ökonomie in ‚eine unermeßliche Ansammlung von Spektakeln‘, in der die Ware und selbst das Kapital die mediale Form des Bildes annehmen. Verbindet man Debords Analyse mit Schmitts These von der öffentlichen Meinung als moderner Form der Akklamation, erreicht das Problem der heutigen spektakulären Herrschaft der *Medien* über jeden Aspekt des gesellschaftlichen Lebens

---

112 Agamben 2010, S. 16.

113 Ebd., S. 303 f.

eine neue Dimension. Es geht um nichts Geringeres als eine neue und unerhörte Konzentration, Multiplikation und Verbreitung der Funktion der Herrlichkeit als Zentrum des politischen Systems. Was einst auf die liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war, konzentriert sich in den *Medien*, durch die es zugleich verbreitet wird und in jeden Augenblick und jeden sowohl öffentlichen wie privaten Bereich der Gesellschaft eindringt.<sup>114</sup>

Agamben verlässt hier nicht nur das vormalig profit-rationale Aktionsfeld der politischen Ökonomie, sondern ebenso ihre spätere Erweiterung im „ästhetischen Kapitalismus“, wie ihn zunächst Guy Debord<sup>115</sup> formuliert hat und wie er dann auch dialektisch-kritisch (Christoph Türcke<sup>116</sup>; Eva Illouz<sup>117</sup>) erweitert wurde. Er schiebt

---

114 Ebd., S.304.

115 Debord 1978.

116 „Sein ist Wahrnehmen“. Eine „audiovisuelle Dauerbestrahlung“, die zugleich „Bildersucht“ und „Bildersturm“ ist. „Der Griff nach der Notbremse, den die Kunst einst spektakulär vollzog, elementarisiert sich hier zu lauter kleinen alltäglichen Notwehrhandlungen. (...) Etwas so Läppisches wie die Entscheidung, ob man sich Hintergrundmusik im Restaurant gefallen läßt oder nicht, kann plötzlich zur Prinzipienfrage, zum Probestein von Zivilcourage werden.“ (Türcke 2002, S.64 und 311). Gegen diesen „nihilistischen Bildgott“ des „ästhetischen Kapitalismus“ helfen dann auch keine Argumente mehr: „Hier hilft nicht Argument gegen Argument, allenfalls Aufmerksamkeit gegen Aufmerksamkeit, sozusagen ein ästhetischer Atheismus. Den darf man überall dort am Werk sehen, wo das kritische Erbe der modernen Kunst (...) sich fortentwickelt, in politische Aktionsformen und Diskurse eindringt und jene neue Mischung von Kunst, Event und Demonstration entsteht, an der Künstler wie Nicht-Regierungsorganisationen von sehr verschiedenen Ausgangspunkten aus arbeiten.“ (Türcke 2003, S.152). Türcke argumentiert hier noch mit dem Medienmodell der traditionellen Anthropologie, die Geist und Natur, Bewusstsein und Empfindung, Sinn und Sinne, Argument und Bild voneinander trennt (siehe hierzu auch: Agamben 2002, S.159 ff.), um dann das dialektisch-kritische Bild gegen das Bild des Kapitals (als instrumentelle Vernunft) auszuspielen. Sein eschatothelischer, dithelischer Atheismus (der eigene Wunsch, der immer zugleich objektiver Zwang sei, enthält auch den „letzten Wunsch“ als potenziellen Überschuss – eine Beziehung von Akt und Potenz, die auf Spinoza zurückgeht), der sich gegen den nihilistischen Bildgott der kapitalistischen Gesellschaft richtet, ist aber als Wunsch- und Erregungsüberschuss nur der dialektische Treibstoff in der einen atheistisch-theistischen Kapitalmaschine. Türckes „ästhetischer Atheismus“ ist also von der imperativen Medienmaschine kontaminiert, so dass er in dieser Dynamik der Wünsche und der Affekte das archaische Dispositiv nicht erkennen kann. Atheismus-Theismus ist keine Alternative – weder auf der theistischen Seite (Horkheimer), noch auf der atheistisch-ästhetischen, eschatophysiologischen Seite (Türcke) –, sondern nur das eine ontisch-ontologische Dispositiv, das heute in seiner Dynamik zu deaktivieren wäre.

117 Illouz 2007.

auch dieses ästhetische Element des Kapitalismus in den politischen, ontologischen und religiösen Raum hinein, so dass alle Ästhetik, Dialektik und Sprache in der Paradoxie der *oikonomia* der Medienspektakelreligion zum Erliegen kommt. Diese bedient sich freilich nicht bloß der Sprache als Mittel zur Verbreitung ihrer Ideologie. Wesentlicher als die Propagandafunktion, welche die Sprache als ein Instrument benutzt, ist heute vielmehr die Beschlagnahme und die Neutralisierung des „reinen Mittels“. Im System der Medienspektakelreligion wird so das „reine Mittel“ seines Zwecks enthoben und bloß zur Schau gestellt. Es zeigt seine eigene Leere vor, sagt nur sein eigenes Nichts, so als wäre keine neue Erfahrung des Worts mehr möglich.

Diesen medialen kommunikativen Strang (Vermittlung) verbindet Agamben mit der unmittelbaren Form der Akklamation (Schmitt), wo auch die Demokratie, als „consensus democracy“ Habermas'schen Stils, zuletzt von der physischen, unmittelbaren Identität sich nicht mehr abzusetzen vermag. Unmittelbare, subjektive Medialität (Volk, Nation, gemeinsame Sprache) und vermittelte, objektive Medialität (die kommunikativen Verfahren der Medien) gehen ineinander über, so dass Agamben hier die konservativen mit den kommunikativen Denkern changieren sieht:

„Wenn man gegen (...) die Theoretiker der Verbindung Volk/Verfassung einwenden kann, daß sie noch an gemeinsamen Voraussetzungen (die Sprache, die öffentliche Meinung) festhalten, kann man gegen Habermas und die Theoretiker des durch Kommunikation konstituierten Volks mit guten Argumenten einwenden, daß sie letztlich die politische Macht in die Hände der Experten und der *Medien* geben.“  
Damit „laufen die ‚demokratischen‘, laizistischen Theoretiker des kommunikativen Handelns Gefahr, sich Seite an Seite mit konservativen Denkern der Akklamation wie Schmitt (...) wiederzufinden; doch ebendies ist der Preis, den theoretischen Entwürfe, die glauben, auf archäologische Absicherung verzichten zu können, zu zahlen haben.“<sup>118</sup>

Freilich würde Habermas hier einwenden, dass seine kommunikative Vernunft doch auch strikt von der bloßen Akklamation zu unterscheiden ist. So differenziert er in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*,<sup>119</sup> worauf Agamben sich bezieht, zwischen einer „kritischen Öffentlichkeit“ und einer Öffentlichkeit, die „zu Zwecken der Akklamation bloß hergestellt“ ist. Er marginalisiert also gerade jenen akklamatorischen oder systemischen Charakter der Massenmedien, um die Dominanz der Kommunikation über die Medien starkzumachen. Denn der „wahre Konsensus“ wird nicht „durch Zwänge behindert“; „Diskurse“, so Habermas, „herrschen nicht“.<sup>120</sup>

---

118 Agamben 2010, S. 306.

119 Habermas 1990.

120 Ders., 1971, S. 137.

Habermas versucht eine idealistische Differenz im Diskurs selber einzubauen, die Agamben aber wieder in die linguistische Maschine einzieht, weil die ideale Kommunikation von der *oikonomia* der Regierungsmaschine kontaminiert ist und ihren glorreichen Aspekt darstellt. Das gegenwärtige Mediensystem hält für ihn eine ununterbrochene, tautologische Rede über sich selbst und beschlagnahmt so die Kommunikation der „reinen Mittel“. Es ist sein lobpreisender Monolog. Denn wie die liturgischen Doxologien Gottes Herrlichkeit erzeugen und festigen, so sind auch die profanen Akklamationen kein Ornament der politischen Macht, vielmehr begründen und rechtfertigen sie diese. Diskurse, so möchte hier Agamben gegen Habermas einwenden, herrschen eben auch dann, wenn sie sich als eine „kritische Öffentlichkeit“ ausgeben, so dass sie unfähig sind, das mediale Dispositiv zu brechen. Freilich bleibt diese mediale Regierungsmaschine auch bei Agamben noch problematisch genug, und zwar aus drei Gründen.

*Erstens* sind es die zwei Seiten des Herrlichkeitsdispositivs (vermittelt und un-mittelbar), die nicht ganz in die *eine* Figur mit zwei Gesichtern aufgelöst werden können. So gehen die vermittelnden Medien und die unmittelbare, subjektive Herrlichkeit der akklamierenden Völker, Nationen und Kulturen (Mehrzahl) nicht ganz in dieser monotheistisch-theologischen Einheit (Einzahl) auf, vielmehr – wie wir auch bei R. Debray gesehen haben – bilden sie eine korrelative Einheit. Denn die Nationalstaaten verschwinden ja in der Verabsolutierung des Medialen keineswegs, wie auch Habermas oder Negri fälschlich behaupten. Ganz im Gegenteil, gerade als lebende Tote – mit Hegel entsubstanzialisiert – werden sie immer stärker. Die Logik des universalen Zerfalls negiert so die traditionellen kollektiven Identitäten (Nationen, Kulturen, Ethnien) und macht sie zugleich immer stärker. Und zwar deswegen, weil der Druck der allumfassenden, spektakulären Medienmacht (als Kreativitäts-, Ausstellungs-, Konsum-, Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsdispositiv) immer größer wird, worauf dann die scheinbar *unmittelbaren*, lokalen Identitäten (Nationen, Völker, Kulturen, Lokalitäten, Regionen) reagieren. Agamben scheint dieses komplementäre Element der globalisierten Kapitalmaschine zu übersehen oder gar zu verklären, wenn er historisch gewachsene partikuläre Identitäten („lateinisches Europa“, „italienische Landschaft“, Kultur, Heimat, Tradition, „unsere Identität“) gegen die globale Einheit verteidigt. Hyperreale, hyperkulturelle, monotheistische Einheit (die ontisch-ontologische Kapitalmaschine) und polytheistische Vielfalt (Nation, Ethnie, Kultur, Heimat, Regionalität, unterschiedliche Lebensformen und Glaubensweisen) sind aber dialektisch-korrelative Figuren, die sich gegenseitig bedingen; so etwa heute der *Überwachungsmarkt* (der Steuerungs- und Lenkungsmarkt der Großkonzerne, die das soziale Verhalten der Massen von innen her durch eine mikrologische Psychopolitik bestimmen) vom *Überwachungsstaat* gestützt und reguliert wird. Die glorreiche, ökonomisch-theologische Universal-

maschine kann nur funktionieren, wenn diese globalisierte Welt polytheistisch stabilisiert wird; die monarchische Kapitalgottheit erfordert in ihrer Einheit die polyarchische Gewalt von außerhalb, um die Bedingungen für das Funktionieren dieser Maschine aufrechtzuerhalten. Die Tatsache, dass die globalkapitalistische Kultreligion eine Totalität ist, bedeutet, dass sie die dialektisch-korrelative Einheit ihrer selbst (monotheistische Globalität) und ihres anderen (der Polytheismus der Nationalgötter) darstellt – und die antagonistischen Kräfte, die dann auf diese scheinbar harmonische, komplementäre Einheit ihrerseits reagieren. In der Gesellschaft der Weltmarktbindungen (subjektiv-physisch-unmittelbar) und interaktiven, rhizomatischen Netzverbindungen (objektiv-vermittelt: im aktiven Generieren und passiven Konsumieren von Daten) blüht so mit negativer Kraft der mythische Wunsch nach unmittelbarer Identifikation mit dem eigenen Volk oder der eigenen Nation, so dass zum kultischen *Ritual der Medien und Weltmarken* (Kultgegenstände, Ausstellungen, Erregungen) die kultischen *Rituale der nationalen Identitäten* hinzukommen.

*Zweitens* wäre hier in Agambens Modell auch die *Analogie* von sakral und säkular zu problematisieren, die zwar die Macht von der himmlischen Monarchie auf die irdische Monarchie des spektakulären Kapitalismus verschiebt, dabei aber auch die Medien in einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ stillstellt. Eine quasi mytho-theologische und ontologische Invariante, so dass hier die qualitativ-mediale Differenz zwischen der Steinschleuder (archaisches Medium) und der Atombombe, bzw. dem weltweiten Datenverkehr und dem universalen Mediendesign entfällt. Denn wir haben es hier ebenso mit einer neuen Macht-Asymmetrie zu tun (zumindest was die Dinge auf der Erde betrifft), wo der planetarische Demiurg in seinem unendlichen Projekt (das inzwischen in eine neue Phase eingetreten ist, wo nun auch die Natur selbst im Biondesign verdunstet) eine exponentielle Kurve der Hyperkonstruktion und Hyperkonsumtion betreibt. Während der allwissende, semantisch konstruierte Gott seinerseits allein die digitale Spiegelung der Welt darstellt, und in der er nun zu einer total überwachten und psychopolitisch gelenkten Gesellschaft transformierte. Eine neue Macht-Asymmetrie (Big Data, digitale Spiegelung, Biondesign etc.), die aber mit der alten Macht-Asymmetrie der Mythologie und der Religion wenig zu tun hat, weil diese noch zu statisch konstruiert waren und eine „Natur“, wie tragisch, unerlöst oder erlöst auch immer, noch gewähren ließen. Von den drei Phasen in der Ökonomie des Heils (wahre *religio* der Potenz ohne Akt; falsche *religio* der Modernität; und wieder wahre *religio* der Profanierung) wäre dann vor allem die *mittlere* (die *religio* der Modernität) schärfer in den Blick zu nehmen, weil sie als ein mediales *Dazwischen* in der Bewegung des planetarischen Demiurgen sich exponentiell nach außen und innen ausdehnt. Sie gleicht dann eher den Forschungen der neueren Physik und der dynamisch-explodierenden Beschleunigung des

Universums. Aber eben auch so, dass im Gegensatz zum kosmischen Geschehen der Physik, die instrumentell-poietische Intelligenz des Menschen keine Natur mehr anerkennt, vielmehr sie immer mehr in der Konstruktion und Konsumtion auflöst. Das mediale *Dazwischen* kennt also weder die alten statischen Figuren von Ontologie und Theologie (als Heimat und Ziel), noch duldet es den unendlichen Aufschub des Ziels, wie es in den Symbolen des messianischen Minimalismus oder in den Metaphern der Literatur konstruiert wurde.<sup>121</sup> Eben, weil die Zeitbeschleunigung, vorangetrieben vom planetarischen Demiurgen, den Menschen und seiner Welt wenig Zeit lässt. Was dann bei Agamben etwas zu statisch-ontologisch *überbelichtet* ist, ist vor allem die *Opferseite* der Medien (was sie mit uns anrichten), während bei ihm die faszinierende und attraktive Seite der rhizomatischen Mitmach-Netzwerk-Technologien und kreativen Netzkulturen etwas *unterbelichtet* bleibt. Er geht nämlich wenig auf die produktiv-schöpferische und attraktive Seite der Medien ein, die freilich ihrerseits vom Kreativitätsdispositiv des sozialen Gesamtakteurs vorangetrieben werden. Freilich, eigenes Bedürfnis (Kampf ums Da, die Sucht in den Medien zu sein) und objektiver Zwang (der Zwang im Weltmarkt sichtbar zu bleiben), Eigenbestimmung und Fremdbestimmung bilden hier zuletzt in der Tat

---

121 So etwa in der Metapher des Jägers Gracchus, wie sie Kafka erzählt: Der Jäger Gracchus ist bei der Gamsenjagd verunglückt: „Ich verfolgte, stürzte ab, verblutete in einer Schlucht, war tot und diese Barke sollte mich ins Jenseits (der wahren Heimat des Menschen; S.A) tragen. Ich erinnere mich noch, wie fröhlich ich mich hier auf der Pritsche ausstreckte zum erstenmal.“ Er liegt und wartet, aber „dann geschah das Unglück“: die Totenbarke wird unversehens abgelenkt, sie verfehlt ihr Ziel und muss fortan auf den „irdischen Gewässern“ rastlos und ohne Aussicht auf Erlösung oder Vernichtung mit dem Wind fahren, „der in den untersten Regionen des Todes bläst.“ (Kafka 1994, S. 77 ff.). In diesem imaginären Zwischenreich sind sowohl die Endlichkeit als auch die Ewigkeit ausgefallen, weil beide in einem *Dritten* (nicht wirklich lebendig und doch auch nicht einfach tot) aufgehoben worden sind. Aber dieses *Dritte* ist eben mit den alten dialektischen Figuren einer „Vertiertheit“ (Adorno) oder „Verworfung“ (Agamben) des Menschen nicht mehr zu beschreiben. Denn diese setzen ja immer noch eine Analogie der „Natur“ voraus, die uns aber in der instrumentell-poietischen Intelligenz des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers inzwischen abhanden gekommen ist. Damit kann sich auch der „messianische Minimalismus“ nicht mehr in zwei Traditionen (mit Leibniz und Talmud gedacht, als Modernität und Messianismus: die Kontinuität der unmerklichen Übergänge als eine Theologie auf der Flucht) bis zum Sankt-Nimmerleins-Tag gemütlich einrichten (auch nicht in der Kunst, wie es noch Adorno emphatisch-historisch dachte). Eben, weil die Katastrophalität der Zeit kaum Zeit hat – insofern hat nicht nur der Teufel wenig Zeit, wie es biblisch heißt, sondern auch das Gute (Schöne, Wahre, Gerechte, wahrhaft Natürliche und Menschliche), da ihm die Zeit explosionsartig davon läuft.



auch die *eine* Figur, die aber erst aus dieser ganzen „Dialektik“ der beiden Pole mühsam zu entwickeln und nicht bloß ontologisch-theologisch zu hypostasieren ist.

Ein *drittes Problem* ergibt sich aus der globalen Bewegung der westlichen glorreichen Maschine, die in ihrem absoluten Mediendispositiv zugleich ein *anderes Absolutes* auf den Plan ruft und so *in sich selber* einen metaphysischen Antagonismus entstehen lässt. Ein absolutes westliches Dispositiv, das sich der Auflösung des Metaphysisch-Bösen in sich selber widersetzt und dies für obsolet unterstellt. Deshalb muss dies als ein von außen Kommendes oder aus dem eigenen Innern Ausgeschlossenes bekämpft werden, da dieses westliche Dispositiv *wirklich* Fremdes und Heterogenes nicht als Befreiung, vielmehr einzig noch als Bedrohung des Eigenen wahrnimmt. Die Illusion des Westens besteht also nicht in seinem „naiven Materialismus“, vielmehr, hier mit Agamben, in der Illusion, die eigene religiöse Maschine als eine *nichtreligiöse*, aufklärerisch-modernistische auszugeben. Zwar erkennt Agamben die absolute Fremdheit der westlichen theologischen Maschine, ohne aber auf die *andere* Macht als der „dualen Figur“<sup>122</sup> einzugehen, die ja ebenso absolut auftreten möchte: die „ewige Umkehr“ in der einen monarchischen Figur. Insofern ist die islamische Rebellion gegen die westliche, menschlich-göttliche (technisch-ontologische) Zivilisationsmaschine das Produkt der globalen Zivilisationsmaschine selber, und nicht etwa bloß die Wiederholung einer alten Religion – die sich dann liberal aufzuklären hätte. Dergestalt, dass hier *beide Figuren* einen metaphysischen Antagonismus in der Globalisierung erzeugen und so von der wahren Gestalt der Menschheit ablenken: die Menschheit des Menschen, der den Menschen einwohnende Gott.

Das theologische Problem, das Agamben im doxologischen System der Medien aufrollt, ist dann nicht so sehr der theologische Dualismus von *kontaminiertem Mittel* (Unprofanierbares) und *unkontaminiertem reinem Mittel* (Profanierbares) als vielmehr die Frage, *wie* die Verabsolutierung des Medialen gebrochen werden kann. Seine wiederholte Beschwörung des Spiels<sup>123</sup> und der *vita contemplativa* weist zu Recht darauf hin, dass der heute medial zur Schau gestellte planetarische Demiurg in seiner Hyperaktivität und Unruhe eine *Signatur* verdeckt, die darin als eine paradox-statische Tätigkeit in ihrer Potenz entdeckt sein will. Diese ist aber nicht die

---

122 Baudrillard 2006, S. 139.

123 „Die Kinder verwandeln, wenn sie mit irgendwelchem Gerümpel spielen, das ihnen unter die Finger gekommen ist, in Spielzeug auch, was der Sphäre der Wirtschaft, des Kriegs, des Rechts und der anderen Aktivitäten angehört, die wir als ernsthaft zu betrachten gewohnt sind. Ein Auto, eine Schußwaffe, ein juristischer Vertrag verwandeln sich mit einem Schlag in ein Spielzeug. Gemeinsam ist diesen Fällen und der Profanierung des Heiligen der Übergang von einer religio, die schon als falsch und unterdrückend empfunden wird, zur Nachlässigkeit als wahrer religio.“ (Agamben 2005, S. 73).

Kontemplation (das Verweilen der Aktion oder des Wortes im Anfang) als Gegensatz zur Aktion, sondern die Kontemplation *in* der Bewegung des Medialen selber, ohne diese ontische, musealisierte Welt sogleich im Stillstand, in der Deaktivierung der Maschine ontologisch als „reines Mittel“ auszuzeichnen. Agamben tut somit alles, um die Theologie im profanen Medium aufzusaugen. Zugleich erklärt er aber, dass diese Kryptotheologie des modernen Universalmediums in der Deaktivierung der Medienmaschine im „reinen Medium“ ungültig sei. Damit erklärt er aber ein Akzidentelles (freilich in seiner ontologisch-theologischen Kontamination) im „reinen Medium“ für ein Substantielles und setzt sich so neben dem realen Prozess. Während es doch darauf ankäme, in der Deaktivierung der Maschine die nutzlosen Müllberge (die Design- und Datendeponien) auszustellen, um so erst die *gereinigten Medien* (nicht die reinen) zu gewinnen, um sie so auf das Gravitationsfeld der *unausdenklichen, unkonstruierbaren und unkonsumierbaren Idee der Menschheit* neu auszurichten, der sie allein dienen – nicht der Kapitalgottheit oder der mythischen National- und Kulturgötter. Denn das Problem, auf das Agamben hier ja zu Recht hinweist, besteht darin, dass die Aktion, Intention, Arbeit und Produktion als bloße *Mittel* den *Zweck* selber beschlagnahmen. Dann aber gilt es den Zweck (nämlich eine menschenwürdige Welt) nicht zu eliminieren, sondern aus dieser Beschlagnahme herauszulösen, schließlich ihn, in der Negation der Verabsolutierung des Medialen, in die Sache neu einzuführen, um so eine andere, neue Erfahrung des Wortes und der Praxis (eine wahrhaft hymnologische und doxologische Praxis des Mediums, das wirklich der Sache dient) zu ermöglichen. Nicht das ontologisch und messianisch „reine Medium“ also, sondern die *Reinigung* der ontisch-ontologischen (menschlich-göttlichen) kontaminierten Medien ist hier entscheidend. Der *limes* der Negativität (die Grenze, wo die fließende, immaterielle virtuelle Wesenheit als Form einer scheinbar unzerstörbaren gespenstischen Präsenz aufgelöst wird) ist dann diejenige *Grenze*, die das Gravitationsfeld des Mediums in der Sache umpolt. Damit wird das Medium in seiner menschlich-göttlichen Negativität *dekontaminiert*, während es sich so zugleich auf das neue Gravitationsfeld der *unausdenklichen und unkonstruierbaren Idee* bezieht. Insofern geht diese *unvordenkliche, unkonstruierbare und unkonsumierbare Idee*, wie Derrida mit seiner „Urschrift“ anpeilt, allen menschlichen und theologischen Medien voraus, und zugleich, paradox genug, doch nicht voraus. Eben, weil diese *Idee* ja ihrerseits nach wie vor an der Tätigkeit des Menschen gebunden bleibt. Bei Agamben aber ist diese *Idee* immer wieder dabei in der „Potenz nicht zu sein“ kontemplativ zu kollabieren, darin statisch zu werden, während sich so der Mensch seinerseits in seiner Profanierung als ein Göttliches inszeniert: „Nur wenn der Mensch den Ursprung der Bedeutungsfunktion, der ihm stets voraus ist, selbst zu fassen vermag, eröffnet sich für ihn die Möglichkeit eines freien Wortes, einer Sprache, die wirklich und vollständig *seine* Sprache wäre. Nur

in einem solchen Wort fänden das philosophische Projekt eines absolut eigenen und ursprünglichen Wortes ihren Sinn und ihre Wirklichkeit. Freiheit kann nämlich nur Freiheit von der Natur *und* von der Sprache bedeuten.<sup>124</sup>

Die Sprache des Menschen (er selbst ist ja auch nur ein Medium), die auf ein ganz Anderes, Nichtmediales verweist, bleibt aber immer auch ein Mediales, so dass die *unvordenkliche, unkonstruierbare und nichtaneignbare Idee* nie „wirklich und vollständig“ in „*seinem* Medium Sprache“ aufgelöst werden kann, obwohl sie freilich als Medium ihrerseits auf diese unvordenkliche und unkonstruierbare Idee *bezogen* bleibt. Auch die Freiheit des Mediums ist dann nicht *schon* das ontologische oder messianische Wahre, vielmehr zeigt diese zunächst auf die *Unfreiheit* der anwachsenden medialen Müllberge, auf ihre negative Ontologie hin, so dass der nutzlose Müll, den die zerfallenen medialen Gespenster freigeben, ihrerseits zugleich die dekontaminierten Medien bereit stellen, die einzig der Idee der Menschheit dienen können. Es geht also darum, in der Deaktivierung der ontisch-ontologischen Medien auch das *Moment der unvordenklichen und uneinholbaren Idee* zu entdecken, worauf das dekontaminierte Mittel, auf der erhöhten historischen Stufenleiter der Medien, nun seinerseits human antwortet und so Werktag und werkloser Sonntag (Sabbat) in einem *zugleich untätigen und tätigen Kern des Humanen* verschwinden. Deaktivierung der Medien meint also den *Widerstand der Medien gegen sich selbst*. Es ist die schöpferisch-poietische und denkerisch-intellektuelle Gewalt, die *gegen* das infernalische Gravitationsfeld des globalen Unwelt-Schöpfers angeht, um so die Deponien von Natur und Kultur, den *Abraum* aller Medien (als Sprache, Bild, Ton, Wort, Marke) für ein *gereinigtes Medium* zu gewinnen. Während so zugleich die Medien für einen neuen Gebrauch, für eine neue Lebensform frei werden. Die Frage ist dann nicht, ob wir Gewalt einsetzen – denn Gewalt ist ja in der Welt das absolut Herrschende, so dass jeder echte Widerstand nichts anderes als die *antithetische Gewalt* darstellt, die gegen die *thetische Gewalt* des menschlich-göttlichen (technisch-ontologisches, ökonomisch-theologischen) Dispositivs angeht. Sondern, ob wir der gegebenen Gewalt mit Gewalt ein Ende setzen können, um schließlich *ohne Gewalt* der *Idee* der Menschheit zu dienen. Die *Gewaltsamkeit* in der Deaktivierung der globalen Maschine verbindet sich somit mit der *Option der Sanftheit* und *Pflege* des *gereinigten Mediums*, das sich doxatisch, diakonisch und hymnisch um das Gravitationsfeld der „ewigen Idee“ versammelt.

---

124 Agamben 2013, S. 99.

### 3.6 Medien-Anthropologie (Anders, Han)

Wenn statt Wissenschaft, Kunst, Kultur oder Theologie in der Medientheorie der Mensch im Vordergrund steht, so spricht man von Anthropologie. Mensch, Körper, Innerlichkeit, sind hier die Maßstäbe, an denen die äußeren digitalen Medien gemessen werden – was bereits die Problematik dieser These deutlich macht. Dies wurde schon in der negativen Anthropologie von Günther Anders deutlich, die er noch vom industriellen Zeitalter her formuliert hat und die wir hier als Einleitung zur digitalisierten Welt begreifen wollen. Und zwar deswegen, weil hier die spätere Problematik des Verhältnisses zwischen Mensch und Technik bereits in vollem Licht erscheint. Dennoch bleibt seine Unterscheidung zwischen einer „gewordenen“ Natur und einer technisch „gemachten“<sup>125</sup> Welt, zwischen einer „Wirklichkeit“ und einer „Medienwirklichkeit“ (das Modell hierfür war für Anders noch das Fernsehen) undialektisch. So bilde etwa das Bildmedium Fernsehen, nach Anders, die Wirklichkeit nicht mehr als Wirklichkeit ab, vielmehr wird die Wirklichkeit nach dem Abbild der Fernsehbilder konstruiert. Das führe zu tief greifenden anthropologischen Veränderungen, die den Menschen vollkommen unfrei machen. Das hängt offenbar mit der ontologischen Indifferenz zusammen, wo Schein und Sein immer mehr in der neuen Medienwirklichkeit verschwimmen. Seine Hauptthese, wonach der Mensch als Macher (dafür steht die mythologische Figur des Prometheus) durch das von ihm Gemachte abgehängt wird, dass er sich also angesichts seines Machwerks „schämt“ und beginnt diesem sich anzugleichen (nach der Funktionalität seiner Geräte zu leben), ist aber etwas undialektisch gedacht. Ebenso undialektisch bleibt auch seine spätere Unterscheidung, in der er versucht, zwischen den *wahrgenommenen Bildern* (bei ihm noch die Fernsehbilder) und der *wahrgenommenen Realität* zu unterscheiden. Noch im Vorwort zur aktuellen Ausgabe seiner *Antiquiertheit des Menschen* und angesichts des Vietnamkriegs 1979 schreibt er seiner früheren These von der ontologischen Indifferenz (zwischen Schein und Sein) korrigierend: „Wahrgenommene Bilder sind zwar schlechter als wahrgenommene Realität, aber sie sind doch besser als nichts.“<sup>126</sup>

Wahrgenommene Bilder und wahrgenommene Realität bilden aber auch die *eine* dialektisch-komplementäre Figur des Mediendispositivs. Damit entfällt auch die Unterscheidung zwischen „Herstellen“ und „Vorstellen“. Es gibt nämlich kein modernes „Herstellen“ hier und ein „Vorstellen“ dort, so dass der Mensch sein *Herstellen* nicht mehr *vorstellen* kann. Es gibt nur das eine *Mediensein* und die Art, wie es *draußen* als Ansichsein oder eben in der *Vorstellung* des Menschen

---

125 Anders 1987, S. 24.

126 Ebd., Vorwort, VIII.

*erscheint*. Spezifisch heute: als ein äußeres Wahrnehmungsdispositiv (das globale Ausgestelltsein) oder als inneres Kreativitäts-, Willens-, Sucht-, Imaginations- oder Wunschdispositiv. Es gibt also keine *Welt der Herstellung* und daneben, außer ihr, eine *Welt als Vorstellung* – hier ähnlich dem Denken Schopenhauers, der die Welt ebenso dualistisch als „Wille und Vorstellung“ aufteilt. Es gibt keine *Asynchronität* zwischen Herstellen und Vorstellen, ebenso wenig eine Asynchronität von technischer Vernunft und emotionalen Gefühlen. Vielmehr nur die *eine* emotionalisierte und technisch-rationalisiert-ökonomische Synchronwelt, die gerade in ihrer ontischen Verfassung ein ontologisches Moment in sich trägt. Daher kann auch der Mensch bzw. die Wirklichkeit nicht jenseits dieses *Mediendispositivs* existieren, das er vielmehr weiter mit Macht vorantreibt. Es ist dann keineswegs so, dass seine Geräte ihm entlaufen sind und er von ihnen abgehängt wurde, vielmehr trägt er seine technische Maschine von Anfang an im Rücken, während sie ihrerseits des stetigen menschlichen Einwirkens und der menschlichen Kreativität bedarf, damit sie überhaupt funktioniert. Darauf hat auch die posthumanistische Debatte hingewiesen<sup>127</sup>, die das heroische *nicht mehr* (*no more*; der Mensch, die Maschine sind nicht mehr dieses oder jenes) durch das *immer schon* (*always already*) ergänzt hat. Das heißt, zur Konstellation *Mensch-Maschine* gesellt sich hier die Konstellation *Mensch-Tier*, die keine anthropologische Invariante als Leib oder Körper mehr draußen lassen. Es gibt keinen ursprünglichen Menschen, der nach einer gewissen Zeit die Technik entdeckt, um sich darin prothetisch zu erweitern. Anstatt also auf Ursprünge, Anfänge oder Dualismen (Mensch-Technik; organisch-gewachsen/ industriell produziert; geworden/gemacht) zu setzen, sollte man immer schon von der Verschränkung zwischen Natur und Kultur, zwischen Anthro- und Technogenese (samt der Ökonomie- und Wahrnehmungsgenese darin) ausgehen, die allerdings als eine immanente Sphäre ebenso Transzendenz, Ritus und Kultus mit einschließt. Das heißt, der Mensch ist immer schon ein technisches und darin metaphysisches Wesen gewesen, weil er die menschen- und gotterzeugende Technik bereits in seinem Rücken sowie in seinem Gehirn (Organon, Medium) hat – auch wenn das Medien-Resultat der Anthropotechno- und Ökonomiegenese zuletzt sich nicht mehr mit der primitiven Anthropotechnik von einst sich vergleichen lässt; Bogen, Pfeil und Tauschhandel lassen sich in ihrer qualitativen Durchschlagskraft nicht mehr mit der Atombombe, mit Big Data, Gendesign oder dem virtuellen Finanzkapital vergleichen. Nicht die technischen Medien ziehen also in ihrer ontologischen Indifferenz (zwischen Schein und Sein) die Differenz des Mediums ein, wo diese „Medienwirklichkeit“ dann durch „Leib“ oder „Wirklichkeit“ ergänzt wird, sondern das technisch-ökonomische und ontotheologische *Mediendispositiv*.

---

127 Wolfe 2003.

Nicht die Technik in ihrer ontologischen Indifferenz – die ein wenig später McLuhan in „das Medium ist die Botschaft“ übersetzen wird –, sondern ihre unabtrennbare Durchdringung mit der globalkapitalistischen Verabsolutierung des Mediums (die bereits in der industriellen Gesellschaft voll in Gang war) bildet somit die „Phantomhaftigkeit“ der Welt. Und hier transformierte weder die alte Rezeption des ästhetischen Scheins zugunsten einer *Passivität* des bloßen Medienkonsums, noch meint dies die bloße Zerlegung des Individuums in eine Mehrzahl von Funktionen.<sup>128</sup> Vielmehr ist die Phantomhaftigkeit der Welt (das Ausstellungsdispositiv) das synthetische Produkt des planetarischen Demiurgen und seines Kreativitätsdispositivs, wodurch er sich in seiner Doxa museal zur Schau stellt und konsumiert. In der doppelten (ontischen und ontologischen) Beschlagnahme des Mediums wurden somit alle geistigen und künstlerischen Kräfte, die vormals das Menschenleben definierten (die Religion, die Kunst, die Musik, die Philosophie, die Idee der Natur oder der Politik) ins Museum verfrachtet (der topische Ort draußen wie innen), um in diesem ausgestellten Design ein gespenstisches Dasein zu führen. Phantomhaftigkeit meint also weder den Menschen als bloßen Verbraucher, noch das bloße „Prinzip des Maschinellen“, wie Anders meint, sondern das technisch-ontologische und darin zugleich ökonomisch-theologische *Mediendispositiv*, das die Veränderung der Welt in ihrer Signatur einfängt, und die in der Tat, wie Anders hier zu Recht gegen Marx bemerkt, zu „interpretieren“<sup>129</sup> wäre, soll die Universalmaschine nicht ewig bewusstlos bleiben und darin Mensch und Natur unendlich vernichten.

Allerdings ist dieses neue *Mediendispositiv* in der Tat – darauf will die ontologische Indifferenz von Anders offenbar hinaus – nicht mehr *verstehbar*, weil es eben kein bloßes menschliches Produkt mehr ist. Vielmehr ist das Dasein in den *nicht-mehr-verstehbaren* Formen des Designs, in den postindustriellen Wüstenlandschaften, in den überflüssigen Müllbergen, in den musealen Kultgegenständen geworfen. Gerade in der *Hermeneutik dieses Mediendispositivs* – die keine geisteswissenschaftliche Hermeneutik ist – wird aber diese museale Welt wieder „verstehbar“, lesbar und erfahrbar. Kontingenz und Notwendigkeit, Freiheit und Zwang, Welt ohne Gott (säkular) und eine von Gott geschaffene Welt (sakral), bilden hier nämlich auch die eine Figur der glorreichen menschlich-göttlichen Maschine, die Anders in ihrer *Signatur* – offenbar in Ermangelung einer archäologischen Ausgrabung – nicht begreifen konnte. Das „ohne uns“ meint dann nicht die entlaufende Maschine (schon gar nicht eine technische oder die profitorientierte Vernunft, die in Wirklichkeit mit dem Ästhetischen verschwistert ist; ästhetischer Kapitalismus), die uns angeblich

---

128 Anders 1987, S. 153 f.

129 Anders 1981, Motto.

als eine Antiquität zurückgelassen hat. Es gibt kein „prometheisches Gefälle“<sup>130</sup>, wo der Abstand zwischen „Produktwelt“ und „Mensch-Antiquität“ von Tag zu Tag immer mehr zunimmt. Sondern nur das eine *glorreiche geheime Zentrum der universellen Medienmaschine*, die vom Kreativitäts-, Sucht-, Wunsch-, Wahrnehmungs- und Konsumtionsdispositiv des planetarischen Demiurgen vorangetrieben wird, darin aber als Imperativ eines Sollens und Müssens auch unbewusst bleibt. Es sind gerade seine musealen Kreationen, Ausstellungen und Wahrnehmungen und Erregungen, die die Möglichkeit eines neuen Gebrauchs oder einer neuen Erfahrung des Wortes blockieren. Denn Antiquität ist hier die technisch-ontologische (ökonomisch-theologische) Medienmaschine selber (samt der Menschheit darin: die von ihr hergestellten *Produkte* und *sie selbst* fallen in eins), worin sie alle geistige, künstlerische, natürliche und humanistische Medien (die Kunst, die Philosophie, die Musik, die Literatur, die Politik, die Idee der Natur) abgesondert hat, um sie in ihrer absoluten Leere auszustellen und zugleich zu konsumieren. Nur wenn es gelänge, dieses *Mediendispositiv* – das nicht der Medienwirklichkeit eine andere anthropologische Wirklichkeit entgegensetzt; auch dieser Anthropos lebt nämlich inmitten dieser Medienwirklichkeit, wo sonst? – mit einem Außen, mit einer politischen Operation wieder zu verbinden, bliebe noch Hoffnung für den Anspruch eines wirklich humanen Mensch- und Naturseins.

In seiner Anthropologie bekommt somit Anders das technisch-ontologische *Mediendispositiv* – freilich noch von der industriellen Gesellschaft her konstruiert – nicht in den Griff, weil er nicht den *Punkt* angeben kann, wo die subjektiven Techniken der Individualisierung mit den objektiven Prozeduren der Totalisierung konvergieren. Allein diese Konvergenz aber, nicht bloß das Verschwinden des Menschen als Subjekt hinter seiner Technik, hätte, über die anthropologische Differenz hinaus, auch das göttliche Wirken in der säkularen Konstruktion des Menschen erkennen und entziffern können, um beide als Macht und Herrschaft in einer einheitlichen Medientheorie außer Kraft zu setzen.

Die neueste, nun digitale Problematisierung dieses Verhältnisses (Medien hier und Mensch dort) unternimmt das Buch von Byung-Chul Han *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*,<sup>131</sup> das sich vor allem mit der verlorenen Stille im Lärm der digitalen Medien beschäftigt. Allerdings auch so, dass er sich kaum noch um Dialektik, Argumente, Widersprüche, Antinomien oder Paradoxien in der Sache kümmert, weswegen seine Thesen (Meinungen) so schlicht wie einfach daherkommen. Es sind Thesen eines Hypertextes, der sehr leicht zu konsumieren sind, obwohl Han gerade gegen die Leichtigkeit und Schnelligkeit der digitalen Welt protestiert. So lautet auch

---

130 Ders., 1987, S. 16.

131 Han 2013.

die schlichte Hauptthese seiner Bücher, die er regelmäßig auf den Markt wirft: Das digitale Medium in seiner Flüchtigkeit und Schnelligkeit verzerre die Innerlichkeit, die Stabilität, die Kontinuität, den Respekt, die Distanz, die Öffentlichkeit, den Anstand, das Vertrauen, das Versprechen, den Glauben, die Macht, das Ritual, die Versammlung, das Wir, die Seele oder den Geist und bewirkt so eine Abkehr von der menschlichen, innerlichen Zeit zugunsten jener unmenschlichen, äußerlichen, zerstreuten und digitalen Schwarmzeit. Eine digitale technische Zeit, die durch die „narzisstischen Ego-Maschinen“<sup>132</sup> ausgedrückt wird. Dieses Terrain ist freilich allzu bekannt und auch historisch weitgehend erschlossen.<sup>133</sup> Han hingegen glaubt hier – wie in seinen anderen Büchern – nicht nur auf eine archäologische Absicherung seiner Thesen verzichten zu können, sondern ebenso auf Widersprüche, Paradoxien und Antinomien, auf die hin bereits auch die neuere Literatur hingewiesen hat. So schrumpfen nicht nur seine Bücher, sondern auch seine Sätze auf ein Minimum zusammen, die scheinbar ohne Argumentation, ohne Widerspruch auskommen und in ihrer Unbeweglichkeit dann etwa so klingen: „Respekt heißt wörtlich *Zurückblicken*. Es ist eine *Rücksicht*. (...) Der Respekt setzt einen distanzierten Blick, ein *Pathos der Distanz* voraus.“<sup>134</sup> Oder: „Das Vertrauen lässt sich als ein *Glauben an den Namen* definieren.“<sup>135</sup> Oder: „Die heutigen Vorbilder sind frei von inneren Werten. Vor allem äußere Qualitäten zeichnen sie aus.“<sup>136</sup> Lauter Behauptungen und Feststellungen, ohne die geringste Dynamik oder das, was einmal Hegel die Arbeit des Begriffs nannte. Begriffe oder Verhalten festschreiben zu wollen, ist aber bereits der Beginn einer Versteifung. Sie enthalten nämlich in sich eine bewegte Vieldeutigkeit, eine eigene Dynamik, obwohl sie – und hier hat Han wiederum recht – ihrerseits nicht verabsolutiert werden darf. Aber dieses paradox-statische Moment wäre eben erst aus der Geschichte des Begriffs, aus den Widersprüchen und der Dynamik der Sache zu erschließen und nicht einfach zu hypostasieren, wie etwa der Begriff des „Respekts“. Denn was heißt hier Respekt? Der Begriff „Respekt“ ist ja auch in einer Geschichte und Gesellschaft verstrickt und verweist

---

132 Han 2013, S. 65.

133 So etwa von E. Pulcini: „Tocqueville also steht (...) am Übergang vom prometheischen Ich der Frühmoderne (...) zum postmodernen narzisstischen Ich, das individualistisch und fordernd, im Gegenwärtigen verankert und ohne Weitblick, apathisch und entropisch, unfähig zur Beziehung und zur wirklichen Konfrontation mit dem Anderen und dem öffentlichen Leben entfremdet ist.“ (Pulcini 2004, S. 153).

134 Han 2013, S. 7.

135 Ebd., S. 9.

136 Ebd., S. 12.



dadurch auf ein Herrschaftsverhältnis hin, das eben *nicht respektiert* werden soll.<sup>137</sup> Das gilt auch für den heutigen Begriff des Respekts: Man insistiere nur auf die „Werte“ wie Toleranz oder „Respekt vor dem Anderen“ und schon ist man sofort nicht nur in der Geschichte des Begriffs, sondern auch, philosophisch, in einem „performativen Widerspruch“ verstrickt. Die Bereitschaft, andere Meinungen zu dulden und zu respektieren hört nämlich da auf, wo die bestehenden Verhältnisse (die neoliberale globalkapitalistische Ordnung) selber in Frage gestellt werden. Daher fordert Slavoj Žižek hier mit Badiou zu Recht eine „Intoleranz“ (*Plädoyer für die Intoleranz*) gegenüber diese Art von Toleranz.<sup>138</sup>

---

137 So beschreibt einmal Adorno „ein Ereignis aus Ernsttal“, um genau umgekehrt ein respektloses, anarchisches Moment stark zu machen: „Dort erschien eine Respekts-person, die Gattin des Eisenbahnpräsidenten Stampf, in knallrotem Sommerkleid. Die gezähmte Wildsau von Ernsttal vergaß ihre Zahmheit, nahm die laut schreiende Dame auf den Rücken und raste davon. Hätte ich ein Leitbild, so wäre es jenes Tier.“ (Adorno 1977, S. 308).

138 „Häufig ist genau dieser ‚Respekt vor den anderen‘ das Schädlichste und Böse. (...) Hier bekommt man üblicherweise folgenden Einwand zu hören: Verdeutlichen nicht schon Badiou eigene Beispiele die Grenzen dieser Logik? Ja, Hass auf den Feind, keine Nachsicht mit falschen Weisheiten und so weiter – aber lautet die Lehre, die es auf dem letzten Jahrhundert zu ziehen gilt, nicht, dass wir, gerade wenn wir in einen solchen Kampf verwickelt sind, eine bestimmte Grenze respektieren sollten – nämlich die Grenze der radikalen Andersheit des Anderen? Wir sollten den Anderen niemals auf den Status unseres Feindes, auf den Status eines Trägers falschen Wissens und so weiter reduzieren: denn es gibt in ihm immer das Absolute des unergründlichen Abgrunds eines anderen Menschen. (...) Genau diese Argumentationsweise ist aber radikal abzulehnen. (...) Sollte man etwa Respekt vor dem Abgrund der radikalen Andersheit von Hitlers Persönlichkeit zeigen, die sich hinter all seinen Taten verberge?“ (Žižek 2004, S. 73 f.). In der Tat, wer sich zu den „westlichen Werten“ oder zu den neoliberalen globalkapitalistischen Verhältnissen abstrakt bekennt, der verhält sich zu diesen wie zu heiligen Schriften einer göttlichen Ordnung. Diese „Werte“ oder der „Respekt vor den anderen“ vertragen sich nämlich sehr schlecht mit dem Anspruch der Sache. Dennoch schießt hier Žižek, mit Badiou, auch übers Ziel hinaus. Gewiss ist die Figur des „Feindes“, wo die imperative Macht als tolerante Vielfalt sich versteckt, nicht aus der Welt zu schaffen. Aber diese historisch-gesellschaftlich-ontische Idee (die immer zugleich eine ontologische und theologische ist) ist keineswegs mit der Idee der radikalen Andersheit identisch – insofern steckt auch in „Hitlers Persönlichkeit“ dieses unverfügbare Moment, das Kant mit der Formulierung die „Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein“ zu beschreiben versucht. Denn diese Idee ist nicht bloß das ontische Medium einer zugleich ontologisch ausgezeichneten Geschichte, wie sie ja auch in Hitlers Persönlichkeit bestialisch wirkt, sondern sie bricht auch dieses bedingt-archaische Medium (die scheinbar unzerstörbare gespenstische Präsenz), um es zugleich auf ein Anarchisch-Unbedingtes zu beziehen. Damit kündigen die bedingten, gestalterischen Medien ihre imperative Dienstbarkeit, um als gereinigte nicht mehr der

Freilich ist für Han jegliche Dialektik durch den Auftritt des digitalen Mediums bereits erledigt. Er bezeichnet sie als eine „verhängnisvolle Dialektik der Freiheit“<sup>139</sup>, womit er freilich nicht ganz unrecht hat. Nur, er müsste eben zeigen, worin denn dieses Verhängnis konkret besteht und es nicht einfach bloß deklarieren. Denn was heißt hier z. B. Respekt, der als Gegenpol zur Distanzlosigkeit des digitalen Mediums fungiert? Respekt: auch vor jedem Verbrecher und vor jeder Gemeinschaft? Han trifft hier allerdings einen wichtigen Punkt des digitalen Mediums: seine Flüchtigkeit, Schnelligkeit, Äußerlichkeit und Gespensterhaftigkeit. Aber die flüchtige Äußerlichkeit gegen eine Innerlichkeit abzusetzen verfehlt eben die Dialektik, Komplementarität, Paradoxie, Antinomie oder die Stille des Mediums, die als Punkt (Klang) seinen digitalen Lärm (die „atonale Welt“; Badiou) in sich selber bricht, ohne dabei ein stabiles Fundament abzugeben, oder bloß das andere der Äußerlichkeit zu sein. Es gibt keine Welt als *flüchtige Äußerlichkeit* draußen und daneben eine Welt als *Innerlichkeit* im Innern des Subjekts. Es gibt nur die *eine* Welt und die *Art*, wie sie außen und innen erscheint: als eine flüchtige, immaterielle virtuelle Wesenheit (die Form einer scheinbar unzerstörbaren gespenstischen Präsenz) draußen sowie als Realraum und Traumrealität (die Einheit von Realität und Fiktion) im Inneren; die denaturierte, hyperreale und vorgestellte Welt des Subjekts. Han hingegen baut fortwährend einen Dualismus auf: hier Empörungsgesellschaft, Hysterie, Shitstorms, Unberechenbarkeit, Instabilität, Zerstreung – dort Stabilität, Konstanz, Kontinuität, Vertrauen, Sicherheit. Hans’ Sätze kommen somit als anthropologische Konstanten, als invariante Ausstattungen des Menschen oder des Seins daher, die sich so ihrer dynamischen, historisch-gesellschaftlichen Bedingtheit nicht mehr bewusst sind. Denn die „Empörungsgesellschaft“<sup>140</sup>, von der Han hier spricht, weist ja objektiv auf die „Spektakelgesellschaft“ (Guy Debord), auf die „erregte Gesellschaft“ (C. Türcke), auf die „spektakuläre Herrschaft der Medien“ (Agamben), auf eine überwachte und gelenkte Gesellschaft hin, womit sie in ihrem Subjektivismus (insofern kann er auch kollektiv sein) objektiv bedingt ist. Ihre Affekte sind eben nichts anderes als die emotionale Begleitmusik der globalkapitalistischen Gesellschaft in ihrer imperativen Ontologie. So sind die „narzisstischen Ego-Maschinen“ in ihrer Eigensteuerung immer auch *fremdgesteuert* und darin der Ausdruck von ökonomischen, historisch-gesellschaftlichen und ontologischen Zwängen. Ihr Wille ist ein objektiv Gewolltes – der Wille, so Deleuze, ist nicht, was die Leute wollen, sondern das, was im Willen will. Insofern bedeutet auch „Zerstreung“ immer

---

Kapitalgottheit, sondern allein noch der unverfügbaren Idee der „radikalen Andersheit“ zu dienen.

139 Ebd., S. 66.

140 Ebd., S. 15.

auch Konzentration, Stabilität, Konstanz und Kontinuität, worin sich das allgemeine Prinzip der Vereinzelung ausdrückt, um sich darin zugleich als „westliche Werte“ (freier Markt, Demokratie, Meinungsfreiheit, Menschenrechte, Toleranz, Respekt) zu ontologisieren. Han hingegen will in diesem Prozess nur Zerstreuung sehen: „Die Empörungswellen schwellen plötzlich an und zerstreuen sich ebenso schnell“.<sup>141</sup> Sie sind aber die Erscheinungsformen von weit aus umfassenden objektiven, mythologischen und theologischen Zwängen. Es ist der „heilige Geist“ des Weltmarktes, der Zurschaustellung, des Ausstellungswerts und des Konsums, der den digitalen Schwarm objektiv beseelt, aber von Han in der bloßen Zerstreuung allein gelassen wird: „Der digitale Schwarm ist schon deshalb keine Masse, weil ihm keine *Seele*, kein *Geist* innewohnt. Die Seele ist versammelnd und vereinigend. Der digitale Schwarm besteht aus einzelnen Individuen.“<sup>142</sup>

Gewiss, im digitalen Medium ist der alte traditionelle soziale Körper aufgelöst; er hat jene alte Beständigkeit und traditionelle Stabilität verloren. Aber nur, um eine andere, neue Stabilität im globalen Design, in den Weltmarken, oder in den Nationen und Kulturen zu etablieren. Es ist daher keineswegs so, dass die Individuen im „digitalen Schwarm kein *Wir* (mehr) entwickeln“<sup>143</sup>. Ganz im Gegenteil. Sowohl im digitalen Netzwerk als auch im physischen Alltag haben wir es sehr wohl mit „Konsumgemeinschaften“ und „Konsumsekten“ zu tun, die scheinbar selbst gewählt, freiwillig und demokratisch agieren. Während sie in Wirklichkeit in ihren Marken (die neuen Orientierungs- und Identitätsstifter) oder in ihren „westlichen Werten“ (die Akklamationen: „Es lebe die Demokratie! Es lebe der freie Markt! Es leben die Menschenrechte! Es lebe die Toleranz!“<sup>144</sup>) einem objektiven, monarchischen und polyarchischen Zwang unterliegen. So ist auch das „Netzwerk selbst ein Göttliches“<sup>144</sup>, ein *Wir*, das die einzelnen „narzisstische(n) Ego-Maschine(n)“<sup>145</sup> zuletzt im ontologisch-technischen (ökonomisch-theologischen) Dispositiv transzendiert. Eine Umwandlung der einzelnen Ego-Maschinen in ein Identitäts- und Einordnungsprinzip, das auf mythische und theologische Zusammenhänge zurückweist. So sind auch die traditionellen kollektiven, mythischen Identitäten (die lokalen oder nationalen „Wir“) keineswegs verschwunden, vielmehr werden sie im Prozess der globalen Bewegung immer stärker, weil der Druck auf sie immer mehr zunimmt.

Die auf „digitales Medium“ hier und „Innerlichkeit“ dort gegründete Anthropologie Hans beschreibt daher, trotz der Unterschiedlichkeit ihrer beider Figuren,

---

141 Ebd., S. 15.

142 Ebd., S. 19.

143 Ebd., S. 20.

144 Bolz und Bosshart 1995, S. 28.

145 Han 2013, S. 65.

nur die zwei Gesichter der *einen* mediatisierten Welt (als *logos* und *doxa* zugleich), die sich im Netz und in der Realität verschränken und verflechten, um darin (in der digitalen und realen Welt) das *eine* technisch-ontologische Dispositiv abzugeben – wobei es hier unwesentlich ist, ob dies von einer physisch anwesenden Menschen-„*Versammlung*“ oder aber von einer „*Ansammlung*“<sup>146</sup> der digitalen Netzbewohner zum Ausdruck gebracht wird. Han denkt daher an dieser dialektisch-komplementären Figur (physisch und digital zugleich) vorbei<sup>147</sup>, weil er in den digitalen Medien nur die alte bürgerliche oder proletarische Welt aufgelöst sieht – „der Kapitalismus vollendet sich in dem Moment, in dem er den Kommunismus als Ware verkauft“ –, ohne dabei die neuen Zwangsidentitäten zu sehen, womit das *Moment* der Invarianz in der flüchtigen Figur selbst anwesend ist. In seiner dualen, invarianten Anthropologie, die digitale Äußerlichkeit und Innerlichkeit voneinander trennt, verwechselt Han dann auch noch die konkrete Figur des „Niemand“ und des „Jemand“: „Statt ‚Niemand‘ zu sein, ist er (der *homo digitalis*) penetrant *Jemand*, der sich ausstellt und um Aufmerksamkeit buhlt. Der massenmediale Niemand dagegen beansprucht für sich selbst keine Aufmerksamkeit.“<sup>148</sup> Aber das *Niemand-* und *Jemandsein* ist eben auch objektiv bedingt: Das Bezogensein der „narzisstischen Ego-Maschinen“ auf den globalen Markt und seiner Ontologie, auf dem sie sich behaupten oder untergehen müssen – während die anderen narzisstischen Kollektive, in ihrer massenmedialen Verschmelzung und mythischen Vielfalt, ihrerseits auf diesen universellen Druck reagieren, ohne ihn abschütteln zu können. So ist dann auch die „*Sorge um sich*“<sup>149</sup> immer auch eine Sorge um Aufmerksamkeit, um Wahrgenommen werden und entscheidet im Weltmarkt eben über Sein oder Nichtsein, über In- oder Outsein, Bemerk- oder Ignoriertsein.

---

146 Ebd., S. 21

147 Hier steckt noch der alte Dualismus von Mensch/Technik, der bereits vom Posthumanismus (Wolfe 2003) durch das Verhältnis von Mensch/Tier korrigiert wurde. So hat die posthumanistische Debatte das alte heroische *no more* durch das *always already* ergänzt. Hieß es einmal, der Mensch, die Maschine, seien nicht mehr dieses oder jenes, so wurde dies durch das *Immer schon* ersetzt. Es gibt also keinen ursprünglichen Menschen, der nach einer Weile Technik oder Kultur entdeckt und sich dadurch prothetisch erweitert (so noch bei Günther Anders). Statt also auf Ursprünge und Anfänge zu setzen (hier Natur, Ursprüngliches, dort Kultur, Geist, Technik), ist von einer Dialektik oder Überschneidung der beiden Momente auszugehen. Dass es immer schon eine Verschränkung von Anthro- und Technogenese (von Natur- und Kulturgenese) gegeben hat und weiterhin gibt. Freilich kommt man um das Ursprungsproblem (*arché*) nicht herum.

148 Han 2013, S. 21.

149 Ebd., S. 16.

Recht hat Han allerdings da, wo er im digitalen Raum eine neue „Selbstaubeutung“<sup>150</sup> ausmacht, und die dann die alte, bloß äußere „Fremdaubeutung“ außer Kraft gesetzt hat. Denn das heutige Leistungssubjekt ist „Täter und Opfer zugleich“. Dies beschreibt aber nur die *eine* Figur des technisch-ontologischen (ökonomisch-theologischen) Dispositivs in ihrer absoluten Herrschaft. Die Macht, die einmal von oben nach unten verlief, änderte eben nur ihren Charakter, sie wurde mikroskopisch, vom ganzen Kollektiv *verinnerlicht* und transformierte schließlich zum *allgemeinen Sozialisationszwang*, aber eben auch so, dass dieser seinerseits auf alte monarchische und polyarchische Zusammenhänge hinweist. In dieser neuen, globalen und nationalen Sozialisationsfigur sind daher immer noch die alten mythischen und göttlichen Mächte wirksam. Han hingegen sieht nur eine Abflachung von Kommunikation, die jene ehemals elitären Repräsentanten („Meinungsmacher“) außer Kraft gesetzt hat: „Die heutige Meinungs- und Informationsgesellschaft beruht auf dieser entmediatisierten Kommunikation. Jeder produziert und sendet Information. (...) Das digitale Medium schafft jede Priesterklasse ab.“<sup>151</sup> In dieser digitalen Präsenz ist aber keineswegs die alte Repräsentation verschwunden, wie er meint, die vielmehr in die Hände von Experten und in den Medien selbst gefallen ist. Daher gilt hier die Formel: keine narzisstische Ego-Präsenz im digitalen und realen Raum – in Wahrheit der museale Raum im neuen narzisstischen Präsentationsraum der Egos – ohne die allgemeine Repräsentation des ökonomisch-theologischen Dispositivs. Etwas, das nun als neues Evangelium von der neuen, medialen Priesterklasse verkündet wird – „der Kapitalismus selbst ist zur stärksten aller Religionen geworden“.<sup>152</sup> Und: keine Einheit des technisch-ontologischen Dispositivs ohne die mythischen Rahmen der kollektiven (ethnischen, lokalen, nationalen) Identitäten. Die bloße Meinung der Einzelnen zersetze daher nicht, wie Han meint, den Raum der kollektiven Öffentlichkeit, vielmehr sind all diese Einzelmeinungen in der *allgemeinen Doxa*, in der spektakulären Herrschaft der Medien aufgehoben.

Die Fiktion ist also nicht erst auf der Seite der digital-zeitlosen Welt zu finden, die von der realen, vergänglichen und physischen Welt getrennt wäre, wie Han meint: „Das digitale Medium ist ohne Alter, Schicksal und Tod.“<sup>153</sup> Es gilt nicht die digitale Ewigkeit gegen die Vergänglichkeit von Physis, Leib und Körper auszuspielen, weil beide in der scheinbar unzerstörbaren gespenstischen Präsenz ineinander verschränkt sind und Ewigkeit keineswegs bloß den Ewigkeitsschein des Mediums

---

150 Ebd., S. 24.

151 Ebd., S. 27 f.

152 Bolz 1995, S. 248.

153 Han 2013, S. 43.

(digital und physisch zugleich) meint. Sondern zuletzt auch das *radikal Andere* zur ewigen Vernichtung, Denaturalisierung, Dehumanisierung, Desubjektivierung, um dadurch den konkreten Tod (als digitale Fiktion und Realität zugleich) paradox- paradigmatisch aufzuheben. Insofern könnte man sagen, dass heute die digitalen Netzwerke den Menschen regelrecht angewachsen sind, wobei sie noch seine ontologische und anthropologische „Natur“ bestreiten, die heute nur noch als Rest vorkommen darf – daher wäre die Figur *Mensch-Technik* zugleich mit der Figur *Mensch-Tier* zusammen zu denken. Ein „Optimierungswahn“<sup>154</sup>, nicht bloß des Einzelnen, sondern auch des planetarischen Demiurgen als permanente Selbstrevolutionierung. Der „Kommunismus als Ware“ ist hier zwar, mit Han, „das Ende der Revolution“, weil das Kapital selber die Revolution darstellt, aber eben nur als säkularisierte Revolution (die sich als bloße Arbeit, Tätigkeit, Werk und unendliche Tathandlung versteht). So dass die *echte Differenz* auf die Deaktivierung der ökonomisch-theologischen (technisch-ontologischen, menschlich-göttlichen) Maschine hinweist.

Allerdings hat Han wiederum recht, wenn er gegen Flusser schreibt: „Flussers Utopie des Spiels und der Muße erweist sich als Dystopie der Leistung und Ausbeutung.“<sup>155</sup> Eine „Freiheit“, die in der Tat „in Zwang“ umschlägt, und „letzten Endes aus der Logik des Kapitals“<sup>156</sup> sich ergibt. Was aber diese „Logik des Kapitals“ konkret sei, kann Han kaum noch entziffern, weil er traditionell dualistisch denkt: hier die Zahl, das Bild, das digitale Medium, dort die Realität, die Physis, die Innerlichkeit: „Das Wort ‚digital‘ verweist auf den Finger (*digitus*), der vor allem *zählt*. Die digitale Kultur beruht auf dem zählenden Finger. Geschichte ist aber *Erzählung*. Sie *zählt* nicht.“<sup>157</sup>

Wieso, so ist hier man geneigt zu fragen, „zählt“ der Finger bloß und nicht etwa zeigt oder auf seine Haut oder Adern hinweist? Wieso beruht die digitale Kultur auf dem „zählenden Finger“? Han fällt hier offenbar auf ein traditionelles Modell – schon in der Renaissance ausgebildet – der Zahl und der Rationalität herein. Während heute die Durchschlagskraft des digitalen Mediums gerade auf seine Erzählung, Faszination, Herrlichkeit und Musikalität beruht, weswegen hier auch Friedrich Kittler von der Einheit von *Mathematik mit Musik* spricht – auch wenn er das Medium wieder remythologisiert. Die digitale Kultur beruht nämlich nicht bloß auf Zahl, Addition, Leistung, Effizienz und Profitrationalem, sondern ebenso auf Erzählung, Faszination, Markenkult, Inszenierung, öffentlicher Meinung,

---

154 Ebd., S. 43.

155 Ebd., S. 48.

156 Ebd., S. 50.

157 Ebd.

Akklamation und Herrlichkeit. Und der Ewigkeitsschein des digitalen Mediums besteht dann darin, dass sich hier eine Erzählung durchsetzt, die uns aus dieser globalen Albtraumwirklichkeit nicht mehr aufweckt, wie Kant noch mit den alten Medien meinte, sondern uns medial ermöglicht *weiter zu alpträumen*. Ein Realtraum, eine Traumrealität, die die Form einer unzerstörbaren gespenstischen Präsenz annimmt. Alles hängt dann davon ab, wie die „Zahl“ hier symbolisiert wird, welche phantasmatische Interpretation oder Erzählung sich durchsetzt und dann, in der Verabsolutierung des Mediums (als Zahl, Bild, Ton, Ware, Körper), die allgemeine Wahrnehmung bestimmt. „Man zählt“ also nicht „endlos, ohne erzählen zu können“<sup>158</sup>, sondern die phantasmatische Erzählung in ihrer *Scheinewigkeit* unterliegt selbst dem Imperativ: ‚Erzähle!, bis zu deiner völligen Vernichtung!‘ Das „Narrative verliert“ nicht „massiv an Bedeutung“<sup>159</sup>, wie Han meint, sondern ganz im Gegenteil: Es gewinnt immer mehr an Bedeutung (in der Zurschaustellung, im Konsum oder in den „westlichen Werten“) und sorgt so in der spektakulären Herrschaft der Medien für die Stabilität der ökonomisch-theologischen Medienmaschine. Gegen Hans’ Behauptung: „Macht und Information vertragen sich nicht gut“<sup>160</sup>, können wir somit feststellen: sie vertragen sich sehr gut. Die Erzählung ist nicht das andere zur digitalen Jagd, zur Transparenz oder Äußerlichkeit, vielmehr ist die „Innerlichkeit“ das Geheimnis der Äußerlichkeit selber und bestimmt damit den Grad der Bewegungen jener hysterischen, panischen, ekstatischen oder „narzisstischen Ego-Maschinen“.

Han hat also da recht, wo er Flussers Utopie von den selbstlosen Punkten oder der Nächstenliebe zurückweist: „Die digitale Technik ist keine ‚Technik der Nächstenliebe‘. Sie erweist sich vielmehr als eine narzisstische Ego-Maschine. (...) Das *Projekt*, zu dem sich das Subjekt befreit, erweist sich heute selbst als Zwangsfigur.“<sup>161</sup> Er kann aber nicht den *Punkt* angeben, wo die egoistischen Subjektivierungsprozesse mit den Desubjektivierungsprozessen konvergieren. Erst diese Konvergenz würde uns nämlich erlauben, den doppelten Prozess als *eine* Figur (die narzisstischen Ego-Maschinen als ein Identitäts- und Einordnungsprinzip) zu dechiffrieren und sie im Konkreten zu deaktivieren, um anschließend das dekontaminierte Medium auf das Gravitationsfeld eines wahrhaft Neuen und Anderen zu lenken. Die einzelnen Ego-Maschinen sowie die kollektiv-narzisstischen Maschinen sind somit komplementäre Elemente und bedingen sich in ihrer Aggression gegenseitig.

---

158 Ebd., S. 70.

159 Ebd., S. 51.

160 Ebd., S. 57.

161 Ebd., S. 65.

Deswegen beschreibt die „Autoaggressivität“<sup>162</sup> des Einzelnen immer zugleich die Autoaggressivität des Systems als eine menschlich-übermenschliche kollektive Praxis, die sich gegen sich selbst richtet. Auch das Fiktionale beschreibt dann nicht „die hohe Komplexität“, die die „digitalen Dinge gespenstisch und unkontrollierbar“<sup>163</sup> macht, sondern die neue Kontrolle, die vom geheimen Zentrum der bipolaren (technisch-ontologischen, ökonomisch-theologischen) Maschine aus erfolgt. „Die Totalisierung des Konsums“<sup>164</sup>, von der Han spricht, beschreibt eben die Kontinuität der falschen Erzählung als neue „Verbindlichkeit“, die darin auch jene kritische Konsumkritik kennt: „Konsumkritik ist selbst Konsum geworden.“<sup>165</sup> Han denkt sie aber bloß als das anthropologische Andere zum digitalen Medium: „Wie Versprechen oder Vertrauen *bindet* sie die Zukunft. Sie stabilisiert die Zukunft.“<sup>166</sup>

Genau dieses „Versprechen“ und „Vertrauen“ sind aber die Kennzeichen des neuen globalkapitalistischen Kultus, der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenstaucht, ohne den heute die Rituale der Aktienmärkte oder der Marken kaum denkbar wären. Er denkt das Reale und die Menschen als Gegensatz zur „Beliebigkeit und Kurzfristigkeit der Kommunikationsmedien“ und hat anschließend auch einen Vorschlag für die Krise der Politik parat: „Die Krise der Politik ließe sich allein durch ihre Rückkopplung an den realen Referenten, an die Menschen überwinden.“<sup>167</sup> Gewiss, aber diese „Menschen“ gibt es eben heute nicht mehr jenseits des doxatischen Kapitalbegriffs. Einzig die Deaktivierung dieser logisch-alogischen und ontisch-ontologischen Figur reicht dann an jenes Menschliche heran, das Han zu Recht hervorhebt, aber auch anthropologisch entstellt. Er denkt also am Kern des verabsolutierenden Mediums vorbei, weil er Kategorien wie Vertrauen, Respekt, Versprechen oder Glauben in einer Innerlichkeit festmacht: „Das Vertrauen ist ein *Glaubensakt*, der obsolet wird angesichts leicht verfügbarer Informationen. Die Informationsgesellschaft diskreditiert jeden Glauben.“<sup>168</sup>

Schön wär' es. In Wirklichkeit wäre sie nämlich ohne diesen Glauben gar nicht funktionsfähig. Das „System“ schaltet daher nicht von „Vertrauen auf Kontrolle und Transparenz um“<sup>169</sup>, vielmehr wird der neuen Gottheit in ihrer Kontrolle und Transparenz immer mehr *vertraut* – wie einer Bank. Denn die „Totalproto-

---

162 Ebd., S. 66.

163 Ebd., S. 75.

164 Ebd., S. 77.

165 Bolz und Bosshart, S. 111.

166 Han 2013, S. 80.

167 Ebd., S. 85.

168 Ebd., S. 91.

169 Ebd.



kollierung des Lebens<sup>170</sup> wäre ohne das „Vertrauen“, ohne den „Glauben“ an das *eine* universale Medienintegral kaum denkbar, so dass darin die „Selbst- und die Fremdausleuchtung“ in eins fallen. Han hat freilich recht, wenn er an die Stelle der alten Biomacht die neue *Psychomacht* in den digitalen Medien entdeckt: „Die Psychomacht ist insofern effizienter als die Biomacht, als sie die Menschen nicht von außen, sondern von innen her überwacht, kontrolliert und beeinflusst. Die digitale Psychomacht bemächtigt sich des sozialen Verhaltens der Massen, indem sie auf seine unbewusste Logik zugreift.“<sup>171</sup>

Freilich bleibt hier eine Paradoxie und Antinomie in der Argumentation bestehen. Denn die Menschen, deren Psyche heute von „innen her“ durch die digitale Medien-Psychomacht kolonisiert und kontrolliert wird, haben ja einmal diese ihre psychische Freiheit erst mit Hilfe anderer medialer Psychotechniken (vormals etwa des Buchdrucks) errungen. Die Freiheit, die wir heute durch die Medien (digitale) verlieren, haben wir ja einmal selbst durch die Medien (alphabetische, numerische, ikonische etc.) errungen. Gewiss, dieser dialektische Gedanke greift auch zu kurz, weil er unterstellt, dass wir bereits im Besitz der Freiheit und Aufklärung wären – was bekanntlich noch Kant bestreitet, weswegen er statt von einem „aufgeklärten Zeitalter“ „in einem Zeitalter der Aufklärung“ schreibt. Allerdings schien damals der Horizont der Menschheit noch weit geöffnet zu sein, während er uns heute weitgehend verschlossen bleibt. Dergestalt, dass noch die Dialektik des Liberalismus<sup>172</sup> inzwischen vom ökonomisch-theologischen Dispositiv eingezogen wurde. Dann aber gilt es dieses Dispositiv als Medienmachtmachine zu deaktivieren, damit das Medium für einen wahrhaft neuen Gebrauch wieder frei wird. Ein Medium, das endlich der Sache der Menschheit selbst zuwendet, statt jener unheimlichen, gespenstischen Kapitalgottheit, in ihrer Komplementarität mit den mythischen Nationalgöttern.

---

170 Ebd., S. 92.

171 Ebd., S. 101.

172 Diese hat bereits Adorno 1968 in einem frei formulierten Beitrag zum Soziologentag festgestellt: „Die Vorstellung, der Streit oder die Lebensnot seien produktiv, hat sicherlich einmal ihr Wahrheitsmoment gehabt. Angesichts der destruktiven Potentiale der gegenwärtigen Technik andererseits auch der Absehbarkeit eines wirklich radikal friedlichen Zustands glaube ich nicht, daß jene Vorstellung von der beflügelten Kraft des Streites noch gilt. Sie stammt eben wirklich aus einer relativ harmlosen Konkurrenzphase, die ihre Harmlosigkeit verloren hat. (...) Ich bekenne mich lieber zu der Kantischen Idee des ewigen Friedens als zum Idealismus von Fichte, bei dem die Dynamik Selbstzweck wird, wenn nur die freie Tathandlung der Menschen sich fessellos entfaltet.“ (Adorno 1979, S. 584 f.).

### 3.7 Medien-Mythologie (McLuhan, Flusser)

Betrachtet man von heute aus die Leitfiguren der Medientheorie, so stellt man fest, dass McLuhans mythisches und Flussers ästhetisches Denken eine Konstellation bilden, die mit der Kategorialisierung „Medienontologie“ (Leschke) nicht ganz getroffen werden. Vielmehr muss man bei beiden von einer Medienmythologie mit zwei unterschiedlichen Mythen und Medienarchäologien sprechen. Denn beide operieren mit einem profanen Medienbegriff, der drei große Medienepochen beschreiben soll: Die erste ist die Epoche der magisch-mythischen Welt; die zweite die Welt der Schrift; die dritte die elektronische Welt (McLuhan) bzw. die Welt der Computer (Flusser). McLuhan beschreibt diese mythische Vorwelt freilich als eine „Welt des Ohres“<sup>173</sup>, während für Flusser die Epoche vor der Schrift eine Welt der „Bilder“ gewesen sein soll: „Diese dem Bild eigene Raumzeit ist nichts anderes als die Welt der Magie, eine Welt, in der sich alles wiederholt und in der alles an einem bedeutungsvollen Kontext teilnimmt.“<sup>174</sup> Wiederholung ist aber die Hauptfigur des Mythos, der freilich von Flusser und McLuhan nicht in die Geschichte hineingezogen wird, vielmehr als solche vorhistorische Figur als „Bild“ oder „Ohr“ stehen gelassen wird. Beide Mythen, die drei große Menschheitsepochen beschreiben (magische Vorwelt, Schriftwelt, elektronische Welt), bleiben somit leer und bloße Deklarationen. So dient die erste Welt schließlich nur dazu auf den zweiten Epocheneinschnitt vorzubereiten: auf die Epoche des Alphabets, der Schrift, der Geschichte, der Linearität. Also, auf das große Kulturkontinuum, das erst im 20. Jahrhundert durch die elektronischen Medien (McLuhan) und die Erfindung des Computers (Flusser) glücklicherweise beendet wurde. Was zu dieser Erfindung der alphabetischen Zeichen vielleicht gedrängt haben mag – noch Platon spricht vom ägyptischen Gott Theuth, dem Vater der Buchstaben, der mit seiner Erfindung das Heilmittel (*pharmakon*) gegen die Vergessenheit (*lethe*) des Menschen gefunden zu haben glaubt, auch wenn diese Erfindung dem prüfenden Blick des Königs nicht standhalten kann – und was darin nicht vergessen werden sollte, was diese Buchstaben vielleicht lindern oder womöglich auch helfen sollte das Rätsel „Mensch“ zu lösen, interessiert hier den beiden wenig.

Diese Vorgeschichte des phonetischen Alphabets (der Phoneme und Grapheme) wird von McLuhan und Flusser kaum thematisiert, vielmehr soll sie einzig dem Nachweis dienen, dass mit der Schrift alles anders wurde. Bei McLuhan wird mit dem „phonetischen Alphabet der Gebrauch aller Sinne reduziert“ und auf „einen

---

173 McLuhan 1995, S. 30.

174 Flusser 1994, S. 8 f.

rein visuellen Kode<sup>175</sup> übertragen. Diese „Einbeziehung der Technik des phonetischen Alphabets führt den Menschen aus der magischen Welt des Ohres hinaus in die neutrale visuelle Welt.“<sup>176</sup> Es wird eine Kluft zwischen „dem Auge und dem Ohr geschaffen“, wobei der „rein visuelle Kode“ hier die Herrschaft antritt. „Homogenität, Uniformität, Wiederholbarkeit: Dies sind die Hauptkomponenten einer visuellen Welt“, woran die neuen Denkformen „der griechischen Logik und Geometrie“<sup>177</sup> dann anschließen. Flusser sieht diese Medienarchäologie genau umgekehrt, von der mythischen Bilderwelt zum bilderlosen „schreibenden Reißzahn“ verlaufen: „Der schreibende Reißzahn wendet sich gegen die Bilder (...). Er zerreißt unsere Vorstellungen von der Welt, um die derart auseinandergerissenen („explizierten“) Vorstellungen zu ausgerichteten Zeilen, zu zählbaren, erzählbaren, kritisierbaren Begriffen zu ordnen.“<sup>178</sup> Mit dieser logisch denkenden, kalkulierenden, kritisierenden, Wissenschaft treibenden, linearen und philosophierenden Welt kam die alte schöne Welt der Bilder abhanden. Denn „vorher dreht man sich in Kreisen“. Für McLuhan nahm das Visuelle im großen Kulturkontinuum des alphabetischen Menschen überhand; für Flusser wurde gerade das Visuelle durch den „schreibenden Reißzahn“ zerrissen. Und welche Medienarchäologie ist nun richtig? Sollen wir uns für die Welt des Ohres (McLuhan), oder aber für die Welt des Bildes (Flusser) entscheiden? Wird hier „ein Auge für ein Ohr“ (McLuhan) ausgetauscht, oder die Linie für das visuelle Bild (Flusser)? Freilich dienen beide Behauptungen dazu, dass hier die Schrift jener magisch-mythischen Welt ein Ende gesetzt hat und anstelle des mythischen Kreises nun Linearität, Logik, Kausalität, Wissenschaft treten. Linie und Kreis sind aber nicht bloß Gegensätze, vielmehr ineinander verschränkt. „Homogenität, Uniformität, Wiederholbarkeit“ als „die Hauptkomponenten der visuellen Welt“ (McLuhan) beschreiben dann nur die eine Figur, so dass was „vorher sich in Kreisen drehte“ (Flusser) vom Alphabet, von der logischen Linie, von der Kausalität und Wissenschaft nicht beseitigt wurde, vielmehr auch in ihnen selbst anwesend ist.

Das Alphabet hat also nicht Mythos und Magie vertrieben, vielmehr haben sie sich darin niedergelassen. Umgekehrt sind die mythischen Erzählungen nicht etwa bar jeder Logik, gedanklicher Stringenz oder Kausalität. Denn die Mythen sind ja nichts anderes als erste Versuche, für das vorindividuelle Stadium der Menschheit, für das in der Sprache noch keine Worte gab, Worte (Medien) zu finden. Der metaphorisch-bildliche Charakter des Mythos ist somit nicht bar jeder Fassung,

---

175 McLuhan 1995, S. 56.

176 Ebd., S. 21.

177 Ebd., S. 33.

178 Flusser 1992, S. 17.

Form, Logik und Identität – so wird bereits mit der Antwort des Ödipus, auf die Frage der mythischen Sphinx, die er zu Fall bringt, auch die Identität des Menschen gesetzt; im gleichen Augenblick, in dem das Wort „Mensch“ als Name die Sphinx in den Abgrund stürzt, fällt dem Menschen zugleich das Ich als Besitz zu; in dem Augenblick, in dem er die mythische Vielfalt im Medium der Sprache bannt, fällt ihm der Mensch als Identität zu, den er darin besitzt. McLuhans und Flussers Mediengenealogie ist also nicht nur widersprüchlich hinsichtlich der Priorität der Medien (Auge oder Ohr), sondern auch sehr dürftig, was die Verschränkung der jeweiligen Medien betrifft.

Als sehr dürftig erweist sich dann auch der „zweite Hauptsatz“ von McLuhans Medientheorie, „Das Medium ist die Botschaft“<sup>179</sup>, wonach der Inhalt der Medien immer nur andere Medien sind. Denn wenn wir diesen Satz ernst nehmen würden, hieße er nichts anderes, als dass es nur noch Medien gibt. Sie wären dann die Sache selbst und damit nicht mehr medial. Von Medien kann man aber nur dann sinnvoll reden, wenn sie nicht alles sind, ein davon Unterschiedenes, Nichtmediales und Anderes gibt – sonst sind sie keine Medien mehr. Im medientheoretischen Mythos McLuhans und Flussers verschwindet freilich diese Differenz, die anschließend in der Dualität von Mythos (Kreis) und Logos (Linie) erstarrt wieder auftaucht. Beide machen aber selbst auf den mythischen Kreis in der historisch-schriftlichen Linie aufmerksam: der eine in der „Wiederholbarkeit der visuellen Uniformität“ (McLuhan); der andere in der Absetzung des mythischen Kreises von der Linie („Vorher dreht man sich in Kreisen“; Flusser).

Das Grundproblem McLuhans und Flussers ist somit, dass beide unfähig sind, Medien medial, d. h. sie als ein Geschehen und dynamische Praxis zu denken – wobei freilich diese mediale Praxis selbst problematisch bleibt, weil darin auch etwas sich manifestiert, verkörpert, mitteilt und darin ein Effekt der *archē* (Herrschaft, Macht) ist. Dergestalt, dass die Medien in ihrer elektronischen (McLuhan) und dialogisch-computarisierten (Flusser) Form mythisch neu auferstehen: als Boten der elektronischen Epoche lösen sie die starr lineare Denkweise des Schriftzeitalters auf, um in eine viel komplexere und reichere Logik der Medien überzugehen. Dieser Dualismus wird bei McLuhan dann auch noch kosmisch, wenn er die „Gutenberg-Galaxis“<sup>180</sup> gegen die Welt der elektronischen Medien austauschen möchte – als ob wir die kosmische Wohnung mit den neuen Medien einfach so verlassen könnten. Dies ist aber eine ahistorische Vision, weil die Menschen auch durch die neue Medienrevolution schön auf der Erde bleiben und ihre unbewältigte Vergangenheit weiterhin mitschleppen. McLuhans sehr stark verkürzter Medien-

---

179 McLuhan 1992, S. 17.

180 McLuhan 1995.

begriff übersieht zudem, dass das alte mediale System sich nicht einfach in Luft auflöst, vielmehr in den elektronischen Medien nur dynamisiert wird und so auf eine umfassende Durchschlagskraft des Mediums übersetzt wird. So ist das neue medienüberwachende, mediengesteuerte und -gelenkte Sehen und Vernehmen keines, seine globale Installation ist vielmehr nur der Ausdruck einer Beschlagnahme des Mediums, das damit auch die alten Begriffe der Propaganda und Ideologie überschritten hat. Damit haben die alten Propaganda- und Ideologie-Medien ihre Macht an ein anderes Kontroll-, Steuerungs- und psychopolitisches Verfahren abgegeben, das in der Sphäre von Big Data oder in den globalen Medienkonzernen (in Zusammenarbeit mit den Nationalstaaten) die Medien emanzipatorisch entleert, um zugleich die Menschen als stoffliche Medien zu denaturieren, zu stimulieren, zu hysterisieren, statt sie zu sensibilisieren und zu humanisieren. Das Beglückende und *total anders werden* durch die neuen elektronischen Medien hat sich also anders bewahrheitet, als sich McLuhan und Flusser sich vorgestellt haben. Insofern stimmt wiederum die Formel: „Das Medium ist die Botschaft“. Durch Telefon, Radio und Fernsehen werde „das Zentralnervensystem zu einem weltumspannenden Netz“ und der „schöpferische Erkenntnisprozess kollektiv und korporativ auf die ganze menschliche Gesellschaft ausgeweitet“.<sup>181</sup> Diese technische Ausweitung des weltumspannenden Netzes garantiert freilich nicht unbedingt das Zusammenwachsen der Menschheit, oder die herzliche Nähe der Individuen zu einander. Vielmehr sollte dies die „narzisstischen Ego-Maschinen“ hervorbringen, die die neoliberale Leistungsgesellschaft alle gegeneinander antreten lässt, damit sie sich im Weltmarkt behaupten können. Die globale Ausweitung beschreibt daher in der globalkapitalistischen Weltverdichtung immer zugleich den Prozess einer unendlichen Ausschließung, die unendliche Schrumpfung und Korrosion der sozialen Bänder.

McLuhan und Flusser denken also die Medien nicht medial, sondern substanziell, kausalmechanisch, technizistisch, ohne sie mit dem realen historisch-gesellschaftlichen Prozess zu verbinden – geschweige denn, dass sie in diesem Geschehen, in dieser Praxis der Medien den wahren archäologischen Kern der Medien ausmachen und aufdecken können. Damit wird das Medium entleert und dient einzig noch der anthropologischen, metaphysischen oder visionären Botschaft, wie einmal auch die alten Metaphysiker ihre Wesenheiten verkündeten. Die starre, lineare Denkweise, die, wie Flusser meint, von der digitalen Epoche, von einer komplexeren, kreativen und reicheren Logik abgelöst wird, wird somit in ihrer Bewegung selber starr, wie der „kollektive, korporative schöpferische Erkenntnisprozeß“ McLuhans selber ins mediale Museum landet. Ein mediales Museum, das gerade im *Dazwischen*

---

181 McLuhan 1992, S.11.

des Mediums eröffnet ist. Das nomadische, schweifende Denken, das Denken der Abweichung, der Differenz, der Überschreitung im digitalen Netzkosmos überblendet also nicht nur die objektiven Netzstrukturen, sondern mit dem objektiven Realprozess auch noch die archaische, mythisch-starre Kreisfigur in der Linie selber, die angeblich bloß der Epoche des Alphabets und der linearen Schrift angehört. Insofern hat Leschke hier recht, wenn er zu Flussers Visionen schreibt:

„Diesen historischen Visionen, die sich bereits mit der bloßen Gegebenheit der Technik realisiert haben, macht allerdings bisweilen der Realprozess einen Strich durch die Rechnung: Dass Netzstrukturen nicht nur Pull-, sondern eben auch Push-Strukturen ermöglichen, dass sie sowohl Subjekte als auch Objekte kennen und dass die Objekte sich wie üblich in der Mehrzahl befinden, dass ökonomische Interessen auch digitale Netze nicht unbeeindruckt lassen und dass die Massenkultur durchaus auch Einzug in die digitalen Netze hält, ist Flussers medienontologischem Optimismus verborgen geblieben.“<sup>182</sup>

Wir haben hier aber bereits das mythische (McLuhan) und ästhetische (Flusser) Denken als eine *Medien-Mythologie* ausgezeichnet, weil wir nicht nur auf diese „Objekte in den Netzstrukturen“ sowie auf die „ökonomischen Interessen“ darin hinweisen wollen, sondern ebenso auf die archaische und mythische Kreisfigur in der linearen Figur selber. Genauer: auf die Einheit in der Vielfalt der unendlich zerkleinerten Linien in den Netzwerken, die in ihrer Flüchtigkeit auf objektive Zwangsfiguren hinweisen, die ihrerseits eine archäologische *Signatur* in sich tragen. Denn das Bezogensein moderner Individuen auf die Netzstrukturen des globalen Marktes, auf dem sie sich behaupten müssen, ist ein objektives Gewaltverhältnis, das seinerseits auf mythische und theologische Zusammenhänge hinweist. Alle Subjektivierungsprozesse sind also zugleich Desubjektivierungsprozesse (das individuelle und kollektive Verlangen des Massenindividuum als objektiver Zwang in seiner Einheit und Vielheit), so dass beide Figuren (die aktive und die passive) in der einen, komplementären, mythischen und theologischen Figur des planetarischen Demiurgen und Konsumenten koinzidieren. Und hier hilft nicht das performative, differenzielle, unsichtbare und dynamische Moment im Netz oder in der Realität, das sich vormals, philosophisch, gegen die ontologische Statik des Hauses noch als Lösung präsentiert wurde:

„Aber man müsste das Haus verlassen, es abreißen, damit sich der beliebige Raum auf der Flucht – und nirgendwo sonst – errichten kann, während gleichzeitig der Sprechakt zum ‚Fortgehen und Fliehen‘ gezwungen ist. Einzig auf der Flucht dürfen

---

182 Leschke 2003, S. 285.

sich die Figuren vereinigen und aufeinander antworten. Es gilt, das Unbewohnbare, den unbewohnbaren Raum wiederzugeben (Strand/Meer anstelle von Haus/Park)<sup>183</sup>.

Wenn wir heute dieses nomadische Modell konkret in der neoliberalen globalkapitalistischen Welt übersetzen, hieße es vor allem: in der globalen Reise zu Hause sein, so dass die dynamische, globale Deterritorialisierung sich selber auch *reterritorialisiert*. Gerade das flackernde Bewusstsein, die vagabundierende Intelligenz, die permanente Unruhe der Fluchtlinien bilden auch das Territorium des Zwangs in der Medienmaschine: der Zwang zu ständiger Erneuerung, Selbstrevolutionierung, die Sucht nach der Differenz etc. Ein medialer Ort, der aber als eine mythische und theologische Gewalt dem planetarischen Demiurgen unbewusst bleibt – insofern weiß der neue Antreiber der Medienmaschine nicht mehr, was dieser neuer imperativer Gott überhaupt sei, während einmal die Gläubigen noch von einem jenseitigen Gott wussten, indem sie nämlich eine Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen herzustellen versuchten; sie wussten, belehrt durch die Evangelien und ihre Priester, dass ihre wahre Heimat im Himmel lag. Damit beschreiben nomadisches philosophisches Denken (Deleuze) und medientheoretische Kommunikologie (Flusser) exakt das Modell des globalen Mediendesigns, das Modell der weltweiten Datenströme, die heute weder in den Objekten draußen, noch im planetarischen Demiurgen einen Halt finden.

Auch die McLuhansche audiovisuelle Medientheorie, die ebenso die typografische Zurichtung des Schriftbildes beklagt, sollte also eine andere universelle audiovisuelle Zurichtung abgeben: die Zurichtung durch die mediale Maschine in ihren einwertig-universellen und mehrwertig-nationalen Code. Damit zeigt sich jene alte Zurichtung durch das griechische Alphabet noch als eine „kindliche“ (man spricht hier auch von der Kindheit der Menschheit, die freilich ihrerseits noch in ihrer Entfaltung, voralphabetisch, auf eine Sterndeutung, auf ein Spurenlesen oder auf eine Vogelbeobachtung hinweist), die heute, in der universellen Formierung, Disziplinierung und Lenkung, ihre volle Reife erreicht hat. Die computerkünstlerischen Möglichkeitsfelder, von denen Flusser noch träumte, sind inzwischen zu den algorithmischen Wahrscheinlichkeitsfeldern<sup>184</sup> von Big Data geworden. Dies

183 Deleuze 1997, S. 329 f.

184 Damit ist die aristotelische Kategorie der „Wahrscheinlichkeit“, in einem radikalen Paradigmenwechsel, aus der Poetik in den Alltag des digital-algorithmisch-gesteuerten und gelenkten Mediums, ins technisch-ontologische Dispositiv verhängnisvoll übersetzt worden: „Nach dem Gesagten ist deutlich geworden, dass es nicht Aufgabe des Dichters ist, das zu berichten, was wirklich geschehen ist, sondern das, was geschehen könnte, das heißt, was als Wahrscheinliches oder Notwendiges möglich ist.“ (Aristoteles 1874, 9. Kapitel, 1451 b.; Übersetzung von mir). Für dieses Mögliche und Wahrscheinliche

beschreibt dann nicht die bloße digitale Spiegelung der Welt, sondern ebenso ihre Kontrolle, Lenkung und Steuerung; der individuellen, kollektiven, narzisstischen Leistungsmaschinen, über die dann ebenso Vorhersagen über ihre Zukunft getroffen werden. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wandern somit in eine digitale, technisch-ontologische Wahrscheinlichkeitsmaschine aus, um dort als Ewigkeitsschein eines gespenstischen, vampiristischen Daseins museal ausgestellt zu werden. Mit der unendlichen *Freiheit* des global-kollektiven Künstlers (seine Optimierung, Effizienz, Wirtschaftlichkeit, sein Glanz und Herrlichkeit in seiner glorreichen Medienmaschine) wächst daher, proportional, auch seine *Unfreiheit* ins Unendliche – ein Verhältnis, das einmal auch Horkheimer falsch gedeutet hat, als er Partei für die Gleichheit der „verwalteten Welt“ ergriff und meinte, mit dieser Vereinheitlichung würden auch Hunger und Ungleichheit in der Welt reduziert.<sup>185</sup> Das Anwachsen der musealen Räume draußen sowie im Innern des

---

verwendet Aristoteles die Begriffe *an geneto, kata ta dynata, esti to dynaton* oder aber *pithanon*. Was dann als Wahrscheinliches und Mögliches sei, wird heute vom schöpferischen Designer (das poetische Massenindividuum) bestimmt, der aber seinerseits von seinem kreativen Design überwacht, gesteuert und gelenkt wird, und zwar so lange wie dieser Prozess der Verwüstung der Welt und des Selbst ihm unbewusst bleibt.

- 185 „Wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß die Gesellschaft sich zu einer total verwalteten Welt entwickeln wird. Daß alles geregelt sein wird, alles! Gerade wenn es einmal so weit ist, daß die Menschen die Natur beherrschen, daß jeder genug zu essen hat, daß keiner schlechter oder besser zu leben braucht als andere, weil jeder so leben kann, wie es gut und angenehm ist, dann hat es auch keine Bedeutung mehr, daß einer Minister ist und der andere bloß Sekretär, dann wird schließlich und am Ende alles gleich. (...) So ist es gekommen, daß unsere neuere Kritische Theorie nicht mehr für die Revolution eingetreten ist (...). Es gilt vielmehr, dasjenige, was positiv zu bewerten ist, wie zum Beispiel die Autonomie der einzelnen Person, die Bedeutung des einzelnen, seine differenzierte Psychologie, gewisse Momente der Kultur zu bewahren, ohne den Fortschritt aufzuhalten.“ (Horkheimer 1981 a, S. 163 f.) Dies dürfte selbst dann nicht wahr sein, wenn irgend etwas davon zutreffen sollte. Denn weder verschwindet der Hunger in der globalkapitalistischen neoliberalen Gesellschaft (nicht einmal in der westlichen Welt, geschweige denn in der sogenannten Dritten, der vielmehr dort durch die Zerstörung der lokalen Märkte und Produktionsweisen verstärkt wird), noch bleibt die Psyche und die Autonomie der einzelnen Person davon unberührt. Vielmehr werden Psyche und die Idee des autonomen Subjekts von einer neuen, archaischen, menschlich-göttlichen *Psychomacht* enteignet und vom Fortschritt der digitalen Maschine bis auf einen Grenzwert vollkommen aufgegeben. So dass das autonome Subjekt (in seiner ständigen Selbstoptimierung und Selbstrevolutionierung) in der neoliberalen Leistungsgesellschaft in seiner unendlichen Autoaggressivität zugrunde geht; der Hass der narzisstischen Ego-Maschinen wird darin unendlich gesteigert. Auch Horkheimer kannte also die verhängnisvolle, archaische Dialektik von Freiheit und Ungerechtigkeit nicht, die, als ein ökonomisch-theologisches, technisch-ontologisches Dispositiv, nicht



planetarischen Designers bedeutet also immer zugleich die unendliche Reduktion von Leben und die Korrosion aller sozialen Bänder im interaktiven Netzraum dieses *Unwelt*-Schöpfers: das Leben als Grenzwert in seiner infernalischen Verfassung oder aber der Grenzwert als Operation, der diese Maschine außer Kraft setzt. Der globale Veränderer ist somit immer auch der große Desintegrierer, Ausschließer, Vernichter und Konfiszierer der Differenz.

Insofern ist es hier gleichgültig, ob Medientheorien apokalyptisch oder euphorisch veranlagt sind. Eben, weil alle diese Abstraktionen und Visionen vom historischen Gesamtprozess eingezogen werden, um ihre Apokalypsen und Visionen darin aufzulösen, ohne dass man wüsste, was hier das Negative oder das Positive überhaupt sei. Deswegen verhalten auch Flussers anthropologische Appelle an die „neue Einbildungskraft“, an die „alternativen Welten“ oder „Möglichkeitsfeldern“. Denn sein Modell der „Kommunikologie“, das kollektivistisch, informatisch, konstruierend und projekthaft angelegt ist, ist weder ökonomisch, historisch-gesellschaftlich, noch archäologisch abgesichert. Übrig bleibt ein Dualismus von „faschistischen Schaltungen“ (starre Formen) und „vernetzten Dialogen“ (spielerisches Springen von Punkt zu Punkt), der zuletzt Technik gegen Politik ausspielen möchte: „Um die technische zu einer politischen Frage zu machen, muss man sie aus der Hand der Techniker reißen. Die Technik ist gegenwärtig eine zu ernste Sache, um Technikern überlassen werden zu können. Mit anderen Worten: Der revolutionäre Umbau des gegenwärtigen Schaltplans der technischen Bilder in einen dialogischen, demokratischen setzt voraus, dass diesbezüglich ein allgemeiner Konsensus besteht. Die Leute müssen es wollen.“<sup>186</sup>

Eine genaue Diagnose der digitalen Schaltungen, der Netzstrukturen und der Kommunikation (ob technologisch-vermittelt oder unmittelbar-physisch) überlässt dies aber nicht der Beliebigkeit des Wollens oder Wünschens, vielmehr ordnet die dialogischen Netzstrukturen in den historisch-gesellschaftlichen Gesamtprozess ein. Einer, der inzwischen eine verhängnisvolle Dialektik zeigt, wo die Freiheit und die Autonomie des „kollektiven Wissenschafts-Künstlers“ im allgemeinen Sozialisationszwang umgeschlagen ist. Die messianisch aufgeladene Anthropologie der Vernetzung (eine ins digitale Zeitalter transportierte jüdisch-christliche Idee) hat daher nicht die Selbstliebe im kollektiven Projekt aufgehoben, vielmehr die Selbstsucht des Einzelnen in den digitalen Netzen des Weltmarktes zunehmend verstärkt und damit eine Korrosion der sozialen Bänder in den digitalen Netzstrukturen bewirkt. Die digitale Technik ist keine Technik der Überwindung des

---

zu „bewahren“ (hier einig mit Heidegger), sondern „revolutionär“ hier und heute zu *deaktivieren* wäre, damit auch die Psyche des Einzelnen einmal ihre Ruhe findet.

186 Flusser 2009, S. 159.

Subjektivismus, vielmehr dient sie im Weltmarkt zur Verstärkung der Selbstsucht, Selbstdarstellung, Selbstbehauptung und Selbstinszenierung. Während dieser Subjektivismus nicht nur ein *individueller*, sondern, in der gegenwärtigen Massenkultur, auch ein *kollektiver* ist. Eine Massenkunst, die den Massenkünstler heute mehr stimuliert, emotionalisiert, hysterisiert und entsozialisiert als ihn fürs Fremde und Andere zu sensibilisieren und zu humanisieren. Das technisch-soziale Projekt einer kollektiven Herstellung von Autonomie in den Netzstrukturen, welches das Netz messianisch-erlösend erklären wollte, vergaß nicht nur das göttliche Wirken in den säkularisierten Netzstrukturen, sondern ebenso die *doxa*, so dass Medien heute ein Ort der glorreichen Machtinszenierung sind. Die notwendige Beziehung zwischen dem globalisierten Kapitalismus und der Verstärkung der Selbstsucht (individuell wie kollektiv) wird jedenfalls in der Gegenwart des gleichgeschalteten Gesamtakteurs unendlich deutlicher als den Kritikern der Schriftkultur einmal bewusst war. Flusser erwähnt zwar diese „Gleichschaltung“<sup>187</sup>, ohne aber dieser weiter nachzugehen. Eine Medientheorie, die aber ihren Namen auch wirklich verdient, weist mit dem medien-ontologischen Dispositiv auf eine wirkliche „Änderung des Schaltplans“ (Flusser) hin, wo die entmediatisierten Medien nicht mehr im Dienst der einwertigen (globalen) und mehrwertigen (nationale, ethnische, kulturelle) Medienvorrichtung stehen. Vielmehr „in den Dienst der menschlichen Freiheit und Würde gestellt“ werden, damit die „Dynamik der emportauchenden Gesellschaft diesen ‚Werten‘ dienen möge.“<sup>188</sup>

---

### 3.8 Medien-Ontologie (Baudrillard)

Wir haben oben McLuhan und Flusser unter *Medien-Mythologie* eingeordnet, weil beide mit ihrem mythisch-ästhetischen Denken eine Geschichte der Medien erzählen, die nicht so sehr mit dem *Wesen* der Medien oder des Mediums selbst sich beschäftigt. Vielmehr den Mythos vom „Ohr“ zum „Auge“, zu den „elektronischen Medien“, bzw. den Mythos vom „Bild“ zum „schreibenden Reißzahn“ und zur „computarisierten digitalen Bildwelt“ erzählen. Das ändert sich mit der sogenannten Postmoderne, etwa mit Baudrillard, Virilio oder Derrida, weil sie diese mythische Geschichten (*mythos*: erzählende Rede) auf eine *einzige* reduzieren und dabei das

---

187 Flusser 2009, S. 158.

188 Ebd., S.159.

ontologische (*logos* des *on*; die Lehre vom Sein<sup>189</sup>) *Wesen* der Medien direkt ohne den modernen Transfer angehen wollen – oder aber, wie bei Derrida, das Medium von einem Urmedium aus (Urspur, Urschrift) kryptoontologisch, vorthologisch ins Szene gesetzt wird, dabei freilich auch jede *Setzung* leugnet.

So werden bei Baudrillard Medien und Realität zu einem Simulacrum.<sup>190</sup> Medien und Realität verschwimmen in einer digitalen Hyperrealität. Freilich taucht auch bei ihm dasselbe Problem wie bei McLuhan und Flusser auf – die ja zuletzt ihren Mythos mit der reicheren Logik der neuen Medien abschließen. Denn wo alles Simulacrum ist, ist nichts mehr Simulacrum. Dennoch möchte Baudrillard, auch zu Recht, auf eine Transzendenz der Medien inmitten der globalisierten Welt aufmerksam machen, wenn er etwa zu McLuhans Satz „das Medium ist die Botschaft“ schreibt: dies ist „der erste große Satz in dieser neuen Ära.“<sup>191</sup> So meint er sowohl McLuhan als auch die materialistischen Medientheorien besser zu verstehen als sie sich selbst verstanden: „Es gibt keine Medientheorie. Die ‚Medienrevolution‘ ist bislang, sowohl bei McLuhan als auch bei denjenigen, die gegen ihn Partei ergreifen, empirisch und mystisch geblieben.“<sup>192</sup> Baudrillard ahnt hier gar nicht wie nah er der *Signatur* der neuen Medien gekommen ist. Denn genau diese Verschränkung von Empirie und Mystik (oder von Aufklärung und Mystik, von Technik und Ontologie, von Ökonomie und Theologie) ist ja das Geheimnis der neuen Medien: das

---

189 Eine Ontologie, die zwar in der Fundamentalontologie Heideggers zu Recht den Vorrang der Potenzialität in der Aktualität (als Arbeit oder als Begriff) abweist, aber das Medium in der Sprache, im Logos oder im Denken (ihrerseits wiederum Medien) erneut überblendet: „Dieses Denken trifft das anfängliche Wesen des *λόγος*, das bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik‘, schon verschüttet und verlorengegangen ist.“ (Heidegger 1976, S. 348). Auch bei Heidegger bleibt freilich das Medium in seiner Einheit (als Logos und Alogos) verborgen – das er vielmehr mit Nietzsche als „Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, der heiligen Leidenschaft und der nüchternen Darstellung“ aufteilt. Ein Medium, das er zwar ontologisch von der instrumentellen Kommunikation oder der Philosophie als „Sprache“ und „Denken“ unterscheidet, ohne aber Sprache und Denken (beide Medien) auch informatisch, ökonomisch, zeitlich, bedingt, also auf die universelle Codierung (der Grundcode des Mediums als Buchstabe, Zahl, Bild oder Musik, Ware) zu beziehen. Statt also den feierlichen Schimmer von der Entbergung und der Verbergung des Seins (in den wenigen Augenblicken seiner Epiphanie) zu verkünden, sollten hier Sprache und Denken (ihrerseits Organa, Medien) nicht „fromm“ und „andächtig“ auf die „Heraufkunft Gottes oder der Götter“ warten und sich darin bescheiden, vielmehr dieses technisch-ontologische Dispositiv deaktivieren und damit die menschlich-göttliche Medienmaschine in ihrem universellen Lauf außer Kraft setzen.

190 Baudrillard 1978.

191 Ebd., S. 48.

192 Baudrillard 1978 a, S. 83.

Geheimnis einer doppelten Ontologie des indikativen Werdens und Seins (*einai*) und imperativen Sollens (*estē*), die sich freilich in der Praxis der Medien versteckt. Stattdessen beklagt er die „Einfalt“ des „texanischen Kanadiers McLuhan“, der nicht mal die „Theorie Marxens“ verstand, wenn er behauptet, „schon zu dessen Lebzeiten (sei die Theorie Marxens) durch das Auftreten des Telegraphen umgewälzt worden“.<sup>193</sup> Statt den Mangel in McLuhans mystische Sprache, oder in der materialistischen Analyse, zu beklagen hätte er aber hier lieber diese Konstellation von Mystik und Empirie in den neuen Medien nachgehen sollen. Baudrillards Aversionen gegen die empirischen Sozialwissenschaften sowie gegen die „Mystik McLuhans“ verstellen ihn dann auch den Blick für das mediale Dispositiv, das er, geblendet von der Macht der Simulacren, nicht mehr archäologisch absichern kann. Dadurch finden sich nicht nur die Empiristen (empirische, materialistische Medientheorien) Seite an Seite mit den Mystikern (McLuhan) wieder, vielmehr kann er auch seine eigene „Ökonomie der Zeichen“<sup>194</sup> nicht mehr objektiv erden. So finden sich zuletzt Enzensberger, McLuhan und Baudrillard im leeren Raum der Medien wieder, der heute aber konkret vom globalen Medienintegral museal ausgestellt wird. Dennoch trifft Baudrillard etwas ganz Wichtiges, wenn er immer wieder auf das „Ende der Dialektik zwischen Gebrauchswert und Tauschwert“, oder auf das „Ende der Arbeit“ und der traditionellen Produktion hinweist. Er kann aber dieses Ende, dieses „Dritte“ der Medien nicht mehr im Prozess der Medien selbst lokalisieren und darin archäologisch einordnen. Es ist nämlich dieses *Dritte*, das sich verabsolutierend zwischen dem Gebrauchswert und dem Tauschwert *medial* geschoben hat: der *Ausstellungswert*, die *doxa* des Mediums, das die ökonomisch-theologische Macht verherrlicht; es ist kein Gebrauchswert, weil das was ausgestellt ist der Sphäre des Gebrauchs entzogen ist; er ist kein Tauschwert, weil er an keiner Arbeitskraft mehr gemessen werden kann. Eben genau diese neokultische Sphäre der säkularen Produktion und Konsumtion kann Baudrillard nicht mehr archäologisch lokalisieren, obwohl er immer wieder Hinweise darauf gibt: „Wir sind am Ende der Produktion angelangt. Diese Form deckt sich im Abendland mit der Verkündung des Wertgesetzes der Ware, d. h. mit der Herrschaft der politischen Ökonomie. Vorher ist eigentlich nichts produziert worden: alles leitet sich von der Gnade Gottes her“.<sup>195</sup> „Denn die Arbeit ist keine Kraft mehr, sie ist Zeichen unter Zeichen geworden. Sie produziert und konsumiert sich wie alles übrige. Sie läßt sich mit der Nicht-Arbeit, der Freizeit vertauschen“.<sup>196</sup>

---

193 Ebd.

194 Baudrillard 1982.

195 Ebd., S. 22.

196 Ebd., S. 23.

Gewiss, nur beschreibt diese Dialektik von Arbeit und Freizeit eben auch das gesamtmediale Verhängnis: den allgemeinen Sozialisationszwang, der seinerseits eine imperative, menschlich-göttliche Ordnung verbirgt. Die „allgemeine Axiomatik“ eines „codierten Zeichenaustauschs, eines durchgängigen Designs des Lebens“<sup>197</sup> beschreibt eben genau dieses praktisch-ontologische Werk des planetarischen Künstlers, der keine Kontemplation mehr zu kennen scheint. Damit gehen auch die revolutionären Brüche in die permanente Selbstrevolution der globalen, neoliberalen Kapitalmaschine selbst über, die sie in ihrer universalen Bewegung zugleich als Brüche abschafft. Insofern ist nicht die Form der Medien das Problem, sondern dass die Verabsolutierung der Medien „dialektisch“ und archäologisch nicht mehr lesbar ist. Baudrillards Diagnose, dass es keine Medientheorie gibt, ist somit falsch, weil die *theoria* (*theo* und *oran*: Anschau des Göttlichen) genau *das* ist, was das göttlich-imperative Moment im profanen Prozess ausmacht: das menschlich-göttliche Dispositiv. Damit werden Medien nicht nur in ihrer Frühphase, sondern auch in ihrer letzten informatischen, digitalen Phase begriffen und in ihrem archaischen Imperativ wahrgenommen. Die angeblich völlig neue Setzung der Medien erweist sich somit als eine uralte, die in ihrem falschen, pseudoreligiösen Universalitätsanspruch (analytisch und synthetisch zugleich) bewusst wird. Mit der „Ökonomie der Zeichen“, die in der Tat eine „Nicht-Kommunikation“<sup>198</sup> hervorbringt (der doxologische Charakter der Medien), wäre also die Stelle gewesen, wo Baudrillard das theologische „Vorher der Nichtproduktion“ in der Dynamik des modernen Prozesses selbst (als ontologisches Moment der ökonomisch-theologischen Maschine) hätte entziffern können, um diese Nichtproduktion in der aktiven Praxis selbst dingfest zu machen.

Insofern brauchen wir keine Theorie vom Verschwinden der Medien, das vielmehr eine verhängnisvolle Dialektik und eine imperative Beschlagnahme der Medien besorgt: „Das Andere, das Objekt, verschwindet am Horizont der Wissenschaft. Das Ereignis und der Sinn verschwinden am Horizont der Medien.“ „Das Objekt ist am Horizont des Subjekts verschwunden; und aus diesem Verschwundensein verwickelt es das Subjekt in seine fatale Strategie. Nunmehr verschwindet das Subjekt am Horizont des Objekts.“<sup>199</sup> Was wir vielmehr brauchen ist eine Theorie von ihrem Wiederauftauchen im medialen *Dazwischen*, und damit das Verlassen der gespenstisch-ausgestorbenen Welt. Baudrillard fehlt offenbar dieser archäologische Horizont des Mediums, der das historisch-gesellschaftliche, dialektische Medium in seiner Verabsolutierung auch lesen könnte. Übrig bleibt bei ihm nur noch die

---

197 Ebd., S. 29.

198 Baudrillard 1978 a, S. 91.

199 Ders., 1985, S. 103 und 141.

unendliche Steigerung des Mediums, die als eine mythische, ontologische und theologische Verführungskraft unbegriffen bleibt. Dadurch kann die Zauberkraft des universellen Codes nicht mehr außer Kraft gesetzt werden. Übrig bleibt nur noch die Steigerung der Langeweile, worin sie zugleich das Heil und die Ekstase bildet: „Nichts ist unserer modernen und technischen Ikonolatrie mehr entgegengesetzt.“ „Auch eine Revolution wird nur stattfinden, wenn deren Spektakel möglich ist (...). Was uns schützt, ist, daß die atomare Vernichtung die Gefahr enthält, jede Möglichkeit des Spektakels zu vernichten. *Deshalb wird der atomare Untergang nicht stattfinden.*“<sup>200</sup>

Der Pessimist Baudrillard erweist sich hier viel zu optimistisch, wenn er meint, das ästhetische „Spektakel“ würde uns vor dem Untergang bewahren. In Wirklichkeit beschreibt dieses Ästhetische nur den medialen, liturgisch-zeremoniellen Aspekt des Kapitalgottes. Eine mediale Machtinszenierung, in der sich der Untergang bereits eingeschrieben hat und die einmal Benjamin als fortwährende Katastrophe beschrieben hat: „Das es so weiter geht, *ist* die Katastrophe“. Wenn also der „symbolische Austausch“ die „Vorstellung und die Funktion des Mediums negiert“<sup>201</sup>, dann gilt es dieses mediale Verhängnis zu lesen, es archäologisch zu entziffern, damit seine Macht übers Leben verliert. Auch braucht der Medienprozess nicht die „fatalen Strategien“, um die Katastrophalität zu erzeugen: „Man muß die Dinge bis zum äußersten treiben, bis zu jenem Punkt, an dem sie sich von selbst ins Gegenteil verkehren und in sich zusammenstürzen.“<sup>202</sup> Denn genau dies wird heute von der universellen Medieneinrichtung selbst besorgt.

Die unmögliche Antwort, die Baudrillard im Raum der Medien vermisst, wäre dann eine, die in der supersemiotischen, linguistischen Maschine (weder bloß in der logischen, kausalen, argumentativen, noch bloß in der Metaphorik des rhetorischen Sprachspiels) die Notbremse zieht, um sie zu deaktivieren. Diese Deaktivierung ist nicht der pseudoaktivistische Eingriff des Empfängers, wo er „seinen eigenen Code dem des Senders entgegen(stellt), er erfindet eine wirkliche Antwort, indem er nicht in die Falle der gesteuerten Kommunikation tappt.“<sup>203</sup> Nicht nur von Big Data aus gesehen ist dies freilich noch eine naive Vorstellung. Eben, weil hier die Macht der Medienmaschine unterschätzt wird und meint hier noch mit „Graffiti“ (nicht mehr mit Kunst wie noch bei Adorno) gegen angehen zu können. Apokalyptik wie Enthusiasmus werden also beide vom universalen Lauf der universellen Medienmaschine eingezogen, die darin nicht nur eine menschliche, sondern ebenso

---

200 Baudrillard 1985, S. 223 und 226.

201 Ders., 1978 a, S. 101.

202 Ders., 1982, S. 12 f.

203 Ders., 1978 a, S. 111.

eine göttliche Seite hat; vorausgesetzt freilich, dass das Moment der *Relation* mit dem Moment der *Substanz* im universalen Medienintegral als eine Konstellation gelesen wird. Eine „Ordnung“, wo Substanz und Relation, Ontologie und ontische Praxis in eine Konstellation treten und sich gegenseitig kontaminieren.

Baudrillard übersieht also das göttliche Wirken in der säkularen Produktion des planetarischen Demiurgen und kann das ontologische Sein in der ontischen Praxis selbst (die „Ordnung“, die weder bloß Begriff, noch Bild, Ton, Ware oder abstraktes Zeichen ist) nicht mehr entziffern. Damit bleibt er mythisch, ontologisch und theologisch blind. Dennoch hat er recht, wenn er immer wieder darauf hinweist, dass man mit den alten wissenschaftlichen und materialistischen Modellen des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr in der Lage sei, die sozialen Strukturen des 20. und dann des 21. Jahrhunderts zu erfassen. Aber die sozialen Modelle, die er historisch aufbaut, um sie schließlich im Simulacrum aufzulösen, gehen nicht so leicht in sich auf, wie er meint; nach Baudrillard entspricht dem Feudalismus ein Glaubensmodell; der Industriegesellschaft der dialektische Materialismus; der postmodernen Gesellschaft die eigene Simulationstheorie. Insofern ist seine Medienontologie gegenüber den mythischen Modellen (McLuhan, Flusser) auch postmodernistisch abgesetzt. Denn Medien tauchen bei ihm nur auf dieser letzten Phase des historischen Prozesses auf, die mit der „Ökonomie der Zeichen“ auch alles Reale außer Kurs setzen.

Dass diese „Ökonomie der Zeichen“ als mediale Praxis auch eine archaische, theologische *oikonomia*, ein technisch-ontologisches, menschlich-göttliches Dispositiv in sich trägt, kann er nicht mehr aufdecken. Damit verdeckt nicht nur die materialistische Ökonomie, sondern auch seine säkularisierte „Ökonomie der Zeichen“ einen uralten, theologischen Anachronismus, der gerade in der neuen digitalisierten Welt die *Signatur* des Mediums abgibt und damit auf die monarchische Erbschaft inmitten der universell-liberalen und demokratischen Gesellschaft hindeutet. Was jene materielle Reproduktion in der *posthistoire* abgelöst hat ist somit nicht das abstrakte Simulacrum, sondern das ökonomisch-theologische Dispositiv, das Medienintegral der globalkapitalistischen Gesellschaft, das heute alle Medien beschlagnahmt und in seiner universellen Ausstellung neutralisiert. Eine Gespensterhaftigkeit des Mediums, die Baudrillard zwar wahrnimmt, aber archäologisch nicht lesen kann. Dennoch, sein superkritischer Gestus schlägt bei ihm – und ähnlich in Virilios und Derridas Denken – nicht bloß ins Pseudokritische um. Vielmehr will er auf dieses ontologische Moment im Prozess des Mediums in der „Integralen Realität“ selbst aufmerksam machen: „Als ‚Integrale Realität‘ bezeichne ich die auf die Welt zielende Durchführung eines grenzenlosen operationalen Projekts: alles soll real, alles soll sichtbar und transparent werden, alles soll ‚befreit‘ werden, alles soll Erfüllung finden und einen Sinn haben (...) Das

Verschwinden Gottes hat uns der Realität ausgesetzt und vor die ideale Perspektive gestellt, die reale Welt umzugestalten.<sup>204</sup>

Genau dies beschreibt aber das Projekt des planetarischen Designers in seiner ökonomisch-theologischen und doxologischen Kapitalmaschine, der darin eine monarchische Erbschaft antritt, ohne freilich etwas davon zu wissen. Denn das Kapital in seiner globalen Bewegung ist der Gott dieser Welt. Es ist selbst die permanente Revolution, um in seinem Universalmedium die Zeit zu verschleifen. In dieser Zeit ereignet sich aber nicht *nichts*, sondern das Nichts wird in seiner unendlichen Vermehrung fortwährend ausgestellt und konsumiert. Die glorreiche, mediale Kapitalmaschine ist somit ein sich selbst unbewusster Prozess der Verwüstung der Welt, vorangetrieben nicht bloß durch das Profitmotiv (wie vormals profitrational unterstellt), sondern vom planetarischen Demiurgen (wo die himmlische Monarchie auf die Erde versetzt wurde). Ein allwaltendes und schaltendes Medium als dem alleinigen Substanzen schaffenden und konservierenden Prinzip. Eine Kraft, die alles widerstehende Wirkliche, Endliche und wahrhaft Unendliche (die Idee der Menschheit) besiegt und im Scheinewigen der Medienmaschine aufhebt, d. h. das vergängliche Wirkliche und wahrhaft Ewige als Kern des Humanen verklärt, um es in dieser Medienmaschine der absoluten Vernichtung preiszugeben. Das Medium erweist sich also in seiner Verabsolutierung nicht mehr als Mittel der Humanität, Sensibilität und Versöhnung. Vielmehr zuletzt als eine fälschende, desintegrierende Kraft, als eine Macht der Täuschung, die über die Desintegrität des Daseins und des „Mängelwesens“ Mensch betrügt.

Gerade deswegen gilt es aber das Medium nicht bloß zu denunzieren, wie es Baudrillard tut, wenn er allein das grenzenlose Projekt der integralen Realität beschreibt, sondern auch zu eruieren, warum dies zu dieser allgemeinen Vernichtung hin gravitiert, statt hin zur Humanität, Moralität und Menschlichkeit („der Mensch ist unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß heilig sein“; Kant). Historisch, gesellschaftlich, mythisch, ontologisch und theologisch wäre also zu eruieren, warum dieses Projekt eines der totalen Korrosion der sozialen Netzwerke ist. Warum der planetarische Demiurg das Medium in sich selbst verkehrt (*diabole*) hat, um unter der Maske des „Willens zum Heil“ den Mobilisierer des „Willens zur Macht“ zu verbergen: die *Verwechslung* des *humanum* des homo sapiens mit der imperativen Macht eines ökonomisch-theologischen (technisch-ontologischen) Mediums, mit dem Hirn oder der Maschine (beide Organa, Medien). Dieses Dispositiv – auch wenn er dieses historisch-gesellschaftlich kaum absichert – scheint Baudrillard in der westlichen Welt immer mehr zu entdecken, wo er zugleich eine Gegenbewegung ausmacht: „Gegeben seien zwei antagonistische Bewegungen.

---

204 Ders., 2006, S. 13.



Die Integrale Realität: die irreversible Bewegung der Totalisierung der Welt.“ Und: „Die Duale Form (*Forme Duelle*): die der irreversiblen Bewegung des Realen innere Reversibilität. Die Evolution (oder Involution) hin zu einer integralen Welt scheint unaufhaltsam zu sein. Doch gleichzeitig scheint die duale Form unzerstörbar zu sein. (...) Es ist die weltweite Gewalt, die dem System Welt selbst immanent ist und die ihm aus dem Innern heraus die symbolische Form der Herausforderung in ihrer Reinheit entgegenhält.“<sup>205</sup>

Diese „duale Form“, die Baudrillard aus der Widerständigkeit des Islams herleitet (das Duell zwischen einer Integralen Realität der Macht und der integralen Zurückweisung ebendieser Macht), beschreibt aber nur den metaphysischen Dualismus, der aus der Spaltung des *einen* göttlichen Prinzips sich herleitet.<sup>206</sup> Insofern ist hier zwar etwas über den metaphysischen Konflikt innerhalb dieses einen, verabsolutierenden Mediums ausgesagt – eine antagonistische Selbstspaltung des einen Mediums, das er als „ewige Umkehr“, als „reversible Form des Werdens“<sup>207</sup> und nicht bloß als eine „ewige Wiederkehr“ (Nietzsche) liest –, aber noch gar nichts über die archäologische Signatur des Mediums.

Baudrillard ist jedenfalls diesem imperativen Gott der Immanenz ganz nahe gekommen, so etwa wenn er den säkularen Prozess beschreibt: „Wir hätten vom Tod Gottes profitieren können, um frei von Schuld zu sein. Doch haben wir diese Option nicht genutzt. Wir haben uns im Gegenteil entschlossen, die Schuld noch zu vertiefen, sie in einer undefinierten Performanz, einer Opferanhäufung zu verewigen, als wir das Gericht Gottes bereits verinnerlicht hätten. ‚Gottes Fehl‘ ist uns nicht zu Hilfe gekommen – im Gegensatz zu dem, was Hölderlin erwartete (...). Gott selbst paktiert mit dem Prinzip des Bösen.“<sup>208</sup> Dieses „Prinzip des Bösen“ beschreibt aber weder eine Wesensgleichheit von Theologie und Moderne, noch eine vollkommene Bedeutungsidentität zwischen göttlicher Schöpfung und dem modernen Projekt, das in seiner bipolaren Maschine vielmehr nur den einen Teil des *Werktages* übernommen hat, um darin das Ausruhen (*anapausis*) des Sabbats aktivistisch auf- und abzulösen. Biblisch wurde hier also einmal gerade nicht das

---

205 Ebd., S. 17.

206 Eine Widerständigkeit, die aber, wie Žižek hier zu Recht festhält, noch gar nichts über den Ausgang dieses metaphysischen Antagonismus aussagt: „wäre es aber nicht angemessener, die Widerständigkeit des Islam gegen die Modernisierung anzuerkennen? Und statt die Tatsache zu bedauern, dass der Islam sich als die Widerständigste aller großen Religionen gegenüber der Modernisierung erwiesen hat, sollten wir diese Widerständigkeit als eine offene Möglichkeit, als ‚unentscheidbar‘ konzipieren“. (Žižek 2004, S. 138).

207 Baudrillard 2006, S. 139.

208 Ebd., S. 137.

Schöpfungswerk geheiligt, wie es heute global geschieht, sondern die Einstellung jeglicher Arbeit am siebten Tag. Insofern sind diese Prinzipien (modernes und theologisch-traditionelles) voneinander auch streng zu unterscheiden – wenn einmal die Christen Fremdlinge auf Erden waren, dann nur, weil sie wussten, dass ihre wahre Heimat im Himmel lag, während die Anhänger des globalkapitalistischen Kultus heute in ihrer Unruhe keine Heimat mehr haben, weil sie in dieser *Zwischenwelt* des Mediums gefallen sind; was sie als Heimat bezeichnen, ist vielmehr nur das komplementäre, mythische Element des globalkapitalistischen Kultus. Was dann das „Prinzip des Bösen“ sei muss erst aus der historischen, gesellschaftlichen Epochentotalität erschlossen werden. Erst diese Ordnung kann dann ebenso auf ein ontologisches Moment bezogen werden, das heute in den neuen Strömen der Netzwerke verdeckt bleibt. Angesichts „der infernalischen Erzeugung kollektiver Intelligenz“ müssen wir daher lernen, die bipolare Maschine des planetarischen Demiurgen in ihrem Lauf zu unterbrechen. Wir alle sind eben Akteure in dieser weltweiten Installation – „Die Interaktivität ist eine gigantische Mythologie“ (Baudrillard) –, aber das imperative Wesen dieser Erscheinung bleibt uns auch verschlossen, so dass wir den *geheimen Index* der globalen Medienbewegung nicht mehr lesen können. In seiner kreativen Freiheit trägt zwar jeder zur „allgemeinen Asphyxie“ bei, aber der objektive Zwang, indem die alte himmlische Monarchie als souveräne Macht anwesend ist, ist eben auch nur unsere kreative Gestalt dieser Welt. Was uns also im Westen und Osten medial verborgen bleibt ist dieses menschlich-göttliche Dispositiv, das deaktiviert sein will, um so auch die „duale Figur“ (die Selbstzerspaltung des einen monarchischen Prinzips) jenes alten metaphysischen Konflikts zu verlassen. Baudrillard kann aber in seiner abstrakten Medienontologie weder diese duale antagonistische Figur (modern-imperativer Gott gegen antimodern-imperativer Gott), noch die komplementäre mythische Figur (Nation, Ethnien, Kulturen) der monarchischen Medienmaschine (Globalisierung) lesen. Dergestalt, dass hier zuletzt alle diese imperativen Medienmaschinen (in ihrer monotheistischen Einheit und polytheistischen Vielfalt) als Ganzes und als Detail zu deaktivieren wären. Baudrillard liest hingegen dieses zu deaktivierende Mediendispositiv zuletzt nur noch als einen Dualismus von Detail und Ganzes: „Das Geheimnis der Welt liegt im Detail (...) Die Anamorphose, die Metamorphose der Formen vollzieht sich über das Detail, während die Ganzheit dieses Werden durch Totalisierung der Bedeutung oder der Struktur abbricht.“<sup>209</sup> Dieses „Geheimnis“ ist aber der *heimliche Index des medialen Dazwischen als Detail und Ganzes zugleich*. Es gilt daher dieses monarchische und polyarchische Dispositiv (bestehend aus Werden, Sein und Sollen) zu deaktivieren, außer Kraft zu setzen, sollen einmal

---

209 Ebd., S. 183.

Detail und Ganzes als versöhnt sich zeigen. So bleibt in Baudrillards Simulacrum zuletzt nur eine leere, postmoderne Metapher, die weder das *Werden* des Mediums als *Sein* bestimmen kann, noch darin den archaischen Imperativ (*Sollen*) entdecken und so in seiner Signatur dingfest machen.

---

### 3.9 Virilio (Medien-Eschatologie)

Kommt bei Baudrillard die Ontologie der Medien zeichentheoretisch, in Form einer „Ökonomie der Zeichen“, der „Integralen Realität“, des „Simulakrums“, des „Nichtereignisses“, der „Intelligenz des Bösen“ und schließlich in der Wiederkehr der metaphysisch-antagonistischen „dualen Form“, so erfährt diese Ontologie der Zeichen (worin die Ausgleicheung differentester Größen in der Totalität des Zeichens restlos erfolgt) bei Virilio eine Verschiebung hin zur Bewegung und Beschleunigung der Medien. Freilich braucht der Mensch von Anfang an, wegen seines anthropologisch diagnostizierten „Mängelwesens“, auch äußere Transportmittel (Medien), wie etwa Pferd oder Schiff, um sich auch effektiv fortzubewegen. Bewegung und zwar als zunehmende Geschwindigkeit ist aber auch Information, was dann „den Reiter und den Seefahrer von Anfang an verbindet; zulange haben die übertragenen Botschaften und Weisungen die Geschwindigkeit der Übertragung verdeckt.“<sup>210</sup>

Bereits hier legt Virilio das Schwergewicht ganz auf eine Verschränkung von Anthro- und Geschwindigkeitsgenese, wobei er den Medienübertragungsvektor doppelt als Wegstrecke (Reise) und Diskurs (Botschaft) zugleich denkt: „als Logik des Sinns“ und als „Logistik der Richtung (Fahrt).“<sup>211</sup> Nicht die poststrukturalistische Zeichentheorie gibt hier das Medienmodell ab, sondern die Bewegung, die Geschwindigkeit, die Beschleunigung und die Mobilität: „Es stellt sich heraus, daß Worte keine Modelle sind. Nach meiner Meinung sind Modelle Bilder. (...) Daher kommt mein Abrücken von der Semantik, der Semiotik und der Semiologie.“<sup>212</sup> Virilio ist hier offenbar mit Flusser einig, was den Vorrang des Mediums „Bild“ gegenüber dem Medium „Wort“ betrifft. Allerdings dient dieses Bild bei ihm nur als Vehikel für seine „Dromologie“ (*dromos*: Weg, Straße, Laufstrecke), die Wissenschaft von der Geschwindigkeit, in der er die Zeit allerdings nicht mehr durch das Modell der Dialektik, sondern gerade durch die Beschleunigung der Medien (Pferd, Schiff, Reiter, Seefahrer, Fahrzeuge) räumlich wieder stillstellt – hier ähnlich

---

210 Virilio 1978, S. 21 f.

211 Ders., 1986, S. 211.

212 Ders., 1991, S. 334.

der Figur Baudrillards, der ebenso schreibt: „Jede Beschleunigung produziert eine gleiche oder sogar größere Trägheit. Jede Mobilisierung produziert eine gleiche oder sogar größere Immobilität.“<sup>213</sup>

Diese Verschränkung von Zeit und Raum ist allerdings nicht neu. Bereits Benjamin und später Adorno haben auf diese paradoxe *Stasis* inmitten der historischen Dynamik hingewiesen. Allerdings blieb diese Figur noch auf eine „Dialektik im Stillstand“ (Benjamin) verwiesen, die immer zugleich auf eine Sprengung der gefrorenen Zeit hindeutete. Das heißt, die ganze Totalität immanenter Bewegung *bedeutet* hier auch selbst etwas, das die mythische Kreisfigur der Geschichte dialektisch oder messianisch sprengt. Virilio und Baudrillard übernehmen in ihrer Medientheorie dieses dynamische und zugleich statische Element, allerdings ohne jene Dialektik<sup>214</sup> oder den Messianismus. Die historische Linie geht bei Virilio nicht in eine mythische Kreisfigur über, um darin dialektisch aufgelöst zu werden. Vielmehr wird die Linie dynamisiert, angeregt durch die globalisierte, digitalisierte und informatische Welt, um schließlich den Stillstand aus der Beschleunigung der mediatisierten Welt selbst abzulesen: „der rasende Stillstand“. Dass Virilio hier dennoch über „die ewige Wiederkehr des schwarzen Werks“, von der „Rückkehr des Tragischen“, von der „endlosen Umdrehung“, von der „permanenten Revolution eines zirkulären Desasters“ redet, ändert nichts an der Metaphorik seiner Beschreibung, die weder den Mythos dialektisch reflektieren, brechen, noch die „Tele-Evangelen“ als doxologische Funktion der pseudoreligiösen Kapitalmaschine lesen kann: „Mit der Informationsrevolution sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Kalibrierung der öffentlichen Meinung und die politisch korrekte Standardisierung nicht mehr ausreichen. Es gilt, sie mit der emotionalen Gleichschaltung der Massen zu überbieten, so dass der Terror unmittelbar von allen erlebt wird, und zwar von allen auf ein Mal, hier wie dort, im Maßstab eines globalen Totalitarismus.“<sup>215</sup>

Aber wo ließe sich dieser „Maßstab des globalen Totalitarismus“ seinerseits messen? Virilio hat freilich keine Antwort darauf, weil ihm sowohl die moderne

---

213 Baudrillard 2006, S. 167.

214 Insofern liegt hier Mersch mit seiner Diagnose nicht ganz richtig, wenn er Virilios Medientheorie mit der Kritischen Theorie gleichsetzt: „Die philosophische Grundfigur der Dromologie beruht so auf einer ‚negativen Dialektik‘ des Technischen, die vom Exzess der Geschwindigkeit in Stillstand, von der Überbelichtung in Blindheit umschlägt“. (Mersch 2009, S. 184). Weder entwickelt Virilio eine „negative Dialektik des Technischen“, noch ist der Stillstand der Geschwindigkeit mit jener „Dialektik im Stillstand“ gleichzusetzen, die vielmehr auf die sprengenden Elemente in der historischen Kontinuität hinweisen und damit auf die revolutionäre Stillstellung; wie mit jenen auf das Nicht-von-der-Stelle-Kommen fortwährender Veränderung.

215 Virilio 2007, S. 56.

Dialektik, als auch eine archäologische Absicherung seines Mediums offenbar fehlt. Stattdessen setzt er gegen die Reflexion den terroristischen Reflex: „Die Zeit der Reflexion ist abgelaufen. Jetzt steht der konditionierte Reflex auf der Tagesordnung des Groß-Terrorismus.“<sup>216</sup> Im neurophysiologischen Reflex versteckt sich aber jene ökonomische und mediale Maschine, der objektive Zwang im Weltmarkt sichtbar zu sein und der umgekehrt die Sucht des Konsumenten als Reflex erzeugt. Virilio erwähnt zwar die „ekstatische Kommunikation“, beschreibt sie aber nur als eine „hysterische Umschaltung“: „schlagartig verwandelt sich die öffentliche Meinung dabei in eine transpolitische Erregung im Maßstab der angeblichen ‚Globalzivilisation‘.“<sup>217</sup>

Diese Hysterie und öffentliche Meinung ist aber nicht nur objektiv bedingt, der allgemeine Sozialisationszwang, sondern darin steckt auch die alte *doxa*, die Herrlichkeit der neuen Medien als glorreiche Inszenierung der ökonomischen Macht. Eine, die vormals noch auf eine liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war und nun in den Medien unendlich verbreitet und darin zugleich unendlich verdichtet wird. Es ist der Ort, wo sich die zerstreuten Medien sich zugleich konzentrieren: die Territorialisierung der Deterritorialisierung. Virilio kann hingegen keinen Ort hier ausmachen: Orte werden durch „die des Nicht-Ortes der ‚Raum-Geschwindigkeit‘ der Technik“ ersetzt. „In Zukunft wird es (...) für uns nicht mehr darum gehen, die Landschaft zu bewundern, sondern einzig darum, ihre Bildschirme, ihre Skalen, die Streuung ihrer interaktiven Bahn zu überwachen.“<sup>218</sup> Er baut ständig einen technizistischen Dualismus auf: Hier Ort, Materie, Stoff, Körper, Landschaft, Boden – dort Bildschirm, Interaktivität, Augenblick, Streuung und der Nicht-Ort der technischen Geschwindigkeit. Aber erstens wird diese technische Geschwindigkeit ihrerseits durchs Kapital, durch eine ökonomisch-theologische Maschine des planetarischen Demiurgen vorangetrieben – den Virilio als „Wir“ offenbar nur ohnmächtig kennt: „Wir sind in der Tat ohnmächtige Zeugen des Untergangs des Bodens, aller Böden, und zwar zu Gunsten des Himmels und seines gasförmigen Zustands“.<sup>219</sup> Und zweitens werden dabei die „Orte“ keineswegs durch den technischen „Nicht-Ort“ ersetzt. Vielmehr bilden hier *unmittelbar-physischer* Ort und *medial-vermittelter* Nicht-Ort (technische Geschwindigkeit) nur die zwei Seiten desselben technisch-ontologischen Dispositivs. Damit haben wir das Problem des Mediums sowohl auf der medial-vermittelten Seite, als auch auf der unmittelbar-physischen (körperliche) Seite. So dass dann auch die primäre

---

216 Ebd., S. 58.

217 Ebd., S. 46.

218 Virilio 2008, S. 135.

219 Ders., 2010, S. 53.

Kommunikation und physische Anwesenheit (Körper, Erde, Ort, Boden, Dauer) ihrerseits eine gesamtmediale Konstellation bilden, da sie ihrerseits durch den medial-technischen Nicht-Ort kontaminiert sind.

Damit „bewundern“ wir sowohl die *eine* hyperreale, hybrishafte Gottheit als Virtualität und Konkretion zugleich (in ihrer universellen und individuellen „Landschaft“; in ihren orientierungs- und identitätsstiftenden Weltmarken), als auch die *Vielfalt* der Nationalgottheiten (die lokalen, ethnischen, nationalen Landschaften, geschlossenen Kulturen, Regionen oder Ethnien). Eine bipolare, imperative Maschine, die ihrerseits nicht funktionieren würde, wenn sie nicht von der mythischen Vielfalt (Nationen, Kulturen, Orte, Entschleunigung) umrahmt wäre. Die „Epoche der Gleichschaltung einer kollektiven Erregung“ wird also immer zugleich von der Vielfalt der kollektiven Erregungen (das Einschmelzen der „Massenindividuen“ in der Vielfalt der nationalen, ethnischen oder kulturellen Identitäten) korrelativ bekleidet. Auch hier übersieht Virilio diese komplementäre Figur von Einheit (Globalisierung, Geschwindigkeit) und kollektiver Vielheit (Nation, Ethnien, Kulturen, Trägheit), so dass die Entschleunigung nicht das träge Andere (Zeitliche) zur flüchtigen Geschwindigkeitsmaschine (Zeitlose) ist, vielmehr nur ihr komplementäres Element. Insofern „gehört“ zwar „die Dauer zum Wesen des Menschen“, aber anders als er meint. Es ist die *Dauer der globalkapitalistischen „Modellisierung“*, in ihrer Korrelation mit der *Dauer der mythischen Kollektive*, die jene *einwertige* Dauer *mehrwertig* stabilisieren. Daher haben wir es hier mit *zwei Territorien* zu tun: mit der Territorialisierung der globalen Deterritorialisierung (Einheit) und mit den Territorien der deterritorialisierten Nationen (Vielfheit), die ja auch bei ihrer Aushöhlung der globalkapitalistischen Maschine weiterhin einen Rahmen abgeben, damit sie überhaupt funktionieren kann. Virilio kennt hingegen nur die technische „Tele-präsenz“ und fragt: „*Wo bin ich, wenn ich überall bin?*“<sup>220</sup>

Eine Frage, die dann auch noch die alte existenzielle technisch-philosophisch ersetzen soll: „Die philosophische Frage lautet genaugenommen nicht mehr: Wer bin ich wirklich?, sondern: Wo befinde ich mich jetzt?“<sup>221</sup> Beide Fragen hängen aber in der Sache zusammen. Denn die existentielle Botschaft der Philosophie lautet heute im Weltmarkt, in der mediatisierten Welt konkret: In- oder Out-, Bemerk- oder Ignoriert-, Integriert- oder Ausgeschlossensein. Ebenso hängt dann die *physische Präsenz* von der *medialen Präsenz* ab, wo nun die körperliche von der medialen Präsenz immer mehr überlagert wird. Eine, die ebenso interaktiv in Erscheinung tritt: Daten aufrufen, senden, empfangen oder kreativ transformieren wird zur Tätigkeit des planetarischen Schöpfers schlechthin. Denn Senden heißt hier, in

---

220 Ders., 2008, S. 147.

221 Ders., 2010, S. 151.

der Lichtung der globalen Medienmaschine, wahrgenommen werden: Sein. Und Nichtsenden heißt eben Nichtsein. Es ist die neue Ontologie der Medien (Werden und Sein), die aber als ein individuelles und kollektives Verhalten ihrerseits von einer zweiten Ontologie des *Sollens* begleitet wird: ‚Sende!, Kreiere!, Produziere!, Wünsche!‘ etc. Eine imperative Macht, die Virilio sowohl als himmlische als auch als irdische bloß in ihrem Verfall sieht: „Wenn, wie Nietzsche behaupten wird ‚Gott tot ist‘, dann deshalb, weil die Allmacht des Sehens (Theos) für immer erlöschen ist. Das *absolute* Sehen des Göttlichen (Schöpfer) und das *relative* Sehen des Menschen (Beobachter) werden beide in den Verfall hineingerissen, in die endgültige Blindheit.“<sup>222</sup>

Das „*absolute* Sehen des Göttlichen (Schöpfer) und das *relative* Sehen des Menschen (Beobachter)“ sind aber nicht verschwunden, vielmehr in Big Data kommerziell und staatlich zugleich wieder auferstanden, um darin das menschlich-göttliche Dispositiv abzugeben. Das göttliche Wirken verschwindet im Projekt des planetarischen Demiurgen, das draußen ebenso eine digitale Gottheit bildet, die ihn heute überwacht, kontrolliert und steuert. Ihr Wesen ist also nicht bloß die digitale Spiegelung der Welt und des Selbst (als Überwachung durchs göttliche Auge; der für dieses Auge gläserne Mensch), vielmehr auch die Vorhersage (menschlichen Verhaltens) der Zukunft aus Gegenwart und Vergangenheit, und zwar mit den Mitteln der Wahrscheinlichkeitsrechnung – eine aristotelische Kategorie (Wahrscheinlichkeit), die heute in den algorithmischen Big-Data-Analysen aufgelöst wird, um sie zugleich mit den nationalstaatlichen Sicherheitsbehörden kurz zu schließen. Virilio hingegen sieht nur diesen technischen Nicht-Ort der Maschine, eine Art von Gewichtsabnahme, wo der Mensch „*durch seine eigenen Mittel*“ sich „*satellisiert*“<sup>223</sup>, so dass er keinen festen Ort in dieser „Satellisierung des Menschen“ mehr ausmachen kann. Es fehlt ihm offenbar ein parmenideisches Moment, das die heraklische Dynamik auch eine Fassung geben könnte.

Damit können wir auch Virilios Fragen von oben beantworten: Im globalen, hyperkulturellen und hyperrealen Hier- und Überallsein bin ich, sind wir, in der bipolaren Maschine des planetarischen Demiurgen, die Virilio als Ort nicht wahrnehmen kann, weil ihm offenbar diese mythische, metaphysische, ontologische und theologische Erfahrung und Signatur der Medienmaschine fehlt. Übrig bleibt bei ihm nur eine aleatorische, gespenstische Präsenz der Elementarteilchen, die weder das ökonomisch-theologische Dispositiv noch die mythische Vielfalt der Gewalten kennen. Freilich hat Virilio auch recht, wenn er schreibt, dass die neue qualitative Beweglichkeit der Technik (die allerdings vom Kapitals angetrieben wird) die alte

---

222 Ders., 2008, S. 140.

223 Ders., 2010, S. 152.

statische Unbeweglichkeit der Kollektive (Nationen, Ethnien, Kulturen) dynamisiert und überschritten hat. Aber diese verschwinden eben keineswegs darin, weil der Nationalstaat ja nach wie vor die globalkapitalistische Produktionsweise umrahmt. Dergestalt, dass auch die ideologische Kategorie der Entschleunigung, der Lokalität, des Bodens, der Wurzel, der Regionalität, der Schwere oder der Körper jene globale Entmaterialisierung nur stabilisieren helfen. Virilio sieht hingegen nur die zunehmende Steigerung von Geschwindigkeit, wo Anthro- und Techno(Geschwindigkeits)genese schließlich einen Katastrophenkurs erzeugen und darin auch einen „Informationskrieg“ darstellen: „In gewisser Hinsicht zeigt der ‚Informationskrieg‘ jetzt sein wahres Gesicht – und das ist nicht nur ein ‚tragisches‘, sondern ein ‚satanisches‘, zielt dieser Krieg doch darauf, die Wahrheit einer gemeinsamen Welt auszulöschen.“<sup>224</sup>

Virilio entdeckt hier mit der Kategorie der „Wahrheit“ – hier ähnlich Badiou, der ebenso auf Wahrheit als ontologische Kategorie setzt; im Gegensatz etwa zu Agamben der die Kategorie des Ethischen stark macht –, dass die mythische Figur des Tragischen in den neuen Medien offenbar nicht mehr genügen kann und geht auf das satanische Bild über, ohne aber dieses theologische Bild in der historisch-gesellschaftlichen Epochentotalität des profanen Mediums konkret zu lokalisieren. Stärker als bei Baudrillard driftet sein Denken immer mehr ins Infernalische, eine von Gott verlassenen, satanischen Welt: „Auf die leibliche Theologie des Christentums ist so die wirklichkeitsfremde Theologie des Selbstmordattentats gefolgt, in der sich das Verbrechen gegen die Menschheit in den Augen aller als SUMMUM der ‚Ästhetik des Verschwindens‘ darstellt, die das 20. Jahrhundert so wesentlich geprägt hat (...). Betrachten wir darum die Fluchtgeschwindigkeit als Symbol: für die Panik einer flüchtenden Welt, die auf die bevorstehende Katastrophe eines kybernetischen Nihilismus voraus weist, in dem die Gleichschaltung des individuellen Gefühls die Standardisierung und Vereinheitlichung der öffentlichen Meinung vollenden wird.“<sup>225</sup>

Zuweilen lesen sich Virilios späte Bücher wie ein Update der johanneischen Apokalypse. Allerdings ohne jene visionäre Doppelbedeutung, die ja in den evangelischen Büchern chiffriert liegt: als höllisch-satanische Welt einerseits und als himmlische Welt der Auferstehung andererseits. Jene Visionen des Johannes scheinen angesichts des Fortschreitens der „terroristischen Medien“ und der „Massenvernichtungswaffen“ (so etwas die die neuen A-BC-Waffen), realitätstüchtig geworden zu sein. Für Virilio scheinen sogar noch jene christliche Visionen im Gegensatz zu den heutigen der medialen Gespenster relativ real gewesen zu sein.

---

224 Ders., 2007, S. 49.

225 Ebd., S. 62.



Aber jene nun in die Realität überführten christlichen Visionen sind eben – und das übersieht hier Virilio – nicht mit den technisch-materialisierten Visionen der neuen Medien gleichzusetzen. Denn als einmal die Christen das Ende der Welt oder das Paradies sich vorstellten (Gott werde die Erwählten retten, indem er ihr Dasein in ein seliges Jetzt verwandle), war dies ja noch ein haltloser frommer Wunsch, bis ihm die Photographie, die Kinematographie und schließlich das universelle digitale Medium jene Vision in Realität übersetzten – eine Realität, die freilich durch das digitale Medium wieder aufgelöscht wurde. Dann aber gilt es auch zwischen der Theologie des Christentums und der Theologie der „Tele-Evangelien“ auch strikt zu unterscheiden – ebenso wären dann auch jene „islamistischen Märtyrer“ vom modernen „ikonoklastischen Terror“ (mediale „Massenvernichtungswaffen“, „Selbstmordanschlag der Massen“) zu unterscheiden. So bleibt Virilio zuletzt nur noch die Klage über den universellen Terror der Information und eines „Schöpfers“, der im „Selbstmordanschlag der Masse“ verschwindet. Es gilt also sowohl innerhalb der christlichen und islamischen Theologie als auch in der profanen Sphäre der neuen Medien zu unterscheiden. Eben, weil der globale Kapitalismus mit allen seinen Kräften nicht auf die Erlösung, Hoffnung oder Verwandlung der Welt aus ist, vielmehr ihre unendliche Verschuldung, Verzweiflung und Zerstörung vorantreibt. Eine totale Herrschaft der Medien, die aber darin auch ein altes monarchisches Prinzip beerbt haben. Eine Ersetzung Gottes durch den planetarischen Schöpfer, dessen Wesen dann in nichts anderem bestehen soll als in einer Praxis, durch die er sich unablässig selbst erzeugt, um bei dieser Erzeugung sich zugleich unendlich zu konsumieren.

Virilios apokalyptisches Denken kann somit weder in der alten (traditionellen), noch in der neuen (kapitalistischen) Theologie unterscheiden, um die technische Fluchtgeschwindigkeit als Teil der imperativ-ontologischen Maschine zu erkennen. Dergestalt, dass es dann darum gehen sollte, diese glorreiche ökonomisch-theologische Maschine des planetarischen Schöpfers durch einen *atheologischen* oder *gegenimperativen* Akt außer Kraft zu setzen. Nicht die „apokalyptische Besetzung der Medien“ (Leschke) bilden also das Problem bei Virilio oder bei Baudrillard – so dass „viel Kraft eben viel Krieg bedeutet“<sup>226</sup> –, sondern ihr abstraktes, technologisch inspiriertes Totalitätsmodell. Eine abstrakte Verabsolutierung der infernalischen Medien, wo zwar – im Gegensatz zu Flusser und McLuhan, die sie romantisch, euphorisch, prophetisch, kybernetisch, spielerisch und messianisch denken – diese Metaphern näher an der medialen Realität sind, aber zuletzt auch assoziativ und spekulativ bleiben. Insofern schreibt Virilio (ähnlich Baudrillard), ohne es selber zu wissen, zuletzt an der johanneischen Offenbarung *kryptotheologisch* weiter – freilich

---

226 Leschke 2003, S. 269.

ohne die Perspektive des Ostersonntags. Die totale Negativität der Medien, die die modernen Medienontologien beschreiben, ist aber weniger das Werk Virilios als vielmehr das Werk des planetarischen Demiurgen, das Virilio in seiner *archäologischen Signatur* nicht in den Griff kriegt. Denn es fehlt bei ihm nicht nur die Dialektik oder die messianische Figur, die dieses altmythische, pseudomythische oder gnostische Statischwerden der Geschwindigkeit (ein Stillstand der Bewegung, der reaktionär verewigt werden soll) lesen und sprengen könnte. Sondern ebenso die archäologische Tiefe, um das ökonomisch-theologische, technisch-ontologische Dispositiv zu dechiffrieren, also jenes „satanische Gesicht“ in der Modernität der Medien lesbar zu machen. Damit würde nämlich „die Wahrheit einer gemeinsamen Welt“ inmitten der rasenden, bipolaren Maschine und der „Massenvernichtungswaffen“ wieder auftauchen, um ihr geheimes Zentrum öffentlich zu machen – allein dieses *Moment* der Ontologie wäre dann zu verteidigen, ohne es sogleich als Irrationalität zu diffamieren, wie es etwa Leschke tut. Dass „unsere technischen Errungenschaften schließlich gegen uns kehren“ kommt eben daher, dass wir die Potenzialität des Mediums (als *potentia* eines *actus*) modern oder postmodern auch falsch gedeutet haben und weiterhin deuten (auch dialektisch- neurophysiologisch: als Erregung und Erregungsüberschuss).

So ist Virilios Arbeit zwar eine „fortlaufende Chronik dieses Schreckens“ (Mersch), diese ist aber nur die Reaktion auf den fortlaufenden medialen Schrecken der Welt, den sie verbreitet. Greifbar wird er allerdings im Dazwischen dieser Schreckensmedien, die heute das Zentrum der Medienmaschine bilden: die innerste Solidarität zwischen Dialektik und Ontologie, zwischen Dialektik und Opfer, zwischen Geschichte und Mythos, zwischen Modernität und Ontologie, zwischen Zivilisation und Archaik, zwischen Medium und Terror, zwischen Kreativität und Schrecken. Insofern hat Virilio recht, wenn er auch die Kunst auf diese Sphäre verweist: „Eine Kunst, die sich einzig in die Weltzeit des Handelns einschreibt beziehungsweise mit allen Kräften des Marktes einzuschreiben versucht, ist nicht länger eine ZEITGENÖSSISCHE KUNST, sondern eine UNZEITIGE Kunst. (...). Ob wir es wollen oder nicht, die Kunst ist jetzt ein Teil der TERRORISTISCHEN SZENE. Das ist tragisch, aber so lange wir es nicht begreifen, werden wir die ‚Krise der zeitgenössischen Kunst‘ in keiner Weise verstehen.“<sup>227</sup>

Wohlgemerkt: „eine Kunst, die sich einzig in die Weltzeit des Handelns und den Kräften des Marktes“ einschreibt. Womit dieses universale Design immer noch auf eine „Kunst“ hinweist, die dieses ganze infernalische Aktionsdesign des universellen Künstlers in einem Nicht-Werk ausstellt und so außer Kraft setzt. So dass dies einerseits auf das universale Museum des unmöglichen Gebrauchs hinweist, andererseits

---

227 Virilio 2007, S. 65.

aber auch auf einen *neuen, möglichen Gebrauch*. Ein anderes Design der Welt, das mit den alten Medien jedenfalls nicht mehr zu realisieren ist. Freilich, auch Virilios dromologische Medientheorie kann diese *Differenz* nicht genau lokalisieren, weil ihr die archäologische Tiefe des Mediums einfach fehlt: „Ich habe den Ausdruck ‚Dromologie‘ nicht ohne ein gewisses Amusement erfunden, um eine Art Wissenschaft von der Geschwindigkeit anzuregen.“<sup>228</sup> Er weiß offenbar nicht so recht, wie er diese neue Wissenschaft oder „Theorie-Fiktion“ archäologisch einordnen soll. Das heißt, die historisch-gesellschaftliche Epochentotalität des Mediums konkret zu bestimmen und dieses profane Medium zugleich mit einer „Wissenschaft vom Sein“ (Ontologie), oder „von der Sprache und Schrift Gottes“ (Theologie) bzw. der „Götter“ (Mythologie) zu verbinden. Dabei gibt Virilio selbst immer wieder Hinweise auf diese terroristische Totalität: „denn was es hier zu befürchten gilt, ist weniger der Sturz der Engel, der Einsturz, als vielmehr die endlose Umdrehung, die permanente Revolution eines zirkulären Desasters“; oder: „im Zeitalter des Medienkonformismus (...) erreicht die Standardisierung der Meinungen ihren Gipfel“; oder: „Heute, wo die Übermacht der Massenmedien alle Vorbilder und Muster in Echtzeit einholt, kann das Ereignis einzig ein Kontinuitätsbruch sein, ein unzeitgemäßer Unfall, der die Monotonie einer Gesellschaft durchbricht, in der die Gleichschaltung der Meinungen geschickt die Standarisierung der Produktion ergänzt.“<sup>229</sup>

Zirkulation, Engel, Standarisierung, Übermacht, äußere und innere Totalität beschreiben aber als dynamische Kategorien ebenso mythische, ontologische und theologische Sphären. Unbewusst beschreibt also Virilio das Wesen der globalkapitalistischen Weltverdichtung als Dauer eines gespenstischen und terroristischen Zustandes. Unbewusst, weil er dieses Wesen *in der Erscheinung* weder dialektisch, noch archäologisch, ontologisch oder theologisch bestimmen kann und schließlich von der Überbelichtung des neuen Supermediums geblendet bleibt. Hier wären also – hier hat Rainer Leschke wiederum recht – weniger Rhetorik, Metapher und Poesie als vielmehr Wissenschaft, Begriff, Logos und Systematik nötig gewesen, um diese Metaphern wieder nah an die Sache eines universellen Medienintegrals heran zu bringen. Ein dynamisch-statisches Medium, das darin eben auch eine doppelte ontologische Medienmaschine (Sein und Sollen) beschreibt. Und jenes „Ereignis“ oder jener „Kontinuitätsbruch“, die Virilio immer wieder betont, wären dann jene *Operationen*, die diese konkrete Geschwindigkeitsmaschine, nämlich die technisch-ontologische (ökonomisch-theologische) Medienmaschine, als ganze deaktiviert, um das Medium aus seinem Verhängnis zu befreien.

---

228 Ders., 1986 a, S. 12.

229 Ders., 2007, S. 31-34.

Es ist ja richtig, was Virilio und Baudrillard nicht aufhören immer wieder zu wiederholen: Das mediengesteuerte Sehen, Fühlen, Kommunizieren oder Vernehmen ist keines. Vielmehr ist dies nur die Installierung einer Vorrichtung, die mit der Musealisierung der dinglichen Produkte zugleich die emotionale Gleichschaltung der Massen, die Standardisierung, Vereinheitlichung und Hysterisierung der öffentlichen Meinung betreibt. Aber dieser glorreiche Medienbetrieb wird eben von der Kapitalmacht in Gang gehalten, die des liturgisch-zeremoniellen und glorreichen Aspekts bedarf, damit die Welt mit sich selbst versöhnt erscheint. Eine *glorreiche Einheit* (globale Monarchie), die dann ihrerseits der *glorreichen Vielheit* (nationale Polyarchie) bedarf um sich als Weltdesign zu stabilisieren. Insofern werden wir nicht ausgeschlossen aus der multipolaren Welt: „Mit anderen Worten, wir werden AUSGESCHLOSSEN aus einer multipolaren und freien Internationalität und eingekerkert in die Exterritorialität einer virtuellen und unipolaren Welt.“<sup>230</sup> Vielmehr ist die multipolare Welt der *mehrwertige Rahmen* für die eine *unipolare Welt*: die Wurzel ist der komplementäre Teil der Entwurzelung; das neokoloniale Imperium bedarf der ethnologischen Wurzeln<sup>231</sup> um zu funktionieren.

Die Mediatisierung der Welt ist daher nur der Ausdruck einer grassierenden Ideologie, Phantasmatik und Beschlagnahme des Mediums durch eine unheimliche Medienvorrichtung, die darin die Denaturalisierung, Desubjektivierung und Dehumanisierung der Welt betreibt. Aber dieses ökonomisch-theologische Dispositiv kann nicht spekulativ oder physikalisch mit einer Steigerung von Geschwindigkeit (oder von Kraft) erklärt werden, um auf der anderen Seite eine anthropologische Invariante als Dauer übrig zu lassen: „Die Dauer gehört zum Wesen des Menschen“.<sup>232</sup> Unklar bleibt hier, wie diese anthropologische Dauer mit der Beschleunigung (Licht, Fluchtgeschwindigkeit) zusammenhängt, die ja ihrerseits so etwas wie Dauer darstellt. Räume werden zwar von den „Vehikeln“ der Zeit als „raumzeitliche Dispositive“ negiert, ohne aber dass hier klar wird, was diese Dispositive überhaupt sein sollen,

---

230 Ebd., S. 109.

231 Freilich haben Ethnien und Kulturen auch ein wahres Moment, sofern sie nämlich auch ein Korrektiv zur abstrakten Universalisierung bilden. Darauf verweist R. Leschke zu Recht hin: „Die Leistung ethnographischer Beobachtung dürfte von daher im Bereich der Kontrolle und des Schutzes vor vorschnellen Universalisierungen liegen, indem sie die Existenz abweichender Lektüren aufzeigt“. (Leschke 2003, S. 206). Dieses Korrektiv können sie aber nur dann sein, wenn sie der Universalisierung ins Auge blicken und darin Widerstand leisten, aber nicht damit sie zur Geschlossenheit der Kollektive (nationale, ethnische, kulturelle, lokale) wieder zurückkehren, sondern damit ein neuer Gebrauch von den alten unmöglichen Formen der Universalisierung und Partikularisierung wieder möglich wird.

232 Virilio 1984, S. 32

obwohl Virilio zuweilen auf das Fehlen einer „Schrift des Desasters“ hinweist: „Da es uns an einer allgemein verständlichen Schrift des Desasters gebricht, drängen uns die Mittel der Massenkommunikation ihre Signatur zur Identifizierung des Terrors auf.“<sup>233</sup> Eben diese „Identität“ gilt es aber auch konkret zu entziffern und durch ein *Medium* der „Differenz“ und des „Widerstands“ zu brechen. Es gilt die Medien als einen Ort der Machtinszenierung zu zeigen und diesen als den zeremoniellen Aspekt der globalisierten Kapitalmacht dingfest zu machen. Konkret gibt dieses Dispositiv nämlich die Figur der *globalkapitalistischen Weltverdichtung* ab, die jene raumzeitliche Schrumpfung erzeugt. Während dieses menschliche Werk zugleich ein Erbstück des alten göttlichen Wirkens ist, das nun auf die Praxis des schöpferischen Designers übergegangen ist, aber darin auch eine problematische Totalität darstellt. Die „große Einsperrung“, die „Massenkommunikationswaffen“, die „verriegelte Welt“, die „Zwangsvollstreckung“, die „Folterkammer der Städte“, der „Abschluss der Welt“, die „planetarische Einkerkierung“, die „GROSSE VERSCHANZUNG“, die „KLAUSTROPOLIS“, die „BUNKERISIERUNG“, der „RASENDE STILLSTAND“, das „LETZTE VEHIKEL“ – alles Inbegriffe, die an Adorno erinnern, der aber, im Gegensatz zu Virilio, sehr wohl über ein „Medium“ verfügte, das für ihn die mythische Totalität von innen heraus auch dialektisch sprengte. Virilios Metaphern verfügen hingegen kaum noch über ein solches „Medium“, das *diesen Widerspruch* der Medien zur Sprache, zur Wahrnehmung oder zum Bewusstsein brächte. Es bleibt beim globalen Verhängnis, das als einwertige und mehrwertige Totalität (Signatur) der Medien ungelesen bleibt, vielmehr wird die Welt bloß spekulativ und assoziativ in infernalischen Bildern gemalt. Eine *Totalität* und *Ordnung* des neuen Mediums, die Virilio für obsolet hält, so dass letztlich nur noch der Appell an christlicher „Demut“ übrig bleibt: „Die Totalität wird uns immer unzugänglich bleiben. Ein Philosoph, ein Wissenschaftler, der sich zu dieser Demut bekennt, trägt zur Rettung der Menschheit bei. Aber diese Demut hat es immer eher bei den Dichtern gegeben.“<sup>234</sup>

Anstatt eine Dialektik des *Apophantischen* und *Nicht-Apophantischen* zu entwickeln, wendet sich Virilio – obwohl er von Wahrheit spricht – erneut dem *Nicht-Apophantischen* zu, das einmal Aristoteles als Wunsch, Erzählung, Gebet, Drohung, Frage, Antwort oder Befehl von der Wahrheit ausgeschlossen hat. Und zu dieser Demut gesellt sich dann auch noch der Aufruf: Wir sollten uns, so Virilio, von der Beschleunigung der Realität (wie er sie etwa im Large Hadron Collider des CERN als ein Symbol einer zirkulären Ausweglosigkeit betrachtet), vom ständigen Geschwindigkeitsrausch und der medialen Informationsflut, deren wir verfallen

---

233 Ders., 2007, S. 87.

234 Virilio 1986 b, S. 158 f.

sind, verabschieden. Denn die erzwungene Mobilität der Menschen und Datenmengen verzerrt die natürlichen Rhythmen und bewirkt eine gefährliche Abkehr von der lokalen, „menschlichen“ Zeit zugunsten der globalen „Maschinenzeit“<sup>235</sup>, die wiederum die Realität des Einzelnen beschleunigt. So ruft uns Virilio dazu auf, uns von diesem Fortschrittsgedanken zu lösen und dem Kult der Lichtgeschwindigkeit abzuschwören.

Virlios Klage über die fehlende Demut bei Philosophen und Wissenschaftlern geht offenbar davon aus, dass der Eingriff – falls das überhaupt ein Eingriff sein soll – in der Beschleunigungsmaschine eine Frage der Demut oder des Appells sei. Die genaue Diagnose der Medienmaschine überlässt diese Vorrichtung aber nicht der christlichen Demut oder dem verzweifelten Aufruf, wir sollten zur lokalen, „menschlichen“ Zeit wieder zurückfinden und die globale „Maschinenzeit“ einfach verlassen. Vielmehr versetzt sie die globale Maschinenzeit (eine *Form* des Ökonomischen) in die archaischen Ordnungen der globalen und nationalen Medienmaschine, wodurch sie nicht mehr so unheimlich zeigt. Der bloße physikalische Exzess der Geschwindigkeit hat hingegen kein Einblick auf diese historisch-mythischen und ökonomisch-theologischen Signaturen der Medienmaschine, so dass die Beschleunigung des Mediums ohne eine archäologische Absicherung bleibt.

---

### 3.10 Medien-Netzwerkmythologien (Engel, Siegert, Hartmann)

„Medienphilosophie soll“, nach Auskunft der „Medienphilosophen“<sup>236</sup>, „neben anderen Spezialisierungen, stets auch eine Kritik der Begriffe und Operationen der

---

235 Ders., 2012.

236 Als Titel wurde der Name „Medienphilosophie“ erstmals von Frank Hartmann aufgeführt, der damals noch flach-postmodernistisch meinte, Philosophie und Denken ließen sich einfach im „It’s all Jazz“ auflösen. Ein fatales Missverständnis von Philosophie und Medien, das vor allem daraus resultiert, dass er den Dualismus von McLuhan und Flusser ungeprüft übernimmt. Dabei wird das Medium auf Rationalität (Descartes und der Auftritt des modernen Autors), Vernunft (Kant, von den Bedingungen der Vernunftwahrheit), Schrift, Sprache (Logokratie) oder Zeichen (Semiosis) reduziert, um es schließlich in der „Netzkultur“, im „Datenstrom“, im „It’s all Jazz“, in der „DJ-Cultur und Diskursvermischung“ (Hartman 2000, S. 308 und 329) aufgehen zu lassen. Fatal ist dieses mediale Missverständnis vor allem deswegen, weil hier die synthetische Leistung des Medienphilosophen auf die Fabrikationen eines DJs oder Barmixers reduziert wird – eine Figur, die an Roland Barthes’ Text *Der Tod des Autors* (1968) anschließen möchte, der aber damals gegen die romantische Überhöhung der Dichter zu Genies

Medienwissenschaft leisten.<sup>237</sup> Was dann diese Medienphilosophie leisten soll, die auch die Begriffe (Medien) der Medienwissenschaft reflektiert, skizzieren Lorenz Engell und Bernhard Siegert in ihrem *Editorial* und zeigen die dazu notwendige Strategie. Diesseits wie jenseits der Akteur-Netzwerk-Theorie, wo sie den Kollektiv-Begriff aus der Soziologie und Kulturtheorie importieren, um ihn mit Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie zu verknüpfen, machen sie folgende Merkmale der neuen Kollektivität aus:

„Erstens bezeichnet das ‚Kollektiv‘ in diesem Sinne vor allem anderen eine Ansammlung von Entitäten zu einem als Ganzem operativen, möglicherweise sogar handlungs- und reflexionsfähigen Komplex. Das Besondere daran ist zweitens, dass es keine Subsumption der beteiligten Entitäten unter das kollektive Gebilde gibt. (...) Das ‚Kollektiv‘ kann nicht über die Beziehung von Ganzem und Teil definiert und schon gar nicht nach einer dieser beiden Seiten hin aufgelöst werden. Drittens (...) umfasst das ‚Kollektiv‘ Entitäten völlig heterogener Art (...). Das sind (...) Personen und Artefakte, Kultur- und Naturdinge, Intelligibles und Sensibles, Reflexives und Irreflexives, Technisches und Ästhetisches, Bilder und Objekte oder sogar Materielles und Immaterielles wie Geister, Götter und Ahnen (...). Und viertens schließlich ist der ‚Kollektiv‘-Begriff speziell ein Kontrastbegriff, der innerhalb der ‚neuen Soziologie‘ der Akteur-Netzwerk-Theorie an die Stelle des Gesellschaftsbegriffs treten soll, eben um dessen humanozentrische Prägung einerseits und seine subsumptive, generalisierende und anti-partikulare Tradition andererseits abzustreifen. Aus dieser Perspektive ergeben sich mindestens zwei weitere Eigenheiten. Die eine ist, dass es schwierig wird, überhaupt vom ‚Kollektiv‘ als einem *Begriff* zu sprechen (...). Denn genau so, wie die im ‚Kollektiv‘ und durch es zusammenwirkenden (...) Einzeldinge immer auch eben Einzeldinge, Partikularitäten, bilden und bleiben, so ist auch jedes kollektive Zusammenspiel seinerseits partikular. Es ist nicht subsummierbar unter ein allgemeines Modell.“<sup>238</sup>

---

zielte, um dabei wieder den Leser stark zu machen, womit freilich die synthetischen Fähigkeiten auf den Leser selbst übergangen. Nein, die „DJ-Culture und ihre Verfahren von Sampling“ sind nicht „die kreativen Ansätze in einer transdisziplinären Interpretation medialer Lebensrealitäten“ (Ebd., 329), vielmehr beschreibt diese poetisch-ästhetische Kreativität nur das technisch-ontologische *Kreativitätsdispositiv* des planetarischen Demiurgen. Denn „Leben in Datenströmen“ heißt heute, von den weltumspannenden Datenströmen (etwa von Google oder NSA) gelebt werden. Wir sind der Ort, wo sich Big Data, die globalen Großkonzerne und die staatlichen Überwachungsmaßnahmen in uns *hineinleben*, uns kontrollieren, steuern und unsere Affekte lenken, während wir zugleich unsere Kreativität in der Netzkultur pseudokreativ ausleben. Um dieses interaktiv-vernetzte Kreativitätsdispositiv zu lesen, bedarf es freilich einer Medienhermeneutik, die die archäologische Signatur der Medien aufdeckt, die Hartmann freilich abweist und mit der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik fatal verwechselt.

237 Engell und Siegert 2012, S. 6.

238 Ebd., S. 5 f.

Engell und Siegert denken den Inbegriff (nicht Begriff) des „Kollektivs“ offenbar in der Tradition (bereits bei Foucault diagnostiziert) einer letzten Kränkung des humanistischen Menschen, der nun von maschineller und medialer Seite her Konkurrenz bekommt und so seine anthropozentrische Vorrangstellung verliert – hier hilft dann auch ein wenig die Systemtheorie Luhmanns, die keine Einheit gelten lässt, außer eben der der Systeme und Subsysteme. Der Kern dieses Kollektiv-Begriffs ist also ein rein operativer, der sich aus dem experimentellen Zusammenwirken der Akteure (Latour) ergibt. Dabei führen sie zwei grundstrategische Operationen durch, die sowohl den historisch-gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen als auch den mythischen, metaphysischen, ontologischen und theologischen Zusammenhang lahmlegen soll. Auch die humanistischen und philosophischen Medien (Mensch und Begriff) lösen sich hier zugunsten der maschinell-vernetzten Kollektive auf, die nicht mehr durch die Beziehung von Ganzem und Teil definiert sind (philosophische Tradition), in der das Teil letztlich in das Ganze aufgeht – wie etwa bei Hegel, der das Medium (Begriff) in seiner Bewegung zuletzt darin auflöst. Damit soll der neue Kollektiv-Begriff auch an die Stelle des alten Gesellschaftsbegriffs treten, um dessen humanozentrische sowie generalisierende Prägung abzustreifen. Denn durch ihr Zusammenwirken, so Engel und Siegert, bleiben die Einzeldinge eben immer auch Einzeldinge, Partikularitäten, sowie auch jedes kollektive Zusammenspiel seinerseits partikular bleibt.

Dies erinnert dann auch ein wenig an Deleuzes Konzept der rhizomatischen Vielfalt, die offenbar keine Einheit mehr in sich duldet (eine absolute Immanenz, wie sie bereits von Spinoza vorgedacht wurde) und die hier in den Schaltungen der interaktiven Netzwerke technizistisch übertragen wird – hier machen sie eine Anleihe bei Kittler und die mit ein wenig Luhmann angereichert wird, dessen Systemtheorie sie freilich nicht übernehmen wollen. Wir alle sind eben Gruppen, Kollektive und durch Netzwerke verknüpft, wo unsere kollektive Vielheit ihrerseits nur Vielheiten bildet. Es gibt nur noch die Vielheit als solche, nur noch die „Differenz an sich selbst“, als Kollektiv oder als Vielheit der Individuen, die ihrerseits rein operativ und funktional vorgestellt wird. Diese funktionale Definition von Kollektiven im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie vermeidet also nicht nur das historische Werden und Gewordensein der Kollektive, sondern ebenso den Endzweck ihrer Praxis – aber nicht ihre Praxis als solche; dabei geht es nicht etwa um einen politischen „Gemeinwillen“ (Rousseau), der in der Tat heute anachronistisch klingt, und ebenso wenig um das interaktive Zusammenwirken der Akteure, das dann etwa als Naturgeschehen betrachtet wird. Was die funktionalistische Definition von Kollektiven in Wahrheit verdeckt, ist vielmehr die historische, praktische (die Aktion von Praxis und Theorie) und darin monarchische und polyarchische



Determinante, die in den Kollektiven anwesend ist: die Abhängigkeit der Einzelnen von der Totalität, wo alle in einem Netzwerk von allen abhängig sind und bei diesem Abhängigkeitsverhältnis zugleich auf archaische Zusammenhänge hinweisen.

Damit erweisen sich aber die netzwerkförmigen Subjektivierungsprozesse zugleich als Desubjektivierungsprozesse, wo eine archaische Macht und Psychomacht am Werk ist und heute mit Hilfe der digitalen Überwachung unsere Gedanken liest, kontrolliert, steuert und unsere Affekte als kapitalistischen Trieb erregt – wie etwa heute Google, Facebook oder NSA. Das Ganze erhält sich hier also nur durch die Einheit der von seinen Akteuren erfüllten Funktionen und Triebregungen im systemischen Gesamtzusammenhang. Die Funktionen und Operationen dieser Kollektive sind also vom gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang determiniert, der seinerseits archaisch kontaminiert ist.

Das heißt, jeder Akteur muss heute im Weltmarkt, um sein Leben zu fristen, eine Funktion im Netzwerk erfüllen (das Bezogensein der Individuen auf den globalen Markt, auf dem sie sich behaupten müssen) und wird vom systemischen Gesamtzusammenhang täglich beigebracht, zu danken und dieses interaktive Netzwerk als seine Gottheit täglich anzupreisen, wenn er nicht – bei Verlust dieser Funktion – seine Existenz riskieren will. Mit jener rein abstrakten, bloß funktionalen und operativ-technischen Differenz vermeiden hingegen Engell und Siegert nicht etwa die Abstraktion, die Mythologie, die Ontologie und Theologie, wie sie meinen. Vielmehr beschreiben sie gerade die neue Ontologie und Mythologie der kollektiven, netzförmigen Vielfalt. Etwas also, was sie gerade nicht sein will: Identität, Ganzes, gesellschaftliche Totalität, die den alten Imperativen des Mythos und der Theologie gehorcht. Das Verhältnis zwischen Operativität (Akteur-Netzwerk-Theorie) und Arbeit (sozialistische Denktradition), zwischen den menschlichen Akteuren und den technischen Agenten, zwischen den menschlichen und den nicht-menschlichen Akteuren, verlässt dann zwar das Feld des Humanozentrismus, aber anders als sie meinen. Eben, weil hier Mensch und sein Werkzeug (menschliche Organe und Produktionsapparate samt ihren Produkten), ein technisch-ontologisches (menschlich-göttliches) Dispositiv bilden, das in seiner Vielfalt ebenso die Figur einer Medien-Netzwerk-Mythologie in ihrer Polyarchie abgibt.

Das Anachronistische ihrer Argumentation wird dann vor allem in der historischen Rekonstruktion des Kollektiv-Begriffs deutlich. So etwa wenn sie auf die alte sozialistische Denktradition rekurrieren, um den Zusammenhang von menschlicher Arbeitskraft und technischem Arbeitsmittel in ihrem Kollektiv-Begriff zu erläutern. Auch hier übersehen sie, dass inzwischen sowohl jene „Arbeitskraft“ als auch jenes „Arbeitsmittel“ im *Zwischenort* des Mediums verschwunden sind. Die Dialektik von Tauschwert und Gebrauchswert verschwand nämlich im *neokultischen Ausstellungswert* der Medien, um darin die glorreiche mediale Form abzugeben;

es gibt keinen Gebrauchswert mehr, weil die Dinge im neuen Kultgegenstand der Sphäre des Gebrauchs einfach entzogen sind; und es gibt keinen Tauschwert mehr, weil er sich an keiner Arbeitskraft mehr misst. Und genau an dieser Stelle haben Engell und Siegert wiederum recht, aber eben anders als sie meinen.

So etwa, wenn sie unter „Drittens“ ihren Kollektiv-Begriff als *Zwischenort* definieren: zwischen „Personen und Artefakte, zwischen Kultur- und Naturdinge, zwischen Intelligibles und Sensibles, zwischen Technisches und Ästhetisches oder gar zwischen Materielles und Immaterielles wie Geister und Götter“.<sup>239</sup> Dieser *Zwischenort des Mediums* beschreibt aber nicht nur den Zwischenort von Technik und Ästhetik, die Gestalt des „ästhetischen Kapitalismus“ (die Einheit des Profitrationalen und Ästhetischen). Sondern auch die Passage zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, als das technisch-ontologische, menschlich-göttliche Projekt (globale Einheit) des planetarischen Demiurgen, der seinerseits von der Vielfalt der mythischen Kollektive (die nationalen Identitäten) umrahmt wird. Daher gilt es dies von der alten Ideologie zu unterscheiden. Die neue Form vernetzter Gemeinschaft ist ja in der Tat nicht bloß ein neues Instrument der ideologischen Vereinnahmung, wo das Netz von der „neoliberalen(n)“<sup>240</sup> Diskussion als Befreiungstechnologie deklariert wird, um darin die Verblendeten um so nachhaltiger zu verknecchten. So stellt zwar Geert Lovink im oben angegebenen Heft der *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* die richtigen Fragen, kann sie aber kaum noch beantworten, weil diese im bloß modernen Horizont nicht zu beantworten sind: „Einerseits erschaffen und erweitern neue Medien die sozialen Räume, über die wir interagieren, spielen und uns politisch betätigen; andererseits sind sie tatsächlich in Händen von drei, vier Unternehmen, die über eine phänomenale Macht verfügen, die Architektur dieser Interaktionen zu gestalten. Doch wenn die vorherrschende Ideologie im Internet offene, dezentralisierte Systeme verspricht, warum finden wir uns dann immer wieder in geschlossenen, zentralisierten Umgebungen wieder?“<sup>241</sup>

Ja warum? Eben, weil in diesen Subjektivierungsprozessen zugleich die imperative Matrix der Desubjektivierung sich versteckt. Das heißt, man wird hier versuchen müssen in jenem Prinzip, das heute die Zuschreibung von Subjektivität in den maschinell-vernetzten Kollektiven erlaubt, zugleich die Matrix der Desubjektivierung zu sehen und damit im Paradigma der kollektiven Netzwerke selber das Element zu erkennen, das die Unterwerfung unter die imperativen Mächte besiegelt. Eine ökonomisch-theologische, technisch-ontologische Bio- und Psychomacht, die imstande ist, in die biologische und psychologische Prozesse der netzwerkförmigen

---

239 Ebd., S. 5.

240 Lovink 2012, S. 60.

241 Ebd., S. 51.

Kollektive einzugreifen. So dass diese Kollektive schließlich aus Verzweiflung in die nationale Identität flüchten, um dort ihr Heil zu suchen, aber darin nur das andere, archaische, polytheistische Unheil finden. Die „Kultur der Beteiligung“ – die das „Herzstück des gegenwärtigen Kapitalismus“ ausmacht, um dabei die Figur von „Mitgestaltung und Kontrolle“ zu beschreiben – ist daher in ihrer säkularisierten Form bereits von der theologischen Monarchie und mythischen Polyarchie kontaminiert. Damit greifen auch die alternativen Vorschläge, die an die *Multitude* von Antonio Negri erinnern, ins Leere: „Wäre es nicht an der Zeit, anstatt die immer gleiche Formel von der Unternehmensgründung bis zum Wirtschaftskoloss zu wiederholen, das Internet als eine wirklich unabhängige öffentliche Infrastruktur neu zu erfinden, die sich effektiv gegen unternehmerische Dominanz und staatliche Kontrolle zur Wehr setzen kann?“<sup>242</sup>

Diese Neu-Erfindung einer unabhängigen öffentlichen Infrastruktur, die sich gegen die unternehmerische Dominanz und gegen die staatliche Kontrolle zur Wehr setzt, bleibt aber eine Illusion, weil es heute kein jenseits des einen universellen Kapitalmediums (in seiner Allianz mit der nationalstaatlichen Kontrolle) mehr gibt. In dieser *einen* Medienmaschine (in ihrer Korrelation mit der Vielfalt der nationalstaatlichen Kontrollmächte) ist dann auch die alte Form der Ideologie und Produktion verschwunden, die ja noch mit einer produzierenden Natur (im Gegensatz zu einer produzierten) rechnete. Wesentlich als die alte Ideologie- und Propagandafunktion, die die Medien als zweckgebundene Instrumente begreift, ist somit heute die Beschlagnahme und Neutralisierung der Medien in einem technisch-ontologischen (ökonomisch-theologischen) Dispositiv, das uns global-ökonomisch und zugleich nationalstaatlich kontrolliert, steuert und lenkt. Auch Macht ist eben nicht gleich Macht, wenn sie sich von der alten Ideologie, von den alten Klassen, von der sozialistischen Praxis, von der völkischen Identität, vom nationalen Kleinbürgertum emanzipiert, um im planetarischen Demiurgen ein menschlich-göttliches Dispositiv abzugeben.

Dass Ideologie, Ontologie, Mythologie und Theologie gerade in der vernetzten Praxis der Akteure verdeckt wiederkehren, beweist dann der Beitrag von Marc Rölli. Leitidee, so heißt es in seinem Beitrag, ist der „Vorrang der Praxis, die nicht als Funktion der Idee zu denken ist“.<sup>243</sup> Diese Formulierung deckt sich dann exakt mit der Formulierung von Marx in den *Pariser Manuskripten*, der das Sein des Menschen als bloße Praxis versteht, womit das alte göttliche Wirken auf das säkularisierte und nun auf das streng praxisorientierte Projekt des Menschen übergeht, das in seiner technischen Sachlichkeit die Sache selbst (*to pragma auto*, wie Platon formuliert) in

---

242 Ebd., S. 52.

243 Rölli 2012, S. 149.

der Funktion der archaischen Imperative ganz aus den Augen verliert. In der rein operativen, funktionalen, pluralen und plastischen Kollektiv-Praxis haben dann die konkreten Totalitäten wie Weltmarkt, Big Data, universaler Code, informatische Welterschließung, globalisierendes Kapital, digitale Spiegelung und Steuerung der Welt keinen Platz mehr. Damit endet das rein technische, funktionale Netzwerk (das hier nicht einmal durch einen Anflug von Ökonomie oder Politik unterbrochen wird), in seiner Zurückweisung von überzeitlichen Wesensbestimmungen kollektiver Identitäten, in einem technischen Gestell, das nun als Wesen aktionistisch vorangetrieben und dabei von den ausgedünnten Kollektiven angebetet wird. Hierbei versäumen die Medienphilosophen auch noch zwischen der globalen Einheit (das Prinzip der universellen Vielheit) und der mythischen Vielheit (Nationalstaaten, Ethnien, Kulturen etc.) streng zu unterscheiden. Denn beide sind komplementäre Elemente (die Korrelation von Beschleunigung und Entschleunigung) in der *einen* universellen, bipolaren Maschine des planetarischen Demiurgen.

Was somit in diesem netzwerkförmigen Kollektiv-Begriff unbewusst bleibt, ist nicht ein idealistisches Konstrukt oder ein philosophisches Medium (Begriff), die in der Tat von der Medientheorie zu Recht angegriffen werden. Sondern das technisch-ontologische Dispositiv des interaktiv-vernetzten Gesamtakteurs, so dass er darin seinerseits von den kollektiven Hülsen (die nationalen oder ethnischen Symbole) stabilisiert wird. Ein unbewusster Prozess der Vernichtung der Welt, vorangetrieben durch den planetarischen Demiurgen und seinen Medien (Gehirnorgan, Hirnmaterie, Produktionsapparate, Produkte). Datenverarbeitung (vormals idealistisch und rationalistisch als Bewusstsein und *cogito* unterstellt) Speicher (vormals als idealistische Erinnerung oder ideale Anamnese gedacht) und kollektive Arbeit verdecken somit nur das eine technisch-ontologische Dispositiv des sozialen Gesamtakteurs, wodurch dann auch sein eigenes neurophysiologisches Gehirn-Netzwerk (eine neuronische Materialität) in seiner Aktion unbewusst bleibt. Es sind die kulturellen Überlieferungsströme oder Überlieferungsräume, die in den Medien als kulturelles Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben sind, um darin einmal medial entzifferbar zu werden – dies meint weder die idealistische, historizistische Erinnerung, noch die Erinnerungsgemeinschaft der Nation, Ethnie oder Kultur. Auch die „Affektivität“, die, nach Engell und Siegert, das Kollektiv trägt, ist eben konkret die *Affektivität* der Weltmarken, der erregten, emotionalisierten, hysterisierenden, globalisierten Gesellschaft, die ihrerseits von der *Affektivität* der nationalen oder ethnischen Kollektive symbolisch stabilisiert wird. Diese Bindungskräfte sind eben nicht abstrakt oder naturalistisch, wie Engell und Siegert hier unterstellen: „Diese Bindungskräfte, wie sie etwa in den bisweilen eindrucksvollen emotionalen Bindungen des ‚Menschen‘ an sein natürliches und artifizielles Habitat, die Erde, zum Ausdruck kommen, aber auch in der Zuneigung

zu den Dingen der Sammlung oder der kultischen und mythologischen Verehrung, sind neuerdings immer stärker in den Vordergrund getreten – so etwa bei Antoine Hennion und anderen – und weisen darauf hin, dass das ‚Kollektiv‘ keineswegs autonom aus sich heraus bestehen und funktionieren kann. Sie bilden vermutlich auch die Basis für zentrale Operationen der Delegation oder der Übertragung von Funktionen innerhalb des ‚Kollektivs‘.<sup>244</sup>

Nicht „vermutlich“, sondern diese „Bindungskräfte“ – die den Operationen des Kollektivs vorgängig sind (der Zusammenschluss zum „Kollektiv“ erfolgt „nicht durch die Operationen des ‚Kollektivs‘ selbst“) – weisen auf historisch-gesellschaftliche und durch sie hindurch auf mythische und theologische Zusammenhänge hin, die in der Moderne und in den interaktiven Netzwerken des planetarischen Akteurs wieder reaktiviert wurden. Es sind die Konsumgemeinschaften, die scheinbar selbst gewählten Konsumsektoren (scheinbar, weil sie, wie die einzelnen Individuen, dem objektiven Zwang unterliegen: im Weltmarkt sichtbar, wahrnehmbar und hörbar zu bleiben; ich kann zwar jederzeit aus einer Marke aussteigen, aber nicht vom Weltmarkt, von den Marken und vom Designprozess selber), die ihrerseits mit den traditionellen Zugehörigkeiten in der globalen Maschine eine komplementäre Einheit bilden. Wir haben es hier also mit zeitlichen und darin zugleich mit überzeitlichen Wesensbestimmungen kollektiver Identitäten zu tun, die nicht einfach von rein operativen und funktionalen Definitionen von Kollektiven eskamotiert werden können. Es sind die mythischen und religiösen Bindungsmächte im neuen globalkapitalistischen Kultus, die die Maschine des globalen Schöpfers stabilisieren und sie so weiter vorantreiben. Was Engell und Siegert als „Ganzes“ von ihrem Kollektiv-Begriff abweisen, um es dann in der Vielfalt der Subkollektive unterzubringen, ist also bereits in der Vielfalt der kollektiven Differenz selbst anwesend. In den maschinell-apparativen, computierenden Apparaten (draußen) und in den neurophysiologischen Netzwerken (innen) des sozialen Gesamt-Akteurs ist eine monarchische und polyarchische Macht anwesend, die keineswegs durch die Vielheit der netzwerkförmigen Kollektive dividiert werden kann. Denn das Bezogensein moderner Individuen auf den globalen Markt (samt den interaktiven Netzwerken), auf dem sie sich behaupten oder untergehen müssen, ist ein manifestes Gewaltverhältnis. Etwas, worin sich heute die Macht und Herrschaft der unheilvollen Gottheiten als Heterogenität und Homogenität äußert, um sie darin zugleich als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lesbar zu werden. Eben das, was Engell und Siegert als Herkunftslogik und Auftragslogik bezeichnen, die in der Tat zusammenwirken, d. h. „die Gegenwärtigkeit des kollektiven Handelns wird

---

244 Engell und Siegert 2012, S. 11.

dennoch mit einer in diese Gegenwart eingefalteten Vergangenheit und Zukunft aufgeladen.“<sup>245</sup>

Gerade dies ist aber das menschlich-göttliche Mediendispositiv, das nicht durch die Vielfalt der Kollektive wieder zu *dividieren*, sondern zu *deaktivieren* wäre. Diese *Operation* meint daher jene wahrhaft kollektive Tätigkeit, die gerade darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke (in ihrer Einheit und Vielfalt) außer Kraft zu setzen, sie unwirksam zu machen, statt sie in ihrer kollektiven Vielheit weiter wirken zu lassen.

---

### 3.11 Medien-Technomythologie (Kittler)

Friedrich Kittler gilt als „Begründer einer der eigenwilligsten und zugleich umstrittensten Medientheorien.“<sup>246</sup> Bekannt wurde er mit seiner Frühschrift *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften* von 1980, wo er den Geist aus den Geisteswissenschaften zugunsten von Naturwissenschaft und Technik austreiben wollte. Gegen dieses Phantom ging dann auch seine spätere Schrift *Grammophon, Film, Typewriter* von 1986 an, um den Geist endgültig in den „Schaltungen“<sup>247</sup> dingfest zu machen. Denn, so heißt es wenig später, „nichts ist, was nicht schaltbar ist.“<sup>248</sup> Aber nicht dieses „technische Apriori“ hat ihm den Ruf eingebracht, sondern dass er alle zivile Medientechnik von der Kriegstechnologie herleitete.<sup>249</sup> Aber nicht dieses „technische Apriori“ hat ihm den Ruf eingebracht, sondern dass er alle zivile Medientechnik von der Kriegstechnologie herleitete. Darüber hinaus lautet ein gegen Kittler vorgebrachter Einwand, er verwechsle die technischen, mathematischen, formalen Sprachen der Medien mit symbolischen Sprachen, mit Bedeutung, Sinn, Denken, Deutung, Reden und Kommunikation.<sup>250</sup> Diese Verwechslung funktioniert dann nach dem Dualismus – denn von Dialektik kann man hier kaum noch reden – von Wesen und Erscheinung, wobei hinter der medialen Erscheinung immer das Wesen der Medien als militärische Natur steckt.

---

245 Ebd., S. 11.

246 Mersch 2009, S. 185.

247 Kittler 1986, S. 332.

248 Ders., 1993, S. 152.

249 „Der Krieg als das Eigentliche der Medien und die Unterhaltungselektronik als seine scheinbar harmlose Oberfläche.“ (Leschke 2003, S. 286).

250 Vgl. Mersch 2009, S. 185–207.

Genau diese Interpretation von Kittlers Medientheorie – obwohl sie nicht ganz falsch liegt – geht aber, wie ich zeigen möchte, an Kittlers Denken vorbei, wie wir inzwischen auch dem Buch *Die Wahrheit der technischen Welt*<sup>251</sup> entnehmen können, wie aber spätestens seit *Musik und Mathematik I/1* oder *Musen, Nymphen und Sirenen* ganz deutlich wurde.<sup>252</sup> So zeigen auch die dreiundzwanzig zwischen 1978 und 2010 veröffentlichten Kittler-Essays, die das neue Buch zusammenbringt, dass das „technologische Kriegswesen“ hinter der Erscheinung nur eine Tarnung war. Jedenfalls ergibt sich jenes Kriegswesen allein aus der *Zwischenzeit* der ausdifferenzierten Medien. Eben diese *Zwischenzeit der ausdifferenzierten Medien* ist es aber, die in der späteren Phase Kittlers fallengelassen wird. Etwas, das allerdings nicht nur seine Interpreten irritierte, sondern auch ein neues Licht auf die mittlere und frühen Phase seines Denkens zurückwirft.

So sehen wir in seinen früheren Arbeiten, wie sie u. a. der Band *Die Wahrheit der technischen Welt* versammelt, wie Kittler versucht, eine materiale Kulturgeschichte zu rekonstruieren, die dann für seine spätere Medientheorie die Grundlage bilden sollte. Bereits hier können wir beobachten, wie sein Text auf der Suche nach einer Körperlichkeit ist, die Grund-Affekte, Stimmen, Naturlaute, Sexualität und Geschlecht aufsucht, um damit eine anti-hegelianische und geschlechtspragmatische Stoßrichtung Richtung einzuschlagen und sich gleichermaßen vom romantisch-lyrischen Ich abzuwenden. Es handelt sich um eine Materialität, die er zunächst aus den Texten der Romantik (um 1800) als Körperlichkeit, Umweltgeräusch, Naturlauf oder Vibration heraushört, um durch das „Aufschreiben“ des materialen Hintergrundrauschens (als Reales und Materialität der Medien gedacht) den geistes- und literaturhistorischen Horizont zu verlassen. Eine körperliche, geschlechtsspezifische Materialität, die er später in der Materialität der ausdifferenzierten Schaltkreise transformiert, um sie in der Einheit der digitalen Codes zugleich neu als eine ursprüngliche, mythologische Welterschließung aufzudecken.

Es ist dieses Gravitationsfeld einer medialen Unmittelbarkeit, die ihn zunächst, in seinem frühen Werk, dazu bringt, Ausschau nach verwandten Autoren zu halten, die er dann in Foucault, Lacan und Nietzsche findet. Mit Foucaults Diskursanalyse, als neue historiographische Form, greift Kittler unter und hinter den verfestigten, institutionalisierten Formen hindurch, um das westliche Subjekt zu unterlaufen; Lacans Revision der Freud'schen Psychoanalyse und Nietzsches dionysische Körperlichkeit bilden ein weiteres notwendiges Rüstzeug, damit er seinen medientechnologischen Angriff auf Geist, Seele, Begriff, Sinn und Hermeneutik starten kann. In seinem frühen Essay *Der Dichter, die Muter, das Kind. Zur romantischen Erfindung*

---

251 Kittler 2013.

252 Ders., 2006; Ders., 2005.

der *Sexualität* umkreist er die individuelle Seele der Romantik, um mit dem Motiv der „Mütter“ und ihren „neugeborenen Kindern“ die romantische Literatur als Medium der bürgerlichen Bildung zu entlarven. Mit Foucault im Rücken kann er die Diskurse als historische Formationen aufzeigen und mit Lacan die romantischen Ansprüche einer Subjekt-Autonomie zurückweisen, zumal hier eine Körperlichkeit vorgängig ist, die in solchen seelischen Abstraktionen erst gar nicht aufgeht: „Die Mutter wird zum Signifikat aller Laute: Das Liebesgeflüster der endogamen Paare ist ‚ihre Gegenwart‘. Oralität, Mündlichkeit und Poesie des Diskurses werden eins.“<sup>253</sup> Bereits in dieser frühen Arbeit wird von Kittler, mit dem Inbegriff der „Mütter“ und der körperlichen Nähe zu ihren „Kindern“, eine geschlechtsspezifische Perspektive eröffnet, die auf Grund-Affekte, Laute, Erregungen, Emotionen, Körper, Sexualität und Atmung verweist und die *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften* vorbereitet. Kittler kämmt die romantischen Texte durch, um auf jene Spuren des Körpers und der Laute zu stoßen, die in den individuellen Seelen der Romantiker offenbar schattenhaft blieben: „ein stimmlicher Schatten, den die Worte immer werfen und nie sagen können.“<sup>254</sup> In diesem Schattendasein von Körper und Stimme sind dann auch die psychoanalytischen Decodierungen gefangen: „Tautologisch ist zuletzt ein Zug an der psychoanalytischen Decodierungsmethode selbst. Die Suche nach Bedingungen, die ‚den Menschen‘ machen und die er macht, setzt die empirisch-transzendente Faltung romantischer Texte fort.“<sup>255</sup> Ein hermeneutisches Dispositiv, das auch Freuds *Traumdeutung* unglücklich in Wissenschaft überführte. Nach Kittler handelt es sich hier um ein szientifisches Selbstmissverständnis, sodass er erneut auf Nietzsches Dualismus von Wissenschaft und Doxa zurückgreift: „*Die Sprache ist Rhetorik*, den sie will nur eine δόξα, keine ἐπιστήμη übertragen‘ (...) Nietzsches Unternehmen, Literatur als Sprache zu bestimmen, endet in seiner Umkehrung: Sprache selber ist Literatur, Fabrikation von Fiktionen.“<sup>256</sup> „Das Symbolische von Buchstaben und Zahlen, vormals höchste Schöpfung von Autoren oder Genies gefeiert –: eine Welt der Rechenmaschinen.“<sup>257</sup>

Spätestens hier hätte Kittler aber der *doxa* (Meinung, Akklamation, Herrlichkeit) in der *epistēme* selbst nachgehen müssen, um festzustellen, dass sie in der Technik ein dialektisch-komplementäres Moment ausmacht – eine komplementäre Figur, die freilich seit der Unterscheidung von Aristoteles in *Apophantisches* (ἐπιστήμη) und *Nicht-Apophantisches* (δόξα) durch die Welt geistert. Stattdessen werden – ähnlich

---

253 Kittler 2013, S. 14.

254 Ebd., S. 17.

255 Ebd., S. 25.

256 Ebd., S. 27.

257 Kittler 1986, S. 248.



wie bei den anderen Leitfiguren der Medientheorie, McLuhan und Flusser – die ausdifferenzierten Medien Schrift und Buch scharf angegangen, um, mit Nietzsche, die Leiblichkeit stark zu machen. Kittler unternimmt hier kaum den Versuch, den Leib auch umgekehrt in seiner Verstrickung mit Kultur, Diskurs, Ökonomie oder Geschichte zu sehen. Gerade hier hätte er nämlich sein „technisches Apriori“, wie er es später weiter entwickelt, etwas mehr schärfen und die technischen Medien ebenso auf Soziales, Ökonomie, Spektakel, Kommunikation, Politik, Mythos und Theologie beziehen können.<sup>258</sup> Gewiss, „am Leitfaden des Leibes“<sup>259</sup> ist die „Philosophie Physiologie“ geworden. Diese Physiologie ist aber ihrerseits selbst gesellschaftlich bedingt und weist auf die allgemeine Grundbefindlichkeit des individuellen wie kollektiven Leibes hin: auf die neurophysiologische Sucht,<sup>260</sup> wie sie dann in der mediatisierten Welt voll zum Ausdruck gelangt. Dass die geisteswissenschaftliche Hermeneutik den Leib idealistisch verkennt, heißt dann auch umgekehrt, dass Kittler seinerseits das neurophysiologische und doxologische Moment im Leib des individuellen wie öffentlichen Körpers medial verkennt. Leib-Archäologie betreiben heißt eben den individuellen und kollektiven<sup>261</sup> Leib nicht dionysisch verklären, sondern ihn immer auch in seiner Beziehung mit Kultur, Ökonomie, Diskurs, Geschichte, Ästhetik,

---

258 Diese Konstellation beschreibt Agamben. Vgl. Giorgio Agamben 2010, S. 304f.

259 Kittler 2013, S. 28.

260 „Angefixt sind wir alle, und wer darüber nachdenkt, ist selbst Teil des Problems. Das erste, wofür man erneut das Staunen lernen müßte, ist der konformistische Grundzug der Sucht: die Bereitschaft einer riesigen Menschenmenge, sich an den Tropf einer multimedialen Apparatur zu hängen und sich ästhetisch-neurologisch ausbeuten zu lassen.“ (Türcke 2002, S. 300). Allerdings trifft diese Diagnose ebenso auf den pseudokritischen, nonkonformistischen Grundzug der Sucht selbst, weil die dialektische Kritik ebenso den Treibstoff für die monarchische Medienmaschine liefert, und die in ihrer affirmativen und kritischen Bewegung ihrerseits in Dienst des archaischen Imperativs steht: ‚Sei lustig, denn deine Lust will Ewigkeit!‘, ‚Hab’ einen letzten Wunsch!‘, ‚Sei übermenschlich!‘, ‚Leiste Widerstand (Greenpeace, NGOs, No-Logo-Kampagne, Abschreiben von Texten gegen die mediale Sensationsapparatur), aber ohne dabei die Medienmaschine selbst in Frage zu stellen und bilde dir dann ein, das sei der zweitbeste Genuss!‘ etc.

261 In den neuesten Forschungen wird der Kern der Kollektiv-Bestimmung rein operativ gedacht (Vgl. hierzu: Engell und Siegert 2012). Leitidee dieser vernetzten Gemeinschaft ist der „Vorrang der Praxis, die nicht als Funktion der Idee zu denken ist“ (Rölli 2012, S. 149). Eine derart säkularisierte und funktionale Definition von Kollektiven im Rahmen der „Aktor-Netzwerk-Theorie“ (Bruno Latour) vermeidet aber nicht etwa den übergeordneten Endzweck (Gemeinwille, Macht, Gesellschaft, Idee), wie sie meint, vielmehr kehrt dieser in den sterilen Funktionen der Schaltkreise selbst ein: die überzeitliche Wesensbestimmung in der reinen, operativ-technischen Vergesellschaftung der Akteure, die das göttliche Wirken bloß säkularisiert haben.

Mythos, Sensation und Kult erleben. Kittler hingegen denkt dualistisch: Hier der Intellekt, der Begriff, der Sinn, dort die unmittelbaren Rhythmen des Körpers, die Kraft, die Muskeln, der Tanz, die Lust und die Quelle des Produzierenden. Wäre hier aber nicht jene leibliche Lust auch mit der neuen Lust im verabsolutierenden Medienintegral<sup>262</sup> in eine Beziehung zu setzen? Kittler will ohne diesen nervlichen, objektiven Ballast auskommen, den er mit Rationalität, Instrument, Begriff oder Bildung verwechselt, um im Akustischen der griechischen Götter (die in seinem Spätwerk ihre Orgien feiern) Schutz zu suchen: „Die Griechen hatten einen Gott, der im Akustischen hauste.“<sup>263</sup> Dieser Gott wird nun von ihm modernisiert und erscheint in der Rockmusik, etwa im Sound von *Pink Floyd: Brain Damage*. Gegen diesen Sound der „Synthesizer“, die Nietzsches Körperlichkeit technisieren, können freilich die alten „synthetischen Urteile der Philosophen“ nichts mehr ausrichten: „Der griechische Rhythmus maß Silben nicht wie die Neuzeit nach ihrer Bedeutung im Wort, sondern einfach nach akustischer Länge oder Kürze. Deshalb und nur deshalb blieb antike Lyrik an einen Fuß, den buchstäblichen Fuß tanzender Körper gekoppelt.“<sup>264</sup> Den modernen „Texten“ hingegen „ist nicht mehr zu entnehmen, wie sie zu singen oder zu tanzen sind.“<sup>265</sup> Denn hier hilft kein Autor und keine Namensnennung mehr: „Viel eher wären die Schaltpläne der Anlagen und (wie auf dem Cover von *Dark Side*) die Typennummern der eingesetzten Synthesizer aufzuführen.“<sup>266</sup> Daher kann in dieser Klangmaterialität auch McLuhan kaum weiter helfen. Es gibt nämlich hier überhaupt keine hermeneutische Botschaft, sondern nur noch Töne, vibrierende, ausströmende Klangkörper und lauschende Ohren. Allerdings erscheinen diese Rauschelemente aus einer „vernünftigen“ Perspektive als irr und wahnsinnig und weisen auf den somatischen Grund hin. Denn alle diese

---

262 Insofern hat McLuhan mit seinem Slogan „Das Medium ist die Botschaft“ wiederum recht. Aber eben anders als er platt ontologisch meint, da dieses Medium ein ontisches (die historisch-gesellschaftliche Epochentotalität) ist und darin zugleich die negative Ontologie von Herrschaft überhaupt darstellt (in ihrer immanent-menschlichen oder transzendent-göttlichen Form). Denn in der Verabsolutierung des Medialen – die freilich nicht bloß die kybernetische Information meint, sondern den neuen, kultischen „Ausstellungswert“ – geht das relative Medium in ein Absolutes über. Das Medium verliert seine Beweglichkeit und wird so zur Sache selbst erklärt – wie etwa in der Ontologie der ‚westlichen Werte‘, in den Menschenrechen, in der Demokratie, in der Freiheit, in der Toleranz, im freien Weltmarkt, in der Arbeit, in der Praxis, in den Affekten, im Trieb, im letzten Wunsch etc.

263 Kittler 2013, S. 60.

264 Ebd., S. 72.

265 Ebd.

266 Ebd., S. 74.

Unternehmungen, einschließlich der „Habermasschen Kuren“<sup>267</sup>, bleiben ein wissenschaftliches Selbstmissverständnis. Mit Foucault, Lacan und Nietzsche spürt Kittler in seinen frühen Arbeiten diese Schizophrenie der westlichen Kultur auf: „Eine Kultur, die (...) aus zwei Kulturen besteht, hat den Effekt, daß die eine der anderen notwendig Wahnsinn heißt. Davon schweigt die Psychoanalyse. Mit keinem Wort erwähnt Freud, daß Schrebers delirante Nervensprache die Nervenforschersprache seines Arztes *ist*.“<sup>268</sup> Nicht nur seines Arztes, so müssen wir hier hinzufügen. Kittler hingegen macht den „Wahnsinn“ bloß am Begriff, Geist, an der Kommunikation, Seele und Hermeneutik fest.

Romantik, Psychoanalyse und schließlich der Film sind dann so etwas wie die Geisterstunden der Geschichte, eine „Doppelgängergeschichte“. Und von diesen Verdoppelungen gibt es in der Geschichte bekanntlich mehr als genug: „Aber wie Manfred Franks Buchtitel schon verrät, war das Individuum von 1800 bloß ein individuelles Allgemeines und d. h. keins. Der Grund liegt auf der Hand: in den technischen Bedingungen der Zeit.“<sup>269</sup> Diese technischen Bedingungen koppelt Kittler dann mit einer Kriegsgeschichte, wie er sie in seiner mittleren Phase entwickelt. Er hat ja recht, wenn er schreibt: die „Medienwissenschaften (tun) gut daran, die Kriegsgeschichte ihrer eigenen Gegenstände zu erinnern. (...) Medien wie Literatur oder Film oder Schallplatte (...) stehen alle im Krieg“.<sup>270</sup> Aber diese Kriegsgeschichte der Medien steht bei ihm eben ohne alle Beziehung zum konkreten, soziohistorischen und gesellschaftlichen Umfeld, sodass hier nur noch der Hinweis übrig bleibt: „Unterhaltungsindustrie ist in jedem Wortsinn Mißbrauch von Heeresgerät.“<sup>271</sup> „Hifi und Stereo gehen also beide auf Ortungsverfahren zurück. (...) Jede Diskothek (...) bringt den Krieg wieder. (...) Präsident Reagan hat nicht umsonst alle Freaks von Atari-Spielcomputern als zukünftige Bomberpiloten bewillkommnet.“<sup>272</sup> Das ist aber für eine Medientheorie unbefriedigend, weil das „mediale Apriori“<sup>273</sup> in seiner Technizität abstrakt bleibt.

Kittler nimmt immer wieder Anlauf, um die Abstraktionen der Begriffe, Wörter und Symbole auf einem materialen, technologischen Grund dingfest zu machen. Dabei erweisen sich ihm auch die Künste als anachronistisch, wie er im Essay *Weltattem* festhält: „Künste (um ein altes Wort für eine alte Institution zu über-

---

267 Kittler 2013, S. 79.

268 Ebd., S. 89.

269 Ebd., S. 97.

270 Ebd., S. 115.

271 Ders., 1986, S. 149.

272 Ders., 2013, S. 209 ff.

273 Ders., 1986, S. 167.

nehmen), Künste unterhalten nur symbolische Beziehungen zu den Sinnesfeldern, die sie voraussetzen. Medien dagegen haben im Realen selber einen Bezug zur Materialität, mit der sie arbeiten.<sup>274</sup> Auf diese technische Materialität als „Macht“ weist dann auch Wagners Musik hin: „*Der Ring des Nibelungen* steht für Macht, nicht für Geld. Und die einzige Macht, die nicht zugrunde geht, wenn am Ende der Tetralogie Dämmerung über die Götter kommt, ist eine technische.“<sup>275</sup> Gewiss, im Zeitalter der Medien hilft weder die alte politische Ökonomie, die einmal die Phänomene profitrational zu entschlüsseln suchte, noch eine bürgerliche Ästhetik. Denn auch das Kapital ist nicht mehr das, was es einmal war, seit Tauschwert und Gebrauchswert in einem medialen *Zwischen* der kapitalistischen Gefühle,<sup>276</sup> des kultischen Ausstellungswerts, der Erregung, Sensation, Wahrnehmung und des Konsums im „Zwang, sichtbar zu bleiben“<sup>277</sup> verschwanden. Kittlers Versuch, mit Nietzsche, Ernst Jünger und Heidegger, hinter der ökonomischen Macht eine technische, „universale Herrschaft des Willens zur Macht“ aufzudecken, schlägt somit fehl, weil diese durch die Macht des ökonomisch-ontologischen „Gestells“ (die *Gesamtoikonomia* der Medien) determiniert ist. Allein diese konkrete Macht kann dann als eine „physiologische Einschreibung in Körpern und Nerven“ angesehen werden: der wahre „Gott der Ohren“ und „Nerven“, der die Menschheit atemlos macht, aber von Kittler in „Atem“ und „Lebensintensität“ in der Musik Wagners wegmythologisiert wird: „Wir alle (außer den Wagnerforschern) kennen es – das Atmen.“<sup>278</sup> „Die Dramenszene, eine der schönsten, die Wagner schrieb, beginnt als Urszene in jedem Wortsinn. Durch dieses Feld völliger Unbestimmtheit kommt ein einziger Hinweis, ein einziges Bit Information. Siegfrieds Ohren hören, daß der Körper atmet. (...) Deshalb wird Brünnhildes Atem aus einem Zeichen von Leben und Erotik schließlich selber zum erotisch begehrten Objekt (...) Erwachen bei Wagner aber heißt allemal Singen. Die Materialität musikdramatischer Datenflüsse beruht auf der Lebensintensität in Zwerchfell, Lunge, Kehle und Mund.“<sup>279</sup> Auch in der späteren Rockmusik weist Kittler immer wieder auf diese „brennende Gegenwart des Begehrens anstelle ewiger oder platonischer Liebe; Sound (im genauen Sinn von Jimi Hendrix) anstelle verbaler Bedeutung; physiologisch erregte Sinne anstelle eine

---

274 Ders., 2013, S. 160.

275 Ebd., S. 161.

276 Vgl. Illouz 2007.

277 Hierbei bezieht sich Luhmann allerdings auf die Werbung: „Eher scheint es (bei der Werbung; S.A.) um den Zwang zu gehen, sichtbar zu bleiben.“ (Luhmann 1996, S. 93).

278 Kittler 2013, S. 163.

279 Ebd., S. 164.

psychologischen Mutter-Imago“.<sup>280</sup> Er kann aber dieses Begehren und diesen Sound kaum noch in der euphorisch-ekstatischen, erregten, hysterisierenden Gesellschaft lokalisieren. Unbewusstes, Rauschen, Singen, sind nicht das Andere zur Rationalität der Medien, sondern das dialektisch-komplementäre Element der profitrationalen Maschine selber. Eine logisch-alogische Komplementarität, die in der hyperkulturellen und hyperrealen Welt der Kultgegenstände, im ökonomisch-ontologischen Dispositiv *Wahrheit und Doxa zugleich* kennt. Daher brauchen diese universellen Klangsphären in der Tat nicht mehr die alte „europäische Kunst“ und „Philosophie“ (die vormals noch mit der Komplementarität des logischen und alogischen Anteils kämpfte), weil Begriff und Ästhetik im Sound der Verstärker verschwanden, darin aber auch „atonal“ wurden. Die globale, amusische Musikalität ist also in Wirklichkeit die „atonale Welt“<sup>281</sup>, der ein „Punkt“ fehlt – eben jenes „einzige Bit Information“ –, von wo aus heute der taube „Gott der Ohren“ oder der hysterische „Gott der Ekstasen“ wieder etwas hören, wahrnehmen, erfahren oder erleben könnte. Kittler hingegen möchte schließlich die Ankunft der Götter inmitten des digitalen universellen Codes neu verkünden.

Und genau dieser Abschied von der Welt der ausdifferenzierten Medien und die Verkündung der Ankunft der Götter im einheitlichen Code der Computer hat dann in der Kittler-Rezeption zu Irritationen geführt, weil er bis dahin als ein Techno-Freak und Militärwissenschaftler gesehen wurde. Aber Anthropos, „Fleisch“ und Medienkriegsgeschichte negieren heißt bei Kittler – wie vor allem in seinem Spätwerk deutlich wird – keineswegs, auch die „Götter“ negieren, die vielmehr diese rationalistisch-wissenschaftliche Tradition in der Einheit der digitalen Medien wieder außer Kraft setzen: „Mit den elektrischen Medien von heute aber kehrt alles das wieder, womöglich weil Götter gar nicht vergehen können. (...) *Texas Radio and the Big Beat* ist die ‚magische Schlinge‘, die neue Götter um Leute oder Hörer werfen. Rock Musik als die real existierende Lyrik von heute, ausgestattet mit allen Attributen einer Weltmacht: Unentrinnbarkeit, Auswendigkeit und Allgegenwart – vom Kaufhaus-Piano bis zum subsonischen Disco-Forte.“<sup>282</sup>

Diese magischen und göttlichen Klangräume weisen aber auf den Zustand der absoluten Medienintegriertheit hin. Das heißt, die universellen Codes, der Ausstellungswert, die Tonalität, die Kommunikation, der Konsum, die Atmosphären der Rechen- und Klangräume, machen nicht nur alle Kulturgüter gleichermaßen zugänglich und transformieren so jene Hochkultur zu einem Teil des weltumspannenden Weltmarktes herunter. Vielmehr erscheint diese universelle

---

280 Ebd., S. 165.

281 Badiou, zitiert nach: Žižek 2009, S. 91.

282 Kittler 2013, S. 200.

Codierung der Dinge in den neuen Kultgegenständen, Weltmarken, Erregungen, Zurschaustellungen, umgekehrt als eine neue, effektive Welterschließung, wie sie vormals in Mythos und Theologie praktiziert oder vorgestellt wurde. Damit kippt Wagners „Gesamtkunstwerk“ in den vereinheitlichenden Code des Weltmarktes und löst sich darin als Lärm der universalen Klanginstallation auf. Diesen Lärm der Welt scheint Kittler zu hören, nur, lokalisiert er ihn an falscher Stelle, weil er mit einer dualen mythischen Figur von „Krieg und Liebe“ arbeitet: „*And the Gods Made Love* heißt denn auch das erste Stück auf *Electric Ladyland* von Jimi Hendrix. Aber die Herren der Welt haben keine Stimme und keine Ohren mehr wie noch bei Nietzsche. Man hört nur Tonbandrauschen, Jet-Lärmpegel und Pistolenschüsse. Auch Kurzwelle, zwischen den Sendern, und das heißt im militärisch-industriellen Komplex, abgehört, klingt ähnlich. Vielleicht muß die Liebe unter Weltkriegsbedingungen aus weißem Rauschen kommen.“<sup>283</sup> Es ist eben „die Liebe unter Weltkriegsbedingungen“ und daher keine – zumindest kann sie diese Bedingungen nicht unmittelbar überspringen. Oder, etwas spezifischer und näher an Kittlers Kriegstechnik formuliert: „Der Westen heute, das ist ein GI, der an Bord eines Abraham-M1-Panzers auf Falludscha zurast und dabei in voller Lautstärke Hard Rock hört.“<sup>284</sup>

Kittler ist immer wieder darauf aus, sowohl den hermeneutischen Sinn auf den materiellen Träger zu verweisen, als auch den Rausch der Materialität umgekehrt erst gar nicht in Information und Kommunikation übergehen zu lassen. Insofern will er auf etwas hinaus, was unter oder in den Maschinen als ihr „Rauschanteil“ noch als Chaos drin steckt, aber im Filter der Instrumente (oder der instrumentellen Vernunft) tendenziell verstummt. Nur, übersieht er in seiner Hardware die gesellschaftliche, historische, soziale, kulturelle und ökonomische Prägung des Materials, das darin freilich auch mythisch, ontologisch und theologisch kontaminiert ist. Dergestalt, dass das absolute Medienintegral heute weder den „Begriff“ der Philosophie, noch den „Traum“ der Romantik (bzw. das Unbewusste der Psychoanalyse oder die bürgerliche Kunst) braucht. Es genügt die schlichte Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität, die Kittler entsubjektiviert, um das Subjekt in Kriegstechnologie aufzulösen: „Denn automatische Waffensysteme sind selber Subjekte.“<sup>285</sup> Eine Militärgeschichte, die hier – wie Kittler sie in seiner mittleren Phase entfaltet – durch keinen Hinweis von Ökonomie, Soziologie, Kultur oder Politik unterbrochen wird. Dergestalt, dass die selbststeuernden Computer der künstlichen Intelligenz noch nicht einmal als Problem registriert werden. Hätte

---

283 Ebd., S. 213.

284 Komitee 2010, S. 68.

285 Kittler 2013, S. 230.

Kittler in seine Militärtechnik auch jene ökonomischen, sozialen, gesellschaftlichen und historischen Momente einbezogen, so hätte er nämlich entdeckt, dass ihr Wesen nicht die selbststeuernden Bordcomputer sind, sondern vom planetarischen Demiurgen selber als ein miniaturisiertes und zugleich globalisiertes Werk vorangetrieben werden. Damit hätte er auch in den autopoietischen Bordcomputern ebenso die Stimmen der Ökonomie und Theologie vernommen, die er freilich im universellen Code als harmonische Einheit mythisch zurückdenkt, um sie von der theologischen Schöpfung abzusetzen: „Was die Verwalter jener Heiligen Schrift Gottes Schöpfung aus Nichts nennen, war also eher Schöpfung von nichts: Gegensatzpaare, Codewörter, Signifikanten.“<sup>286</sup> Dass in diesen Gegensatzpaaren auch das „theologisch-monarchische Wesen“ der globalisierten Moderne stecken könnte, das Nichts als *Etwas* (das technisch-ontologische Dispositiv) übersieht hier Kittler, weil er die dreifältige Einheit ungebrochen in die Positivität des Mythos zurückdenkt. Genau dieses Unmittelbare *ist* aber die Vermittlung, die absolute und integrale Medienmaschine – oder mit Kittler griechisch gelesen: *tò metaxy* –, die, „dialektisch“ als solche verkannt, „undialektisch“ in Magie, Mythos und Ontologie zurückschlägt. Damit ist das göttliche Element nicht das Andere zu den ausdifferenzierten Medien, sondern der komplementäre Teil in der *einen* menschlich-göttlichen Medienmaschine, die in der Tat zuletzt auch den dialektischen Unterschied in seiner Konformität und Nichtkonformität untergräbt. Eine menschlich-göttliche Medienmaschine, die heute für den Zusammenhang der Dinge viel mehr tut, als es einmal ein semantischer Gott der Theologie oder die Götter der Mythen leisten konnten.

Seit Anfang der 90er Jahre widmen sich Kittlers Arbeiten immer mehr der Problematik von Hardware und Software. Konnte er bis dahin mehr oder weniger noch mit dem LötKolben an die Hardware der Computer herangehen, um ihre Schaltkreise zu verbinden, so musste er schließlich feststellen, dass seine Hardware-These immer mehr von der Realität außer Kraft gesetzt wurde. Nostalgisch stellt er im Essay *Protected Mode* fest: „Diese guten alten Zeiten sind unwiderruflich vergangen. Unter Stichwörtern wie Benutzeroberfläche, Anwenderfreundlichkeit oder auch Datenschutz hat die Industrie den Menschen mittlerweile dazu verdammt, Mensch zu bleiben.“<sup>287</sup> Die gute alte Mikroprozessorenzeit, in der noch der Unterschied zwischen System und Applikationen buchstäblich im Silizium eingebrannt war, gibt es also nicht mehr, weil beide immer mehr auseinanderdriften und den alten humanistischen Menschen, den Kittler aus den Schaltkreisen hinausgeworfen hat, wieder hereinbringen. Durch die Hintertür von Software „werden den Benutzern

---

286 Ebd., S. 235.

287 Ebd., S. 273.

bloße Voreinstellungen als Absolutheiten verkauft. (...) Offenbar sorgt das Phantom des Menschen noch lange nach dem Ende von Buchmonopol und Autorschaft dafür, daß Ansichten oder gar Schutzbehauptungen weiter abgeschrieben werden, statt daß es zum Knacken von Codes käme.“<sup>288</sup>

Kittler wird offenbar den Menschen nicht los, den er aber wieder falsch als einen Missbrauch von Software interpretiert (eine Software, die das Betriebssystem vor den Anwendern schützt). Anstatt diese Macht als eine Form des Ökonomischen und des Weltmarkts in den digitalen Schaltkreisen der Computer zu entdecken und darin den universellen Code zu „knacken“, flüchtet er wieder in seine alte Hardware:

„Aus alledem folgt für die Analyse von Machtsystemen, diese große von Foucault hinterlassene Aufgabe, ein Doppelpes. Erstens sollte versucht werden, Macht nicht mehr wie üblich als eine Funktion der sogenannten Gesellschaft zu denken, sondern eher umgekehrt die Soziologie von den Chiparchitekturen her aufzubauen. Zunächst einmal liegt es nahe, die Privilegebenen eines Mikroprozessors als Wahrheit genau derjenigen Bürokratien zu analysieren, die seinen Entwurf in Auftrag gegeben und seinen Masseneinsatz veranlaßt haben. Nicht umsonst fiel die Trennung zwischen Supervisor Level und User Level bei Motorola, Protected Mode und Real Mode bei Intel in die Jahre, als auch US-Amerika an den Aufbau eines wasserdichten Zweiklassensystems ging. (...) Schließlich und endlich wäre das alles aber auch ein guter Grund für Informatikerinnen und Informatiker anderer Länder, irgendwo zwischen Japan und Europa also, der ins Silizium versenkten US-Bürokratie andere mögliche Bürokratien entgegensetzen. Ob es bessere wären, steht dahin.“<sup>289</sup>

Dadurch wird aber der Erkenntnisgewinn bei Kittler kaum mehr, obwohl doch seine Hinweise (US-Zweiklassensystem, Motorola, Intel) ihn auf die entsprechende ökonomische Spur der Hardware und Software hätten bringen müssen. Eine, die – und hier hat Kittler allerdings recht – nicht unbedingt mit dem profitrationalen Motiv oder mit Soziologie oder Gesellschaft identisch sein muss, weil diese ebenso ästhetisch, kommunikativ, mythisch, ontologisch und theologisch imprägniert sind. Stattdessen folgen nur noch hilflose Appelle an die „Informatikerinnen und Informatiker anderer Länder“, die „der ins Silizium versenkten US-Bürokratie andere mögliche Bürokratien entgegensetzen“ sollen. Dass diese Bürokratie inzwischen sogar Kafkas bürokratische Welt bei weitem übersteigt, weil noch die „verwaltete Welt“ (Adorno/Horkheimer) in eine *total überwachte und gesteuerte Welt* überführt wurde, und dass die globalisierten Weltfirmen mit den Nationalstaaten eine unheilige Allianz bilden, scheint in Kittlers „Chiparchitektur“ kaum vorzukommen. Was „ins Silizium versenkt“ wurde, ist eben nicht die US-

---

288 Ebd., S. 282.

289 Ebd., S. 278.



Bürokratie, sondern das ökonomisch-ontologische Dispositiv des planetarischen Demiurgen, wie es dann draußen in den liturgischen Doxologien der universalen Kapitalmacht als Hardware und Software verherrlicht wird – hier hilft in der Tat kein systemtheoretischer „Wechsel der Beobachterperspektiven“ mehr, wo Hardware und Software bloß ihre Stellung wechseln. Wenn die „Computerindustrie“ das „Rauschen minimiert“, dann „führt“ die „umgekehrte Strategie, das Rauschen zu maximieren“, nicht „von IBM zu Shannon“.<sup>290</sup> Vielmehr ist dies der Rausch der bipolaren (immanent-transzendenten) Medienmaschine, die durch ihren glorreichen Glanz die ökonomische Herrschaft begründet und rechtfertigt. Das heißt, die doxologischen, himmlischen Klänge und Gesänge sind heute für die *Rechenräume* der Ökonomie, Technologie, Wissenschaft und Mathematik deshalb so unverzichtbar, weil nur durch sie Ökonomie und Sein, Technik und Ontologie, Zeit und Ewigkeit im absoluten Medienintegral sich als miteinander versöhnt zeigen können. Kittler denkt an dieser komplementären (logisch-alogischen) Einheit der Medien vorbei, weil er die „Globalisierung“, mit Heidegger, als den „Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung“<sup>291</sup> denkt. Nein, umgekehrt wird ein Schuh daraus: Die wissenschaftlich-technische Welt, Computertechnik und Kriegstechnologie sind in der globalisierten Gesellschaft, Massenkultur und Ökonomie eingebettet, die freilich – und hier hat Kittler wiederum recht – ihrerseits ein mythisches, ontologisches und theologisches Moment enthalten. Genau dies beschreibt dann aber die Medienmaschine in ihrer monarchisch-theologischen und polyarchisch-mythischen Komplementarität.

„Friedrich Kittler“, schreibt Gumbrecht in seinem Nachwort zur Suhrkamp-Sammlung,<sup>292</sup> steuerte in der zweiten Phase seines Werks „auf einen apokalyptischen Nullpunkt zu“, wo der Mensch schließlich in eine „Nacht der Substanz“ verschwindet. Zugleich sieht er aber in seinen letzten Schriften, „die ab 1995 das letzte Kapitel seines Werkes eröffneten, eine intellektuell produktive Diskontinuität. Wie läßt sich aber das – für viele Kittler-Leser damals durchaus überraschende – Einklammern der Mediengeschichte der eigenen Zeit erklären? Gewiß steht es nicht für ein Abrücken, für eine Tendenz zur Revision der eigenen Thesen. (...) Plausibel scheint mir hingegen die Vermutung, daß die Kälte der eigenen medienhistorischen Gegenwartsdiagnostik Friedrich Kittler selbst unerträglich belastend geworden war, daß sie seine – und nicht nur seine – existentiellen Kräfte überforderte (...), weshalb Auswege und Ausgleiche wie Friedrich Kittlers Sehnsucht nach der grie-

---

290 Kittler 2013, S. 299.

291 Ebd., S. 386.

292 Gumbrecht 2013, S. 396–422.

chischen Antike für uns so leicht nachvollziehbar sind. Er war entschlossen, in jener zweieinhalbtausend Jahre vergangenen Welt Liebe zu finden, erotische Liebe, die ihm – wie die Liebe der Götter in den Mythen jener Zeit – durch die gezeugten Kinder einen kosmologischen Ort und existentielle Gewißheit gegeben hätte“.<sup>293</sup>

Diese „intellektuell produktive Diskontinuität“, die seine Leser in der Tat irritierte, da sie ihn immer wieder auf eine profane Kybernetik und eine Kriegstechnologie eingestellt haben, war eben nichts anderes als der Versuch, das erotische Element aus den ausdifferenzierten Medien wieder herauszulösen, um durch das „Einklamern der Medienkriegsgeschichte“ schließlich in „theologische“<sup>294</sup> Himmelsphären zu gelangen – daher kennt Kittler Kybernetik nur noch als eine göttliche: „Aber Göttinnen wie Aphrodite, die bei Parmenides die zwei Geschlechter aller Tiere kybernetisch aufeinander ‚steuert‘, sind als Schiffsherrn oder Astronauten ausgeschlossen“.<sup>295</sup> Deswegen auch seine Zurückweisung des philosophischen Wachseins und die Insistenz auf das mythische, erotische Wissen der Frau, das, nach Kittler, „kein dialektisches“ ist und das nicht einmal „bloß ‚die Frau in Sokrates‘ ist“,<sup>296</sup> wie etwa Lacan meint: „Eros laut Diotima ist ein dämonisches Zwitterwesen zwischen Göttern und Menschen“.<sup>297</sup> Wenn Kittler hier von der Frau spricht, meint er nicht etwa die empirische Frau, sondern die weibliche Liebesgottheit (Aphrodite), die in die irdische Welt die himmlischen Sphären hereinbringt. Auch wird diese „Gottheit nicht mit rhetorischer Prosa und Wein gefeiert, sondern, weil ‚es Wein‘ und offenbar auch Wörterspeicher noch nicht gibt, mit ebenso stummen wie exzessivem Konsum des Göttertranks Nektar.“<sup>298</sup> Dass jener „Konsum“ auch im antiken Griechenland Handel, Staat, Recht und Arbeit voraussetzt, wird von Kittler kaum erwähnt, weil er durch die profane Sphäre hindurchgreifen möchte, um die mythischen und sexuellen Quellen zu finden, an die keine Philosophie, Theologie oder Kunst heranreichen: „Denn als Voraussetzung, die den Sex zwischen Poros und Penia, Schlaf und Wachen ermöglicht, kommt etwas ganz anderes ins Spiel: die Geburt der

---

293 Ebd., S. 419f.

294 Kittlers spätere Medientheorie, so Gumbrecht, können wir, „durchaus als theologisch inspiriert identifizieren“. Deswegen „verlangt sein Spätwerk eine hermeneutische Einstellung (so wenig das Wort ‚hermeneutisch‘ Friedrich behagte – und mir bis heute behagt)“ (Gumbrecht 2013, S. 402 und 411). Kittlers Werk verlangt nicht eine „hermeneutische Einstellung“, die in der Tat wieder in die Geisteswissenschaft umkippt, sondern eine archäologische, wo in den Aktionen von „Musik und Mathematik“ das Wirken einer alten imperativen Macht entdeckt wird.

295 Kittler 2013, S. 370.

296 Ebd., S. 331.

297 Ebd., S. 331f.

298 Ebd., S. 332.

Aphrodite. Damit Eros überhaupt gezeugt werden kann, muß Aphrodite schon geboren sein.<sup>299</sup> So zehren die „erotischen“ und „philosophischen Parasiten“ aus dieser Aphrodite-Quelle, aus der „Geburt der sexuellen Fruchtbarkeit selber“. Es ist diese irdisch-himmlische Einheit („die Geburt der himmlischen oder schaumgeborenen Aphrodite“), die schließlich in der digitalen Schaltung der Computer statt auf *Sinn* nur noch auf *Sinne* verweist und damit die Trennung von Musik und Mathematik, von Kunst und Philosophie, von Literatur und Körperlichkeit wieder rückgängig macht. Die rationalistisch-männliche, lieblose Welt der globalen Maschinenmacht wird so durch das erotische, heterosexuelle Moment verlassen, das in Vergangenheit und Gegenwart die mythische Einheit stiftet, die er mit Hölderlin denkt: „Die Liebenden aber / Sind, was sie waren“.<sup>300</sup> Damit wird das historische Apriori auf das technische Apriori verschoben und dies wiederum mit Musikmathematik und der heterosexuellen, menschlich-göttlichen Liebe verbunden. Dergestalt, dass die mythischen Metaphern (etwa die Musen, Nymphen oder Sirenen) neben ihrer metaphorischen Bedeutung eine zutiefst sexuelle Aufladung erhalten. So heißt etwa das poetische Phantasiewesen „Nymphe“ zugleich „Klitoris“.<sup>301</sup>

Das heißt, zwischen dieser sexuellen, göttliche Liebe der Mythen bzw. der mythisch-verzaubernden Leier des Philolaos (das „Zauberding, an dem die Mathematik ins Reich der Sinne fällt“<sup>302</sup>) und dem Computer liegt jene Ausdifferenzierung der „dreifältige(n) Einheit von Buchstaben, Ziffern und Noten“ vor, die in dieser *Zwischenzeit* vom Krieg der Medien berichtet. Gerade die Stichworte oben, wie „stumm“, „exzessiver Konsum“ und „Göttertrank“, hätten Kittler aber auch auf die neuen, rauschhaften Orgien der globalisierten Welt und ihre „Musikmathematik“ führen müssen: auf die Orgien des Konsums; der Pornographie; der rauschhaften Feier der Produktions- und Absatzzahlen; des monorhythmischen Lärms; der universalen Spektakel und Stimulationen; der neurophysiologischen Versorgung mit Reizen durch die Massenmedien, die ihr Publikum heute mehr hysterisieren als sensibilisieren. Die „heterosexuelle Liebe“, die „gegen die globale Maschinenmacht beschworen“<sup>303</sup> wird, beschreibt daher in Wirklichkeit nur das

---

299 Ebd., S. 334.

300 Kittler 2006, S. 6.

301 Vgl. Kittler 2005, Audio-CD.

302 Kittler 2003, S. 198.

303 So die Rezension von Mehring, der, gegen Gumbrechts Annäherung Kittlers an Heidegger, schreibt: „Heideggers Seinsgeschichte hatte alles vergessen, was Kittler fundamental wichtig war: Musik und Mathematik, Pythagoras und die Frauen. (...) Philosophisch blieb sein Werk in der Beschwörung der Möglichkeit der (heterosexuellen) Liebe gegen die globale Maschinenmacht.“ (Mehring 2013, S. 733). Mann und Frau beschreiben aber nur die eine Figur der Medienmaschine, die in ihrer ontischen Bewegung (Werden)

eine männlich-weibliche Medienintegral – das inzwischen auch den „Konsum der Liebe“ (Eva Illouz) kennt –, um sich darin zugleich als eine menschlich-göttliche Maschine zu inszenieren. Eine universale Medienmaschine, die den Körper der Liebenden im Weltmarkt bis zum Platzen mit „Ausstellungswert“ belädt und konsumiert, um darin den neuen, kollektiven Gebrauch der Sexualität zu blockieren; der pausenlose, verzweifelte Konsum in der pornographischen Sphäre beschlagnahmt den neuen, kollektiven Gebrauch der Sexualität.

Was dann Kittler als *logos* und *alogon (physis)* in der universellen Codierung als harmonische Einheit (als Lust, Gesang, Honig, Liebe, Zauber, Hören, Musenleier etc.) denkt und sie zugleich im „Zauberinstrument“ (nicht bloß Instrument), in der Leier eines Philolaos Hippasos zurückdenkt – „Hippasos an seiner Leier hat ein Saitenspiel, das Zahlen und Musik vereint“<sup>304</sup> –, ist in Wirklichkeit nur das verhexte Zauberinstrument der hyperkulturellen, hyperkonsumistischen und hyperrealen Welt, das heute den universellen Lärm erzeugt. Ein Lärm, der seinerseits auf die alte *verstimmte* und nicht eingestimmte Leier des Philolaos zurückweist, wie sie ja auch die anderen Mythen, etwa des Apoll und Marsyas, berichten, oder wovon die ältesten Musikinstrumente der Welt zeugen: Flöten aus Knochen; Trommeln aus Fell; Hörner aus Hörnern; Saiten aus Sehnen. Eine Verstimmung, die nicht weniger die theologischen Instrumente verbreiten; so schreibt Augustin, dass der Leib Christi und dessen Haut am Kreuz wie eine Trommel aufgespannt waren und musikalisch als Lärm der Welt erklangen, dabei aber, nach Augustin, zugleich in Gesang und Gnade sich umwandelten. Dass Erlösung so geschieht ist freilich mehr als fraglich, vielmehr *übertönen* christliche Erlösung und Kittlers musikmathematische Selbsterlösung nur den Lärm der inzwischen hyperrealen Welt. Ein Lärm aus Mathematik und Musik, der aber immer zugleich historisch, gesellschaftlich, politisch, ethisch moralisch und theologisch ist und darin die doppelte Ontologie des Seins (*einai*) und Sollens (*einē*) bekundet: ‚Sei wahrnehmbar!‘; ‚Inszenier dich!‘; ‚Sei kreativ!‘; ‚Sei mobil!‘, ‚Wünsche!‘ etc. Denn was einst noch auf eine kultische, liturgisch-zeremonielle Sphäre beschränkt war – darin erst so etwas wie ein soziales Klangkorsett zu formen versuchte und sich später in den bürgerlichen Konzertsälen profanierte –, konzentriert sich heute in den hyperkulturellen und transtonalen Mediensphären, durch die die neue Herrlichkeit der atonalen Welt verbreitet wird, um als Weltlärm in allen öffentlichen und privaten Bereichen einzudringen, dabei aber auch den Menschheitskörper in eine globale Erregung zu versetzen – insofern ist der verstimmte mythische Klangkörper oder

---

ihrerseits ontologisch (Sein) kontaminiert ist, während diese indikative Ontologie (Ist, Sein, Werden) ihrerseits eine imperative Ontologie (Sollen) in sich verbirgt.

304 Kittler 2013, S. 346.

der archaisch „singende Knochen“ (Flöte) nicht mehr mit der hyperkulturellen Klanginstallation oder mit der Geräuschwelt einer Drone von heute gleichzusetzen. Damit klingt auch die „Griechen-frömmelnde Sprache“ Kittlers, wie Gumbrecht sie nennt, immer schlechter, statt „immer schöner“, wie Kittler behauptet: „Und die Griechen kommen nicht wie die Aufklärer von Mythos zu Logos und singen und dichten immer schlechter, sondern es wird immer schöner.“<sup>305</sup>

Schön wäre es. Seine „akustische Archäologie“<sup>306</sup> ist daher keine, sie bleibt stumm, weil sie in der *achē* (Anfang) nicht zugleich den *archōn* (der Herr und Herrschaft des Hauses, heute freilich die anonymen, strukturellen und systemischen Mächte) heraushört, der die ontologische Maschine (*einai*) zu einer des imperativen Sollens (*einē*) macht. Sie kann – obwohl sie den messbaren Klang von einer materialen, wortlosen Intensität unterscheidet und damit auch alle Bürgermusik zurückweist – den *verstimmten* Klang der Welt kaum noch hören, weil er für das musikalische Element in der alltäglichen *Tonoikonomia* des Weltmarktes taub geworden ist. Was er im Rauschen der Stimmen oder des Materials hört, ist daher in Wahrheit nur der Lärm der Welt in seiner doppelten Ontologie. Ein *verstimmtes Medium* – mythisch, die *verstimmte* Leier des Philolaos –, das heute als universales Medienintegral nicht etwa unsere Sinne schärft und sensibilisiert, wie Kittler meint, vielmehr sie abstumpft und ruiniert.

Dennoch, es ist nicht so sehr Kittlers Wunsch, aus dem Exil der Hardware nach Hause zurückzukehren, zu kritisieren: „Wir sollten uns vor allem anderen fragen, warum unsere Fragen immer wieder auf Odysseus zurückkommen. Die Antwort steht bei Borges, der da schrieb, es gebe für Europa nur zwei Geschichten: In der einen ziehen die Helden aus, um beim siegreichen Kampf um eine ferne Stadt zu fallen; in der anderen sticht der Held in See, um nach zwanzig Jahren Krieg und Irrfahrt zu seiner Liebe heimzukehren.“<sup>307</sup> Zu kritisieren ist vielmehr, dass er seine technische Irrfahrt mit einer ebenso abstrakten mythischen Liebe beendet und so angeblich heimkehrt: „Wir werden sie (die große Kluft) erst schließen können, wenn alle Europäer wieder fühlen, daß alles Gute, nämlich Einende, aus Griechenland herrührt.“<sup>308</sup> Mythos und Theologie (die Wissenschaft von den Göttern) müssen aber nicht im engen Raum Athens verbleiben, der ja seinerseits durch die altägyptische Kultur oder Mesopotamiens geprägt wurde. Ebenso wenig zerfällt das Integral der medialen Welt in „Latein im Westen“ hier und „Hellas“ dort. Als eine konkrete universelle Einheit verweisen beide vielmehr auf die konkrete Einheit

---

305 Kittler 2013, S. 357.

306 Ebd., S. 358.

307 Ebd., S. 360.

308 Ebd., S. 365.

der hyperkulturellen und hyperrealen Welt (in ihrer doppelten Ontologie sowie in ihrer polytheistischen Rahmung), die heute keineswegs harmonisch klingt. Kittler überhört die doxologischen Gesänge in den digitalen Schaltkreisen, die heute die ökonomische Macht verherrlichen, um anschließend das komplementäre, himmlische Moment der Zivilisationsmaschine, mit Heidegger, als eine Einheit von „himmlischer Liebe“ und „Mutter Erde“ umzufälschen. Deshalb kann seine Musikmathematik auch nicht viel mit der Dekonstruktion anfangen: „Destruction der Metaphysik‘ hieß die Lösung, nicht bloß Dekonstruktion.“<sup>309</sup>

Kittler – wie Heidegger zuvor – bekommt offenbar das technische „Gestell“ nicht in den Griff, da es ihm nicht gelingt, Mythologie, Ontologie und Theologie dem Medienintegral der atonalen Welt selber abzulauschen. Freilich übersieht er keineswegs den „einen Gott“. Er sieht ihn aber bloß in den Weltkonzernen am Werk: „Wie läßt sich Heideggers Gestell überwinden? 2007, hier und heute? Kann die Gefahr – mit Hölderlin – uns retten? Ja nein, nein ja. Solange wir – Konzernen wie der IBM und Microsoft ergeben – Computer immer nur *top-down* entwerfen, von Bill Gates' Geschäftskalkül hinunter zu den vielen Einzelteilen, treiben wir (Männer, Programmierknechte, Stanford-Studenten) bloß Mimesis, ja Mimikry an jenen einen Gott, der ohne jede Frau und Liebe als Schöpfer auszukommen glaubt. Wundern wir uns daher nicht, wenn die Computer sich mit Bugs und Lügen rächen. Würden wir sie nämlich liebevoller *bottom-up* entwerfen, würde vieles anders. Wir könnten zwar nicht mehr Milliarden Dollar mit der Lüge namens Software scheffeln, doch HAL empfinde von uns Programmierern – streng nach Turing – nacheinander Sinne, Muskeln und ein Herz.“<sup>310</sup>

„Aber“, so schreibt hier Gumbrecht zu Recht, „hat nicht diese von Friedrich Kittler bis zum Ende seines Lebens so verachtete Entwicklungstendenz der elektronischen Welt, muß man fragen, jene Tendenz, deren emblematische Gestalt Steve Jobs war, heute das schon längst herbeigeführt, wovon er träumte, nämlich ‚Computer mit Sinnen, Muskeln und Herz?‘ Das ist keine ‚rhetorische‘ Frage.“<sup>311</sup> Natürlich nicht, weil die Träume Kittlers im „Internet der Dinge“, im hyperkulturellen und hyperrealen Weltmarkt bereits realisiert wurden: wir träumen offenen Auges, und dieser indikative *Wachtraum* (*einai*) steht immer im Imperativ eines ‚Du Sollst!‘ (*einē*). Kittler hingegen möchte wieder eine alte romantische Figur (wie sehr sie auch jenseits der romantischen Fiktion gedacht ist) reaktivieren, die einmal gegen das „kalte Herz“ der rationalistischen Maschine (bereits von Descartes vorgedacht)

---

309 Ebd., S. 378.

310 Ebd., S. 375f.

311 Gumbrecht 2013, S. 421.

protestierte.<sup>312</sup> Mit „Programmierknecht“ (*actu*) und „Programmierer“ (*potentia*) wiederholt er zugleich die alte Ontologie der Potenz (Spinoza; eine Ontologie des Könnens als Wirklichkeit und Möglichkeit, die in der Moderne verheerend sich auswirken sollte, weil darin der Imperativ der *archē* und des *archōn* vergessen wurde), um den männlichen, technisch-wissenschaftlichen „Eingottwahn“ zu bekämpfen: „Von diesem Gott, der einer ist, also schlichtweg ohne alle Frauen zum Lieben herrscht, mag ich im Leben nicht mehr hören. (...) Aber weil – und dank dem Eingottwahn – Göttinnen und Bräute diesem irren Wassermangel bitter fehlen, liegt das Denken beinahe brach. Es gibt weltweit nur Techno-Wissenschaften, Medienweltgeschichten inklusive, und sonst nichts – abgesehen von unser beider Herzen.“<sup>313</sup> Auch „in unser beider Herzen“ pulsiert aber das männlich-weibliche Werk des planetarischen Demiurgen als ein zugleich menschlich-göttliches Projekt. Während die Vielheit der Götter nur das andere, polyarchische Prinzip abgibt, das den einen Gott als Medienintegral umrahmt. Kittler übersieht diese Konstellation der monarchischen und polyarchischen Götter in der integralen Medienmaschine und blieb bis zuletzt, gegen seine Behauptung, nicht nur taub, sondern wurde auch von der glorreichen Herrlichkeit der göttlichen Maschine medial geblendet. Dies wird vor allem in seinem Essay *Martin Heidegger, Medien und die Götter Griechenlands* deutlich, wo er die alte europäische und westliche Kunst einfach gegen das Fußballspiel austauscht, um, mit Heidegger, die neuen Götter der Nation zu erblicken:

„In Freiburg-Zähringen (...) gab es (...) kein Fernsehen, aber bei den Nachbarn (...). Im Hochsommer 1972, während der Fußballweltmeisterschaft in München, tauchte Heidegger regelmäßig bei ihnen auf, um am Bildschirm den Spielen der deutschen Nationalmannschaft zu folgen. Einige Wochen später fuhr er mit dem Zug nach Heidelberg, um an einer Sitzung der dortigen Akademie der Wissenschaften teilzunehmen. Auf der Rückfahrt saß ihm im Abteil Erster Klasse ein Unbekannter gegenüber, der sich als Intendant des Freiburger Stadttheaters entpuppte: – ‚Warum gehen Sie denn nie ins Theater?‘ lautete nach kurzer Weile die berechtigte Frage des Intendanten. – ‚Ganz einfach‘, sagte Heidegger, ‚er wolle Helden und Götter spielen sehen, keine modernen Schauspieler.‘ – ‚Götter? Die gibt es heutzutage doch gar nicht mehr!‘ – ‚Doch, doch, Herr Sowieso, im Fernsehen zum Beispiel.‘ – ‚Das müssen Sie mir aber erklären, Herr Professor!‘ – ‚Ja, gern: Haben Sie jemals Beckenbauer Fußball spielen gesehen? Er gewinnt mit seiner Mannschaft den Weltmeistertitel und wird trotzdem niemals verletzt. So jemand nenne ich einen Gott.‘ Schöne Ontologie der

---

312 Vgl. Frank 1989.

313 Kittler 2013, S. 377.

Ferne: Wenn Heidegger fernsah, sah er in Beckenbauers Nähe oder Ferne – wer kann das schon entscheiden? – die Götter Griechenlands erscheinen.<sup>314</sup>

Und so blamiert sich alle Ontologie, Mythologie und alles Denken und bestätigt erneut die These von Habermas, wonach das Denken Heideggers – und damit auch Kittlers – einen „neuheidnischen Rückfall“<sup>315</sup> erleidet. Kittler vergisst hier, was er in seinem Essay vorher selbst geschrieben hat: „Es kommt beim Fußball nämlich – nach Einsicht der Wehrwissenschaft von 1939 – ,weniger auf die Einzelleistung als auf das Zusammenspiel der ganzen Mannschaft und auf das Unterordnen der eigenen Interessen unter die der Mannschaft an.‘ Der Ball ist also nicht nur rund, sondern genau jene Waffe, um die herum Sturmtruppen oder Arditi sich scharen müssen.“<sup>316</sup> Der „Ball als Waffe“ hätte hier genau jene *hermeneutische App* fürs Spiel und für die Globalisierung insgesamt abgeben können (die Applikation, die den *Sinn in materialer Gestalt* präsentiert), die er später als Musikmathematik in der Mythologie sowie in den Schaltkreisen der Computer vergeblich gesucht hat – das wirkliche Spiel ist hier nämlich konfisziert und spielt sich daher woanders ab.<sup>317</sup> Stattdessen sollen nun die antiken Götter gerade in der „deutschen Nationalmannschaft“ – wo sonst? –, bei „Beckenbauer“ sich enthüllen, der mit „seiner Mannschaft den Weltmeistertitel gewinnt“. Archaisches Denken, das nicht wahr haben will, dass der Sport heute nicht nur längst im Weltmarkt der Vereinsmannschaften verschwand, sondern als kollektiver Narzissmus der Nationalmannschaften zugleich das Öl der universellen Sportmaschine selbst bildet und sie am

---

314 Ebd., S. 389 f.

315 Habermas 2008, S. 59.

316 Kittler 2013, S. 317.

317 So versucht etwa Agamben das wirkliche Spiel im Spiel der Kinder auszumachen: „Die Kinder verwandeln, wenn sie mit irgendwelchem Gerümpel spielen, das ihnen unter die Finger gekommen ist, in Spielzeug auch, was der Sphäre der Wirtschaft, des Kriegs, des Rechts und der anderen Aktivitäten angehört, die wir als ernsthaft zu betrachten gewohnt sind. Ein Auto, eine Schußwaffe, ein juristischer Vertrag verwandeln sich mit einem Schlag in ein Spielzeug.“ (Agamben 2005, S. 73). Diese „Verwandlung“ meint das Paradoxon einer messianischen „Aufhebung“, die etwas zunichtemacht (das unreine Mittel) und zugleich bewahrt (das reine Mittel). Allerdings geht diese Aufhebung etwas zu weit, weil sie zu schnell die „ontische“ Sphäre ontologisch verlässt, um so die „reinen Mittel“ zu erhalten, während es doch gerade darum gehen sollte, die Mittel aus dieser Ontologie und Theologie erst einmal zu reinigen, damit sie einmal im Dienst der Idee der Menschheit (nicht des Kapitalgottes oder der Nationalgötter) gestellt werden können und so heilsam wirken können.



Laufen hält. So wird heute im Fußball nicht die Poesie des Spiels<sup>318</sup> vorgeführt, wie manche Intellektuelle meinen, sondern die entmenschenden Verwilderungs-, Verrohungs- und Barbarisierungstendenzen der globalisierten Welt sowie der nationalen Kollektive. Denn moderner Hochleistungssport ist in der westlichen Welt unabtrennbar von Ökonomie (die auch hinter der unaufhörlichen Optimierung und Weltmarktidentität jedes Einzelnen steckt), von den Weltmarken wie vom kollektiven nationalen Narzissmus. Eine erregte und übererregte physische Masse in ihrem globalen Markt- und Nationalkult, die von ihren liturgisch-zeremoniellen Massenmedien (die vermittelte, objektive Herrlichkeit) hysterisiert wird – und dafür haben einmal die Römer das heute national wie international prägende Modell geliefert. So dass die Anhänger des globalkapitalistischen und nationalistischen Kultes (die unmittelbare, subjektive Herrlichkeit) diesen beiden imperativen Mächten (Kapitale und A-Kapitale) gehorchen und auf ewig in ihren „Kriegsspielen“ verherrlichen. Also nichts mit der befriedenden Kraft des Sports. Die sublimierten, symbolischen Kriegshandlungen, die einmal die Spannungen zwischen den Nationen auf unschädliche Weise abbauen und das *Schlachtfeld* durch das *Spielfeld* ersetzen sollten, wie einmal das Motto der 1986<sup>319</sup> wiederbelebten Olympischen Spiele und der ersten internationalen Fußballgegnungen hieß, sind (und waren immerschon) Bestandteil der globalen und nationalen Aufrüstung – es war die größte Naivität in der Wiederbelebung der Olympischen Spiele und der ersten internationalen Fußballbegegnungen hier eine humanisierende Funktion des Sports (manche versuchen hier vergeblich in Hochleistungssport und Breitensport zu unterscheiden) zu entdecken; kaum ist damals und heute die Frage gestellt worden, warum wohl einmal die Religion diesen Sport aus der Gesellschaft auf ewig verbannt hatte, bis auch diese Ewigkeit plötzlich 1896 aufhörte. Die enthumanisierenden Spiele der fußballerischen Brüllmeute sind also nichts anderes als der Übungsplatz für die nationale Aufrüstung blinder Affekte, und für den danach folgenden unmittelbaren, kriegerischen Einsatz. Insofern sind sie als Unterhaltungsmedien in der Tat ein „Mißbrauch von Heeresgerät“. – Ein Fuß-

---

318 Etwa von Gunter Gebauer in seiner „Poetik des Fußballs“. So heißt es im Klappentext des Buches: „Fußball ist nicht nur sportlicher Wettkampf und Geschäft, sondern ein Spiel, in dem körperliche Leistung so wichtig ist wie taktische Intelligenz und in dem Rohheit ebenso zu sehen ist wie tänzerische Eleganz. (...) Gunter Gebauer präsentiert das Spiel der Spiele als Arena des Lebens und zeigt, wie das Phänomen Fußball sämtliche Facetten unserer modernen Gesellschaft widerspiegelt.“ (Gebauer 2006). Fußball spiegelt in der Tat alle Facetten der modernen Gesellschaft wider, aber anders als hier der Autor meint.

319 „Als ‚Treffen der Jugend der Welt‘ sollten sie dem sportlichen Vergleich und der Völkerverständigung dienen.“ ([https://de.wikipedia.org/wiki/Olympische\\_Spiele](https://de.wikipedia.org/wiki/Olympische_Spiele)).

ball, der inzwischen von Intellektuellen in die ästhetische Kunstsphäre gehoben wurde, um dabei zu verkennen, dass er heute nicht etwa der Entwilderung und Humanisierung, sondern einzig noch der Verrohung, Verwilderung und Bestialisierung des Menschen dient. Es ist die alltägliche, archaische Bestialisierung in den Medien hasserfüllter Spiele, und die ihrerseits nur jene globalkriegerische und nationale Gewalt widerspiegeln, die freilich als „westliche Werte“, Menschenrechte, Demokratieexport oder als nationale Freiheit („Seid unabhängig!“) deklariert wird. Der Name für den wahren Kern des Humanen in der Welt der Technik oder in der Welt des Spiels würde hingegen medial heißen: diese bestialisierenden Spiele (in ihrer physischen Unmittelbarkeit und technischen Vermittlung) durch eine richtige, sensible, kontemplative Lektüre wieder *lesbar* machen, um so erst den Weg fürs wahre Spiel, fürs Gemeinsame, für die wahre Humanität freizumachen.

Dennoch steckt in Heideggers Formulierungen (die Kittler hier übernimmt) von oben auch ein Wahrheitsmoment, wenn er sagt: „Er wolle lieber Helden und Götter spielen sehen und keine modernen Schauspieler.“ Darin kommt nämlich – allerdings unbewusst – eine Kritik der aristotelischen Unterscheidung zwischen Philosophie (*apophantischer logos*) und Schauspielkunst (ὑποκριτικῆς) zum Ausdruck. Eine Kritik, die freilich auch berechtigt ist, weil die Unterscheidung von Philosophie (Apophantisches) und Kunst (Nicht-Apophantisches) auch nur eine Fiktion bleibt, worauf Kittler in seiner materialistischen Medientheorie immer wieder auch zu Recht hingewiesen hat, aber mit seiner Techno-Mythologie („Mathematik plus Musik“) zuletzt selbst wieder verdunkelt. Wenn aber dieses zweite Moment der Sprache, des Realen und der *Lebensform* (als Einheit des Apophantischen und Nicht-Apophantischen) nicht wieder aus dem Apophantischen aussortiert werden soll, dann wäre die technisch-ontologische Medienmaschine in ihrem Sein und Werden ebenso von den Imperativen her noch einmal zu begreifen, die sowohl die monarchische Einheit als auch die mythische Polyarchie als Vielheit kennen. Insofern ist nicht das „monistische Apriori“<sup>320</sup> Kittlers zu kritisieren – denn dies ist in Wirklichkeit eines des hyperkulturellen und hyperrealen Hier- und Überallseins selber, das heute alles „auf einer und nur einer Ebene“<sup>321</sup> zusammenbringt, darin aber auch von der mythischen Polyarchie umrahmt wird. Zu kritisieren ist vielmehr, dass er dieses verabsolutierende Medienintegral (als Hardware und Software) in eine harmonische Einheit des dreifältigen Mediums verklärt und sie zugleich, neuheidnisch, als archaische Anfänge huldigt – so etwa die Verklärung der Stars zu Göttern der Liebe. Mögen die Götter ewig, unzerstörbar sein, und deswegen auch immer wieder zurückkehren, sobald man sie für tot erklärt hat. Die Auffassung

---

320 Gumbrecht 2013, S. 415.

321 Ebd.

von den vielen Göttern (polytheistisch), oder des einen Gottes (monotheistisch) als ewige und unzerstörbare in den Rechen- und Klangräumen der Computer impliziert eben auch, dass die historische Situation des globalisierten Marktes, die diese göttliche Ewigkeit *in* der immanenten Zeit selbst hervorbringt, nicht minder ewig sei: das Dispositiv des monarchischen, verabsolutierenden Medienintegrals in seiner relativen Polyarchie.

Gewiss, Kittler hat nicht ganz unrecht mit seiner Liebe zu den alten Göttern.<sup>322</sup> Diese in der Gegenwart aktualisieren, heißt aber, sie den digitalen Datenströmen, Schaltkreisen, nervlichen Erregungen, Hysterien und Kultgegenständen ablauschen. Sie schließlich als eine komplementäre Einheit von Gott (die Einzahl der Globalisierung) und Göttern (die säkularisierten Nationalgötter) erkennen und darin das universelle Unheil wahrnehmen – insofern gehört Kittler nicht der Schule der „Heilsverkündung“,<sup>323</sup> sondern der Unheilsverkündung an. Sein Projekt ist nicht eines der „Abklärung“<sup>324</sup> – statt der Aufklärung, wie G. Winthrop-Young meint –, vielmehr eines der Verklärung, das mit seinem mythischen Zauber die „Wahrheit der technischen Welt“ medial zudeckt: den ontologisch-theologischen Imperativ in seiner Einheit mit den mythischen Imperativen. Dann aber verlangt der faule Zauber des technisch-ontologischen (ökonomisch-theologischen) Dispositivs nach einer *Operation*, die dieses menschlich-göttliche Werk des planetarischen Demiurgen als ganzes deaktiviert, es außer Kraft setzt. Das verabsolutierende Medium wäre über die Bande der apophantischen Reflexion (die in ihrem Innern nun auch das Wirken des Nicht-Apophantischen kennt), der Brechung zu spielen, damit das universelle Kriegsspiel der Medien seine Macht übers Leben verliert und so neue Möglichkeiten des Gebrauchs der Medien wieder eröffnet werden. Deswegen kann der falsche Ort der Medien zugleich der richtige Ort sein, so dass die Mitte (Vermittlung, Medium, Mittel) ihr eigenes Geheimnis verbirgt: Die Monarchie und Polyarchie des Medialen kommt so *aus der Mitte hervor* und wird zugleich *aus der Mitte als ein Nichtiges und Giftiges entfernt*, so dass alle Mittel schließlich heilsam werden. Denn dies ist das Geheimnis der technisch-ontologischen (physikalisch-theologischen) Medienmaschine, die es weder neumythologisch zu verehren

---

322 „Die Menschheit“, so Blumenberg, „hat ‚Erfahrungen‘ mit ihren Göttern gemacht, die nicht dem schlichten Vergessensdekret unterliegen.“ (Blumenberg 1993, S. 301). Inzwischen macht die Menschheit die Erfahrungen mit ihrer monotheistischen Kapitalgottheit sowie mit ihren polytheistischen Nationalgöttern: *das Bündnis zwischen diesen beiden Imperativen*.

323 Kittler, so Geoffrey Winthrop-Young, gehöre, zusammen mit Theweleit und Sloterdijk, der „Oberrheinischen Schule der Heilsverkündung“ an. (Winthrop-Young 2005, S. 172).

324 „Und genau das ist Kittlers Projekt. Nicht Aufklärung, sondern Abklärung.“ (Winthrop-Young, 2005, S. 169).

noch ontologisch als Sein und Sollen zu bewahren, noch dialektisch-geschichtlich zu überspringen gilt. Vielmehr zu deaktivieren wäre, damit der Krieg der Medien einmal aufhörte und diese sich im Gegendispositiv als wahrhaft liebende um das Gravitationsfeld der „ewigen Idee“ versammelten, um ohne Herrschaft (*an-archie*) und Macht der Menschheit zu dienen. Insofern ist die *materiale Idee*, die ja auch Kittler techno-mythologisch in den Schaltkreisen verfolgt, nicht die unzerstörbare gespenstische Präsenz im Materialen selber (die uns heute vorgegebene, fließende, immaterielle virtuelle Wesenheit im Realen und Stofflichen selber – nicht die „Wesenheit“, die einmal Husserl idealistisch phänomenologisch erfahren wollte), in ihrer Korrelation mit den mythischen Gespenstern (die Vielheit der Nationalgötter). Sondern, sie bricht dieses *pseudokonkrete*, bedingt-unbedingte, verabsolutierende, seinsollende Medium (als monarchische und polyarchische Totalität der Medien), um es neu auf sich selber zu lenken und zu beziehen. Einzig die Deaktivierung dieses *pseudokonkreten*, medialen Phantasmas entkräftet somit den faulen Zauber von Monomythos und Polymythos (die schreckliche Vereinfachung der Globalisierung in ihrer Korrelation mit der aggressiven Geschlossenheit der Kollektive), während so die Mittel (*pharmaka* als Gift- und Heilmittel zugleich) für einen neuen Gebrauch sowie für eine neue kollektive Lebensform frei werden.

## Literatur

- Adorno 1977: Theodor W. Adorno, Amorbach, in: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/M. 1977.
- Adorno 1979: Theodor W. Adorno, Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“, in: ders., *Soziologische Schriften I*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1979.
- Agamben 2002: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, dt. Frankfurt/M. 2002.
- Agamben 2005: Giorgio Agamben, *Profanierungen*, dt. Frankfurt/M. 2005.
- Agamben 2010: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, dt. Berlin 2010.
- Agamben 2013: Giorgio Agamben, Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays, dt. Frankfurt/M. 2013.
- Anders 1981: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Bd. 2, München 1981.
- Anders 1987: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), Bd. I., München 1987.
- Arabatzis 2013: Stavros Arabatzis, Medien und Medientheorie. Ein Diskussionsbeitrag, in: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften*, Heft 1/2013.

- Aristoteles 1874: Aristoteles, *Über die Dichtkunst*, Werke in 7 Bänden, griechisch und deutsch, hg. v. Franz Susemihl, Bd. 4, Leipzig 1874.
- Bolz und Bosshart 1995: Norbert Bolz und David Bosshart, *Kultmarketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995.
- Baudrillard 1978: Jean Baudrillard, *Agonie des Realen*, dt. Berlin 1978.
- Baudrillard 1978 a: Jean Baudrillard, Requiem für die Medien, in: ders., *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin 1978.
- Baudrillard 1982: Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.
- Baudrillard 1985: Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, dt. München 1985.
- Baudrillard 2006: Jean Baudrillard, *Die Intelligenz des Bösen*, dt. Wien 2006.
- Benjamin 1991: Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt/M. 1991.
- Blumenberg 1993: Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt/M. 1993.
- Debord 1978: Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967), dt. Hamburg 1978.
- Debray 2003: Régis Debray, *Einführung in die Mediologie. Facetten der Medienkultur*, dt. Bern–Stuttgart–Wien 2003.
- Deleuze 1997: Gilles Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, dt. Frankfurt/M. 1997.
- Engel und Siegert 2012: Lorenz Engell und Bernhard Siegert, Editorial, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, hg. v. Lorenz Engell und Bernhard Siegert, Heft 2, 2012.
- Flusser 1992: Vilém Flusser, *Die Schrift*, Frankfurt/M. 1992.
- Flusser 1994: Vilém Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, Göttingen 1994.
- Flusser 2009: Vilém Flusser, Streuen, in: *absolute*. Vilém Flusser, hg. v. Silvia Wegnermaier und Nils Röller, 2. Aufl., Freiburg 2009.
- Frank 1989: Manfred Frank, *Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie*, Frankfurt/Main 1989.
- Gebauer 2006: Gunter Gebauer, *Poetik des Fußballs*, Frankfurt/M. 2006.
- Gumbrecht 2013: Hans Ulrich Gumbrecht, Mediengeschichte als Wahrheitsereignis. Zur Singularität von Friedrich A. Kittlers Werk, in: Kittler 2013, S. 396–422.
- Habermas 1971: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1971.
- Habermas 1990: Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1990.
- Habermas 2008: Jürgen Habermas, *Ach, Europa*, Frankfurt/Main 2008.
- Han 2013: Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2013.
- Hartmann 2000: Frank Hartmann, *Medienphilosophie*, Wien 2000.
- Heidegger 1976: Martin Heidegger, Brief über den Humanismus, in: ders., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt/M. 1976.
- Horkheimer 1981: Max Horkheimer, Marx heute (1968), in: *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt/M. 1981.
- Horkheimer 1981 a: Max Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute (1970), in: *Gesellschaft im Übergang*, hg. v. Werner Brede, Frankfurt/M. 1981.
- Illouz 2007: Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt/Main 2007.
- Kafka 1994: Franz Kafka, Der Jäger Gracchus, in: *Beschreibung eines Kampfes*, Frankfurt/M. 1994.
- Kittler 1986: Friedrich A. Kittler, *Grammophon – Film – Typewriter*, Berlin 1986.
- Kittler 1993: *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*, Leipzig 1993.

- Kittler 2003: Friedrich A. Kittler, *Zahl und Ziffer*, in: Sybille Krämer und Horst Bredekamp (Hg.), *Bild, Schrift, Zahl*, München 2003.
- Kittler 2006: Friedrich A. Kittler, *Musik und Mathematik I/1*, München 2006;
- Kittler 2005: Friedrich A. Kittler, *Musen, Nymphen und Sirenen*, Audio-CD, supposé, Köln 2005, 56 Minuten.
- Kittler 2013: Friedrich A. Kittler, *Die Wahrheit der technischen Welt. Essays zur Genealogie der Gegenwart*, hg. und mit einem Nachwort von Hans Ulrich Gumbrecht, Berlin 2013.
- Komitee 2010: Unsichtbares Komitee, *Der kommende Aufstand*, dt. Hamburg 2010.
- Laertius 1990: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, hg. v. Reich, Hamburg 1990, Buch IX, Kapitel XI.
- Leschke 2003: Rainer Leschke, *Einführung in die Medientheorie*, München 2003, S. 279.
- Lovink 2012: Geert Lovink, *Eine Welt jenseits von Facebook: alternative soziale Medien. Die Forschungsagenda des Netzwerks Unlike Us*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, hg. v. Lorenz Engell und Bernhard Siegert, Heft 2, 2012.
- Luhmann 1996: Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996.
- Marcuse 1965: Herbert Marcuse, *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*, in: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt/M. 1965.
- McLuhan 1992: Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Düsseldorf, Wien, New York, Moskau 1992.
- McLuhan 1995: Marshall McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters* (1962), dt. Bonn 1995.
- Mehring 2013: Reinhard Mehring, *Friedrich Kittler als Philosoph. Postume Sammlungen*, in: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 8, August 2013, 67. Jahrgang, S. 731-735.
- Mersch 2009: Dieter Mersch, *Medientheorien zur Einführung*, 2. Aufl., Hamburg 2009.
- Negri und Scelsi 2009: Antonio Negri und Raf Valvola Scelsi, *Goodbye Mr. Socialism. Das Ungeheuer und die globale Linke*, aus dem Italienischen von Thomas Atzert, Berlin 2009.
- Pulcini 2004: Elena Pulcini, *Das Individuum ohne Leidenschaften, Moderner Individualismus und Verlust des sozialen Bandes*, dt. Berlin 2004.
- Röllli 2012: Marc Röllli, *Dinge im Kollektiv. Zur Differenz phänomenologischer und AN-Tistischer Denkansätze*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, hg. v. Lorenz Engell und Bernhard Siegert, Heft 2, 2012.
- Tiedemann 1983: Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt / M. 1983.
- Türcke 2002: Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002.
- Türcke 2003: Christoph Türcke, *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*, Springe 2003.
- Wolfe 2003: Cary Wolfe, *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago 2003.
- Virilio 1978: Paul Virilio, *Fahren, fahren, fahren*, dt. Berlin 1978.
- Virilio 1984: Paul Virilio, *Der Reine Krieg*, dt. Berlin 1984.
- Virilio 1986: *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung*, München und Wien 1986.
- Virilio 1986 a: Paul Virilio, *Geschwindigkeit – Unfall – Krieg*, in: [www.taz.de](http://www.taz.de). Zugegriffen: 3.5.1986.
- Virilio 1986 b: Paul Virilio, in: Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München 1986.

Virilio 1991: Gespräch zwischen Fred Forest und Paul Virilio, Die Ästhetik des Verschwindens, in: *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*, hg. v. Florian Rötzer, Frankfurt/M. 1991.

Virilio 2007: Paul Virilio, *Panische Stadt*, dt. Wien 2007.

Virilio 2008: Paul Virilio, *Rasender Stillstand*, dt. Frankfurt/M. 2008.

Virilio 2010: Paul Virilio, *Der Futurismus der Augenblicke*, dt. Wien 2010.

Virilio 2012: Paul Virilio, *Der große Beschleuniger*, dt. Wien 2012.

Winthrop-Young 2005: Geoffrey Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, Hamburg 2005.

Žižek 2004: Slavoj Žižek, *Willkommen in der Wüste des Realen*, dt. Wien 2004.

Žižek 2009: Slavoj Žižek, *Auf verlorenem Posten*, dt. Frankfurt/M. 2009.

---

# Zur Genealogie der Medien: Von den magisch-mythischen und kultischen zu den profanen Medien

# 4

---

## 4.1 Medialität zwischen Natur und Kultur

Alles, was nicht „von selbst“ gewachsen, sondern absichtsvoll gemacht ist, bedarf eines menschlichen Mediums und ist daher ein kulturelles Erzeugnis. Hierfür haben die Griechen neben den Wörtern wie *logos* oder *mythos* auch das Wort *technē* und *poiesis* eingeführt, was Kunst, Technik und schöpferische Hervorbringung bedeutet. Zwischen der Kunst, einen Schuh herzustellen und ein Gedicht zu komponieren ist zunächst kein Unterschied. Denn Schuhe wachsen sowenig auf Bäumen wie Logoi oder Gedichte. Sie müssen durch menschliche Medien (Werkzeuge, Worte, Töne) gemacht werden. Und dieses Machen ist nicht bloß auf den Bedarf des profanen Gebrauchs, auf Handel, Recht oder Staat beschränkt, sondern meint auch die soziokulturellen Symbole sowie die Erzeugnisse von kultischen Handlungen. Letztere sind deswegen notwendig, weil sie dem natürlichen Bedürfnis so etwas wie Stabilität, Sicherheit und Halt geben sollen, die in der unsicheren Außenwelt kaum vorhanden sind. Denn das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit, die menschliche Medien herstellen sollen, ist nicht unmittelbar, sozusagen von Natur aus gegeben. Es beginnt vielmehr ganz elementar und zaghaft, ohne Behausung, ohne kulturellen Rahmen, ohne Setzung, ohne soziale Stabilität, ohne Langzeitperspektive. Sondern von Gefahr zu Gefahr, von Schreck zu Schreck, immer auf der Flucht vor den gewalttätigen Naturmächten, die jedes kulturelle, stabilisierende Medium auf diese natürliche Unsicherheit zurückwerfen wollen. Hier schwimmen also noch kulturelle Sicherheit – eine kulturelle Stabilität, die sich freilich nach zweitausend Jahren in die globalisierte Unruhe sich verkehren sollte, so dass Kultur zu einem Ort der Unsicherheit geworden ist – und natürliche Unsicherheit. Es herrscht noch keine wirkliche kulturelle Sicherheit, außer der ewige Kreislauf der Natur. Setzung und Sicherheit bedeutet also zunächst nichts anderes als den unruhigen, gewalttätigen Naturmächten entrinnen, von ihnen in der Kultur verschont bleiben. Das heißt, in den Höhlen Zuflucht suchen, schließlich in den kulturellen Behausungen,



in Werkzeugen (die als menschlich hergestellte bereits eine gewisse Überlegenheit gegenüber der Natur suggerieren), Einritzungen, Einkerbungen, Kleidern oder Schriften, die dann auch das Gedächtnis stabilisieren, eine kulturelle Stabilität geben, um den Gefahren der Natur zu begegnen. Zunächst sind aber diese kulturellen, medialen Fassungen noch viel zu schwach, um auf Dauer Sicherheit zu garantieren. Vielmehr wird diese Sicherheit nur für Augenblicke gegeben, bevor die unsicheren Naturmächte wieder überhand gewinnen. Das Unstete und Flüchtige ist hier also noch der Normalfall, während Sicherheit und Festigkeit, eine von den kulturellen Medien (ob als Behausungen, Einkerbungen oder Werkzeuge) veranstaltete, eine Ausnahme darstellen. Ein Sicherheitsbedürfnis, das sich in allen niedergelegten Medien (Keilschriften, Statuen, Kleider, Behausungen etc.) ausdrückt und die ihrerseits für einigermaßen geregelte Tauschverhältnisse sorgen.

Dieses Bedürfnis nach Haltbarkeit und Dauer ist allerdings nicht bloß physisch (das Bedürfnis nach Nahrung), pragmatisch oder ästhetisch, vielmehr auch existenziell und metaphysisch – das metaphysische Bedürfnis, wie es später bei Kant heißt. Medien sind somit von Anfang an auch für den Kultus, für den Gottesdienst und für Rituale aller Art bestimmt. Die wesentliche Funktion der Medien (ob akustische, bildliche, visuelle oder dingliche) war daher von Beginn an ihre Beziehung zum Kult, zur Mythologie und Religion. An solchen kultischen Inszenierungen wird nämlich greifbar, was ein Hauptzweck der Medien (Mittel) von sehr früh an in der Geschichte gewesen sein muss. Nämlich, Formen herzustellen, Gegenstände zu erfinden, Bilder zu entwerfen, Gesänge zu erzeugen, Handlungen des Kultes und der Riten zu erfinden und zu gestalten. Damit reale und symbolische Leistungen zu erbringen, die eine Gruppe, ein Kollektiv, eine Kultur und eine Gesellschaft nicht nur mit dem Allernötigsten versorgten, sondern sie ebenso mit Symbolen und Ritualen, die diese Gesellschaften zusammenhielten. Dieses soziokulturelle und religiöse Bindemittel, das eine Gruppe und ein Kollektiv zusammenhielt (wo der Einzelne als Repräsentant des ganzen Stammes auftrat), nahm freilich alle möglichen Formen an: Einritzungen auf der Haut als Nachweis der Zugehörigkeit zu einem Stamm, Beschwörungen (von Geistern, Dämonen, Göttern), Bannung von bösen Geistern, Mysterienspiele, Maskenspiele, Wappen, Embleme, Kleidung, Namen der Helden, Festzüge aller Art arrangieren, rhetorische Figuren, oder aber liturgische und zeremonielle Handlungen zu Ehren der Götter und später des einen Gottes erfinden (Erkennungs-, Prestige- und Ausstrahlungszeichen aller Art, wie heute die Firmenzeichen). Das heißt, es galt hier Medien aller Art schöpferisch einzusetzen und Medien zu erfinden, die nicht nur die Angehörigen eines Stammes mit dem Allernötigsten versorgten, sondern in ihrem symbolischen Überschuss auch etwas Verehrungs- und Anbetungswürdiges hatten und darin eine sakrale oder majestätische Kraft ausstrahlten.

Die medialen Erfindungen und Gestaltungen erfüllen also von Beginn an nicht nur profane Zwecke, vielmehr sind sie Mittel der Macht und dienen so ihrer Verherrlichung (*doxazein*). Über ihren profanen Charakter hinaus hatten somit „Medien“ auch eine überschüssige, kulturelle, schöpferisch-poetische und liturgisch-zeremonielle Funktion. Eine, wo die jeweils produzierten Kultgegenstände auch umgekehrt als höhere Mächte im Gottesdienst angebetet wurden. Das heißt, Medien wurden und werden nicht bloß als Werkzeuge eingesetzt, um ein natürliches, profanes und physisches Bedürfnis zu befriedigen, vielmehr haben sie in ihrem instrumentellen Charakter immer auch eine metaphysische, imaginäre, phantastische, poetisch-ästhetische, anamnetische und liturgische Funktion. Die Erzeuger und Erfinder dieser Gegenstände sollen somit nicht bloß Dinge für den profanen Gebrauch herstellen. Sondern mit diesem auch zeremonielle Handlungen aller Art ausführen, verehrungswürdige Werke herstellen und ausstellen, die den Ruhm des Helden, der Herrschenden, der Prominenten, der Götter oder Gottes öffentlich machen und darstellen. Damit haben sie, als performativ schöpferische Akte (sie beschreiben nicht bloß eine äußere Handlung, sondern sie sind zugleich sprachliche Äußerung und konkreter Vollzug in eins; Sagen und Tun fallen zusammen) und als poetisch-mythische Überhöhungen (als Ideal und Wunschbilder der profanen, historisch-vergänglichen Medien), dem Repräsentationszweck einer physisch-metaphysischen Bindungsmacht erfüllt. Das heißt, mit der jeweiligen Äußerung wird sowohl eine kulturelle Interaktionsbeziehung zum sozialen Partner her- und ausgestellt, als auch eine Beziehung zum kultischen Objekt, zu Gott oder den Göttern. Die Aktion des Gesagten und die Aktion der Handlung bleiben daher als menschliche Äußerungen immer auf etwas bezogen, was in der performativen Aktion nicht ganz aufgeht, vielmehr auch der Repräsentation eines anderen dient. Dieser Repräsentationszweck treibt alle Medien über ihren bloßen profanen Charakter hinaus, wodurch sie mit einer höheren Bedeutung aufgeladen werden, die dem Kollektiv dann Halt und Sicherheit geben soll. Denn in diesen Ritualen und Repräsentationen soll etwas haltbar gemacht werden und der unstillen Außenwelt so etwas wie eine Fassung und Form verleihen: Die Rituale und Formen sollen etwas *haltbar* machen, eine Sicherheit geben (sei es in der Höhle, in der Behausung, im Werkzeug oder in der Kleidung). Eben auf diese Sicherheit durch menschliche Medien strebt dann alle kulturelle Anstrengung von Beginn an, um jene natürliche Unsicherheit in kulturelle Sicherheit zu verwandeln.

Unsicherheit (Natur) und Sicherheit (Kultur) sind aber nicht dualistisch aufeinander bezogen, wie es hier den Anschein hat, vielmehr bewegt sich alle „Natur“ von Beginn an im Horizont *zwischen* „Natur“ und „Kultur“ und sind daher medial bedingt. Das heißt, es gibt keine „erste Natur“, sowenig wie es Kultur ohne Natur gibt, vielmehr weist dieser Prozess auf das *dazwischenliegende Medium* hin, das

sich zwischen dem Naturzusammenhang und der menschlichen Kultur bewegt. Dies bedeutet dann aber auch, wo Menschengeschichte und Medien beginnen, da ist schon mit dieser Freiheit und kulturellen Sicherheit auch Verlust aller Unmittelbarkeit. Denn an die Stelle des alten unvordenklichen, „vormedialen“ Seins (das freilich als solches nie erfahren wird) tritt nun die Bewegung der Medien. Es treten die menschlichen Werkzeuge und Hüllen, die kulturellen Behausungen, Zeichen, Kleider oder Schriften auf. Und diese Medien sorgen nicht bloß für eine kulturelle Sicherheit, die jene unsichere Natur auf Distanz hält. Vielmehr erweisen sich alle Medien der Kultur zuletzt ebenso als Waffen, die durch die kulturelle *Setzung* auch eine *Verletzung (trauma)* des Menschen bewirken, und damit ihrerseits eine Unsicherheit und eine Disharmonie in die Welt bringen.

Genau diese Sicherheit in die Welt zu bringen versucht dann auch das spätere griechische Alphabet, was eine *weitere* Disziplinierung der Welt bedeutet – und nicht etwa, dass diese *erst* durch Schriftzeichen begann, wie die Kritiker der Schrift hier unterstellen. Denn längst vorher waren schon Medien (Werkzeuge aller Art) am Werk, etwa in der Sterndeutung, im Spurenlesen oder in den Ritualabläufen, die jener späteren Zeit der Sicherheit und Disziplinierung vorgearbeitet haben. Die nachfolgenden philosophischen Medien, für die schließlich die griechischen Namen *logos, praxis, poiesis, aisthesis* und *theoria* als nachträgliche Namen erfunden wurden, haben also bereits in den primitiven Werkzeugen sowie im Ritus, im Kultus und in der Beobachtung sakraler Abläufe (durch Priester und Schamanen inszeniert) eine Jahrtausende Vorschule gehabt – bereits die Vertikalisierung unserer s-förmigen Wirbelsäule setzt nämlich die Hände oder die Münder als praktische und sprachliche Werkzeuge frei. Ein ritualisierter Kultus, der später im Lateinischen *religio* heißt, was wiederum auf die besondere Beziehung zwischen einem Menschlichem und einem Göttlichen aufmerksam macht. Denn *religio* heißt nicht bloß das, was Menschen und Götter miteinander verbindet, sondern das, was hier darüber wacht, dass beide trotz ihrer Beziehung zueinander voneinander auch getrennt und unterschieden bleiben – ein Uneinholbares des Göttlichen oder der *Idee*, das aber, wie später Platon paradox formulieren wird, eine *hypothesis anhypotheton* (eine Voraussetzung ohne ein Vorausgesetztes) bleibt. Allerdings ist die christliche Theologie keine Erzählung von den Göttern (*mythos*), vielmehr verweist sie auf eine Schöpfung, Tätigkeit, Regierung und Verwaltung der Welt hin, die im Namen des einen, ewigen und unbewegten Gottes geschieht.

Beim Versuch Sicherheit und Disziplinierung in die Welt zu bringen, bringt somit das kulturelle Medium auch Unsicherheit mit hinein, die es freilich immer wieder auch kulturell-medial wegzuschaffen versucht. Jedenfalls ist hier ein mediales Problem entstanden, das später die Mythologie, die Religion oder die Philosophie weiter beschäftigen werden, weil die Einheit des Mediums eben nicht mehr gegeben

sei, sondern in *logos* und *mythos*, in Apophantisches und Nicht-Apophantisches, in Physis und Metaphysis, in Profanes und Sakrales zerfällt. Daher die unzähligen Versuche immer wieder eine mediale Unmittelbarkeit herzustellen, die freilich durch den Einsatz der Medien immer schon verloren ist. Insofern löste das physische und metaphysische Bedürfnis (nach der Einheit des Seins, die durch die Medien verloren ging) nicht nur die Fehler im Prozess der Medien, vielmehr brachte darin, durch Schrift, Wort oder Tat neue Fehler mit hinein.

Dies wird bereits auf der Schwelle des Mythos (Erzählung) zum Logos (Argument) deutlich. So ist die Antwort des Ödipus auf die Frage der mythischen Sphinx, die er damit zum Einsturz bringt, nichts anderes als der Versuch eine Identität des Menschen gegen die mythische Vielfalt herzustellen. Im gleichen Augenblick nämlich, indem das Wort ‚Mensch‘ als ein anthropologisches Einheitsmedium fällt (was die Welt um den Menschen herum zentriert) und die Sphinx in den Abgrund stürzt, gehen auch die Probleme des unvordenklichen Seins und der Götter in die Bewegung der menschlichen Medien selbst über. Eine anthropologische Einheit und Identität, die scheinbar Sicherheit gewährt, in Wirklichkeit aber in der Medienbewegung (und der Mensch ist ja selbst ein Medium) auch Verletzung und Mangel bedeutet; in dem Augenblick, in dem der Mensch die mythische Vielfalt in der Verfügungsgewalt des anthropologischen Identitätsmediums bannt, zeigt sich diese Einheit zugleich als Wunde, als Stachel im Fleisch des Menschen, so dass mit dem Gewinn an Stabilität zugleich auch der Verlust von Stabilität und Einheit sich einträgt.

Medien sind also von Anfang an nicht bloß Werkzeuge (Mittel, *organa*) zur Befriedigung von natürlichen und profanen Bedürfnissen, sondern darin immer auch Symbole (Metaphern, Tropen, Signaturen, Metonymien, Metasprachen) für die metaphysischen Bedürfnisse der Menschen. Freilich auch so, dass die Menschen bei dieser physisch-metaphysischen Überhöhung der Mittel auch unbefriedigt bleiben. Eben, weil in ihnen auch eine undurchsichtige, archaisch-imperative Macht sich versteckt, die alle Mittel kryptisch beschlagnahmt – so wie in der Moderne die neuen Medien von den anonymen, strukturalen und systemischen Mächten, oder von den nationalen und ethnischen Identitätsmächten. Wir sehen also, dass Medien (Bild, Ton, Wort, Produkt) von Beginn an vor allem eine kultische, mythologische und religiöse Funktion erfüllen und folglich die Gesellschaft auch dann noch mit diesen kultischen Sphären versorgen, wenn diese meint, sich bereits entzaubert, entmythologisiert, technologisiert, informatisiert und profaniert zu haben. Freilich, seit den archaisch-mythischen Epochen haben wir es auch mit einer Tendenz zur Rationalisierung, Hierarchisierung, Klassifizierung und Vereinheitlichung jener alten bunten, in ihren Gestalten verschwimmenden, sich verwandelnden und vieldeutigen Welt zu tun. Aber genau diese Einheit bildet eben auch das mediale Problem sowohl

im globalen als auch im lokalen Maßstab, so dass der Mensch beim Versuch es zu lösen dieses auch verdeckt, oder es sogar noch weiter radikalisiert. Radikalisiert, weil alle Kultur statt die Last der vormaligen Naturgewalt abzuwerfen – das war ja von Beginn an das Versprechen und der *Anspruch* von Kultur überhaupt – diese unendlich erhöht, und zwar so, dass zuletzt diese anwachsende, archaische Last alle Kultur des Menschen zu ersticken droht.

---

## 4.2 Naturphilosophische und mathematische Medien

Jeder Blick in vorzeitliche Quellen ist freilich immer dem Vorwurf ausgesetzt, einen Menschheits- und Kulturbeginn ansetzen zu wollen, wo dieser in Wirklichkeit der Sache nach dunkel bleibt. Eine pure Spekulation also über etwas, was sich sowieso niemals erhellen und ergründen lässt. Dennoch können wir von „Anfang an“ – wie dunkel dieser auch immer sein und bleiben mag – so etwas wie „eingeschränkte Denk- und Praxisformen“ als Medien (ob akustischer, optischer, phantastischer oder sprachlicher Art) in ihrer Residualform ausmachen: verschwommene Bilder, Spuren oder Worte, die auf magische, mythische oder kultische Zusammenhänge zurückreichen. Und diese „Medien“ sind nicht bloß Werkzeuge für eine profane Versorgung mit Lebensmitteln oder für bloß menschliche Zwecke, vielmehr haben sie auch einen kultischen, zeremoniellen, religiösen und metaphysischen „Ernährungscharakter“. Diesen kultischen Charakter der Medien beschreibt bereits Xenophanes in einer Szene: „In unserer Mitte (*en mesois*) sendet heiligen Duft der Weihrauch empor, kaltes Wasser ist da, süßes, sauberes (*katharon*). Bereit liegen rötlich-blonde Brote, und der würdige Tisch beugt sich unter der Last des Käses und fetten Honigs. Der Altar steht in der Mitte (*meson*) ganz mit Blumen geschmückt, Gesang umfängt Haus und Fest. Dazu gehört es zuerst, dem Gotte Lob zu singen (*theon hymnein*), mit lobpreisenden Geschichten (*euphemis mytheis*) und reinen Worten (*katharisei logois*).“<sup>325</sup>

Entscheidend sind hier die Wörter *hymnein* (die Rühmung in Gestalt der Hymne, die rituelle Akklamation) sowie die „Medien“ mit denen dieses *hymnein* geschieht, eben mit Geschichten (*euphemis mytheis*) und mit den reinen Worten (*katharisei logois*). Das heißt, narrative, „eingeschränkte Medien“ (eben mythische) und „nichteingeschränkte“ Logos-Medien (die vom Mythos scheinbar gereinigte) sind nicht bloß für sich selbst da. Vielmehr haben sie auch einen dienenden und hymnischen Charakter, der aufs Metaphysische und Göttliche hinzielt. Mythen

---

325 Xenophanes 1964, Fragment 1.

und Logoi sind daher auch „Medien“ zu Ehren des einen (wie hier bei Xenophanes) oder aber der vielen Götter, wie bei Homer. Medien dienen somit nicht bloß der physischen Nahrung (Becher, duftenden Salben, Tische, Schalen, Krüge, Gesang, Brot, Käse, Honig), vielmehr sind sie als solche ebenso auf eine Mitte (*meson*) hin ausgerichtet, die das kultische und göttliche Zentrum (*theon hymnein*) darstellt. Das heißt, als Medien besetzen sie nicht das göttliche Zentrum, um eine Komplizenschaft mit Gott (*theon*) zu bilden. Sie reduzieren nicht die Gottheit auf profane Medien (Tische, Schalen, Krüge, Gesang, Brot, *logoi*), vielmehr bilden sie eine *Beziehung* zum Göttlichen und sind daher auf dieses Göttliche (*theon*) hin ausgerichtet, durch die dann das Göttliche seinerseits existiert. Entscheidend ist hier also die Beziehung zum Anderen, Unfassbaren, Göttlichen. Denn Medien (mythische oder logische) besorgen nicht bloß physische Nahrung (Käse, Brot, Honig), vielmehr sind sie als symbolische Kulturgegenstände (Becher, Salben, Krüge, Gesang, *logoi*) zugleich Kultgegenstände, die so etwas wie die hymnische Nahrung dieses einen Gottes oder der vielen Götter darstellen, durch die sie ihrerseits existieren.

Jener anfängliche „Logos“, der sich von den Mythen zu unterscheiden versucht, hatte allerdings bei den Naturphilosophen aus Milet vor allem materielle Sinnesimplikationen und war noch stark an Physis, Materie und Organe gebunden. Es sind vor allem naturphilosophische Erklärungen: Atome, Bilder (Demokrit), Natur (Empedokles), Blitze, Feuer, Ohren oder Wasser sollen hier als naturalistische Medien die Einheit der Welt stiften. Hier waltet noch ein Naturalismus, der gegen den idealistischen Logos, gegen den Platonismus ausgerichtet ist, aber mit dieser materialistischen Rezeptivität nicht nur das schöpferische Moment, sondern auch den Logos, die Zahl, das Rechnen oder das praktische Handeln darin verkennt. Auf diesen Zusammenhang der Stoffe weist nämlich Anaxagoras hin, wobei er allerdings bezweifelt, dass das Unendliche (*apeiron*) der Stoffe durch Rechnen oder Handeln erkannt werden kann: „Daher können wir die Menge der sich abscheidenden Stoffe weder durch Rechnen (*logoi*) noch durch praktisches Handeln (*ergon*) wissen.“<sup>326</sup>

Logos, später das Universalmedium der griechischen Aufklärung, hat hier also noch mehrere Konnotationen: als Begriff, Buchstabe, Zahl, Rechnen, Denken (*nous*) oder gar als sphärische Musik, wie bei Pythagoras, der zwar zur milesischen Naturphilosophie zählt, aber sein Denken um die integrale Bedeutung der Zahl kreist. Jedenfalls scheinen bereits bei den Naturphilosophen einzelne Medien immer mehr von den Dingen sich abzulösen, um als „Bilderchen“ im Kopf des Menschen sich niederlassen. In ihren naturphilosophischen Spekulationen verweisen etwa Epikur und Demokrit auf jene Gedanken und Bilder hin, die im Kopf anwesend sind, und die ihrerseits von den Dingen draußen dorthin abgelagert sein sollen.

---

326 Anaxagoras 1964, Fragment 7.

So hat sich etwa die „Seele aus glatten und runden Atomhaufen gebildet“. Damit sind „sie und die Vernunft eins“.<sup>327</sup> Eine mediale Materialität, die „Abdrücke“ im Kopf der Menschen hinterlässt: „Diese Abdrücke aber nennen wir Bilder (Idole) (...). Man muss es für richtig halten, dass es etwas von den Außendingen auf uns Einströmendes ist, was uns die Gestalten sehen lässt. Denn nimmer würden die Außendinge ihre natürliche Farbe und Gestalt durch das Medium (...) oder durch irgendwelche Art von Strahlen oder (...) Strömungen, die von uns aus zu ihnen stattfinden, so deutlich ausgeprägt übermitteln, wie es denn geschieht, wenn von den Dingen aus gewisse Abdrücke in uns Eingang finden, die (...) mit großer Schnelligkeit in uns eindringen“.<sup>328</sup>

Freilich wird dieses „Medium“ noch ganz andere Welten zeigen als die von den naturphilosophischen Erklärungen hier erfasst sind, die gegen die pure Schöpferkraft und gottgleiche Kreativität einfach auf eine stofflich-hemmende und sinnlich-passive Rezeption setzen. Geist und Vernunft sollten in diesem „Materialismus“ nämlich weniger eine Rolle spielen als vielmehr die harte Welt der Naturwissenschaft und Materialität.<sup>329</sup> Bereits Pythagoras wie später bei seinem Schüler Philolaos hat freilich diese Materialität auch eine mathematische und musikalische Konnotation. So erstellen sie eine Grundlagenwissenschaft, wo die Intervalle der Tonleiter auf rationale Zahlenverhältnisse schwingender Saiten zurückgeführt werden. Diese Tonverhältnisse nannten sie, wie Anaxagoras, *logoi*. Logos hat hier also noch weniger mit Rede, Schrift oder Nous (Geist) zu tun, sondern steht zunächst einmal in einem rechnerischen und mathematischen Bezug. Ausgehend von der Rechenkunst der asiatischen und orientalischen Kaufleute, von der Landvermessung, oder der Astronomie der Ägypter, löst Pythagoras diese von ihren lebenspraktischen Zusammenhängen ab und verbindet ihre mathematische Gestalt anschließend mit Musik, so dass das ganze Wesen der Wirklichkeit in dieser mathematisch-theoretischen, kosmischen Sphärenmusik ausgedrückt wird. Insofern ist für Pythagoras Philosophie *Mathematik und Musik*<sup>330</sup> in *eins*, d. h. die mathematischen Rechensphären

---

327 Demokritos 1990, S. 182.

328 Epikuros 1990, S. 244 ff.

329 So heißt es in Rechtfertigung der Naturphilosophie: „Die Naturphilosophie eines Demokrit und anderer, die weder an Geist noch Vernunft in der Konstitution der Dinge glaubten, (scheint mir) in den Einzelheiten der physikalischen Ursachen wirklichkeitnäher und besser fundiert zu sein, als die eines Aristoteles und eines Plato“. (Whitney, zitiert nach H. Schweppenhäuser 2009, S. 104).

330 Diesen Zusammenhang von Mathematik und Musik bei Pythagoras und Philolaos beschreibt ausführlich Kittler 2006. Kittlers Techniktheorie richtet sich vor allem gegen die ganze geisteswissenschaftliche, hermeneutische und naturphilosophische Tradition. Seine Kritik an dieser lautet schlicht: Anstatt dass Philosophie sich hier mit

und die musikalischen Klangsphären bilden zusammen eine kosmische Ordnung. Und diese mathematisch-musikalische Einheit weist bei Pythagoras nicht auf *logos* und *episteme*, vielmehr ist sie ethisch-moralisch konnotiert und deutet auf eine „Universalseele“ hin. So erstellt Pythagoras zunächst die Gleichung Mathematik (*logoi*) plus Musik (*harmonia*), um diese anthropologische Gleichung mit der Gleichung Anthropos-Tier zu ergänzen, während beide in eine mystische Universalseele aufgehen. Das wird aus einem Fragment deutlich, das uns Xenophanes hinterlassen hat: „Und es heißt, als er (Pythagoras) einmal vorüberging, wie ein Hund mißhandelt wurde, habe er Mitleid empfunden und dieses Wort (*epos*) gesprochen: ‚Hör auf zu Schlagen. Denn es ist ja die Seele eines Freundes, die ich erkannte, wie ich darin ihre Stimme hörte‘ (*philou aneros estin psyche, tin egnon phthegxamenis aion*).“<sup>331</sup>

Zur Mathematik und Musik gesellt sich hier also noch eine Ethik der Freundschaft – auf die zuletzt Derrida<sup>332</sup> reflektiert –, die sich auf Natur und Tier erstreckt. Die Frage lautete hier nicht mehr: Wie bildlich, anschaulich oder musikalisch sind unsere *logoi*, oder, umgekehrt, wie stofflich, materiell und organisch ist unser Denken und Geist? Sondern, wie mathematisch-musikalisch und darin ethisch-moralisch-seelisch ist die Wirklichkeit? Und Wirklichkeit meint hier noch nicht die Trennung von Logos und Affekte, von Zahl und Musik, von Hand- und Kopfarbeit, wie später die bürgerliche Philosophie das moderne Subjekt auf den Stoizismus (als urbürgerliche Philosophie) zurückprojizierte, um es als den stoischen Besieger der Affekte umzudeuten – eine stoische Figur der Selbstbeherrschung, die später in die Enthemmung und völligen Freilassung der Affekte umkippt und die ihr Urbild in der kynischen Lehre hat. Jedenfalls sind hier die *logoi* mehrfach konnotiert (als Buchstabe, Zahl, Wort, Musik) und erzeugen immer mehr mit den *Rechenräumen* zugleich die weiten *Klang- und Sprachräume*.

Um diese einheitliche Wirklichkeit zu erfassen genügt freilich nicht mehr die Konsonanten des phönizischen Alphabets. Das griechische Alphabet nimmt vielmehr das phönizische Alphabet in sich auf, das bekanntlich nur Konsonanten

---

den Spruchweisheiten der Vorsokratiker, mit den ausgedünnten platonischen Ideen oder mit den metaphysischen Unterscheidungen von Form und Stoff (den aristotelischen Materialismus), mit Geist und Leib beschäftigt, hätte sie lieber den Zahlenverhältnissen schwingender Saiten (wie die Pythagoreer es taten) nachgehen sollen. Denn dann hätte sie entdeckt, dass hier Zahl, Buchstabe, Musik, Sein, in ihrer logischen und alogischen Einheit bereits konkret im Material vorliegen; etwa in der Leier eines Philolaos (dem Zauberding), mit der er konkret arbeitete. Ein Medium (Instrument) mit dem zugleich die Mathematik ins Reich der Sinne fällt sowie die Sinne ihrerseits mathematisch werden.

331 Xenophanes, Fragment 7.

332 Derrida 2010.



kannte, um es mit Vokalen anzureichern. Ein Alphabet, das dann eine größere Geschmeidigkeit und Musikalität bei der Wiedergabe gesprochener Sprache hat. Freilich, damit ist auch die Frage nach den soziokulturellen, ökonomischen, sprachlichen und noietischen Bedingungen gestellt, unter denen ja das griechische Alphabet in die Welt kam. Dass etwa das griechische Alphabet ursprünglich auch als „Phoinikeia“ bezeichnet wurde, weist jedenfalls auch auf seine wirtschaftliche Herkunft hin. Es zeigt auf die Verbindungen griechischer Händler nach Ägypten und Syrien, so dass die Grundlagen griechischer Zivilisation ebenso ägyptischen und syrischen Ursprungs sind. Jedenfalls ist die spätere, materialistische Herleitung abstrakten Denkens aus den funktionalen Erfordernissen der Geldwirtschaft ebenso richtig wie falsch. Richtig, weil das abstrakte Denken auf die konkreten Prozesse in Wirtschaft, Handel und gesellschaftliche Struktur hinweist. Falsch, weil Münzprägung und Geldwirtschaft das normierende Verwenden von Zahlen, Buchstaben und Verhältnissen, also Logos und Kopfarbeit voraussetzen, die aber ihrerseits auf Sinne und Affekte verweisen; Ökonomie und Handel sind eben selbst noch vermittelt durch die Geschichte des *Denkens* als Organ (das Gehirngorgan als *organon*, Mittel) der Herrschaft, das seinerseits ohne Affekte gar nicht existiert. Insofern ist das griechische Alphabet nur eine *weitere*, wenn auch entscheidende Stufe auf dem Weg zur Disziplinierung, Beobachtung, Erfassung und Identifizierung. Das heißt, Disziplinierung, Beobachtung, Erfassung und Identifizierung sind nicht erst durch *logoi* und Schriftzeichen entstanden. Denn längst vorher hatten sich schon Gehirngorgan (*organon*, Mittel), Akustik oder Gesichtssinn in Sterndeutung, Ritual, Klang oder Spurenlesen geübt, für die später die griechischen Namen *logos*, *mathesis*, *poiesis*, *techne*, *aisthesis* oder *theoria* nachträglich eingeführt wurden. Mathematiker (Wissende), Akusmatiker (Hörende) oder Theoretiker (Betrachter des Göttlichen) waren also bereits zu genauem Hinsehen angehalten sowie in der Beobachtung und Formulierung korrekter Abläufe eingeübt. Damit betrachteten auch die späteren Philosophen nicht einen Ausschnitt der Welt, auch nicht die Vielheit der Gestalten wie in der Welt der Mythen. Vielmehr galt es das Weltall im Ganzen zu betrachten und darin die Ordnung zu erkennen, die immer zugleich rational (*logos*) und irrational (*alogisch*) ist. Dergestalt, dass jene Philosophen, sofern sie welche waren, sowohl Mathematiker (Wissende) als auch Akusmatiker (Hörende) gewesen sind. Diese Mathe-Akusmatiker folgen somit einer Lebensweise, die zuletzt als Sinn und Sinne auf das Göttliche hinzielt und sich entsprechend von der Welt der Menschen distanziert. Jedenfalls sind hier die *logoi* (als Zahl, Musik, Buchstabe) noch weit davon entfernt, bloß äußere Mittel zu sein (sei es mathematische oder musikalische), die ihren moralisch-ethischen und kosmischen Zweck, eben des Friedens, des „Nicht-mehr-Schlagens“ vergessen haben. Freilich sind diese Ausdeutungen der vorsokratischen Fragmente auch immer Rückprojektionen. Denn

Pythagoras verfügte weder über einen Medien-Logos noch über eine verwandte Terminologie – selbst wenn bei den Vorsokratikern der Begriff des Mittels und der Mitte (*meson*) bereits auftaucht. Aber Pythagoras sowie alle Vorsokratiker hatten eben mit einem medientheoretischen Problem zu tun, das aus dem Zerfall der Einheit des unvordenklichen Mediums (*apeiron*) resultiert, die freilich als solche nicht mehr erfahren wird, in ihren Elementen (*stoicheia*), Zahlen oder Logoi also bereits zerfallen ist.

Eine zerfallene Einheit, auf die bereits Anaximander am Anfang der Philosophie hinweist: „*A archē eirike ton onton to apeiron*“ (Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das *apeiron*, das grenzenlos-Unbestimmbare), um diesen Anfang dann ethisch-moralisch ins Werden (*gignesthai*) und Vergehen (*phthoran*) übergehen zu lassen: „denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße (*kata to chreon*) für ihre Ungerechtigkeit (*adikia*) nach der Zeit Anordnung (*chronou taxin*).“ So ist nach Anaximander das *apeiron* noch ohne Alter und kennt weder Tod (*athanaton*) noch Verderben (*anolethron*). Bereits in diesem frühen Fragment der Philosophie wird also versucht, ein medial Unbestimmbares (*apeiron*) medial einzuholen, das hier freilich in Werden (*genetheton*) und ewiges Sein (*athanaton*) auseinander fällt, ohne dass eine harmonische Einheit in Sicht wäre.

---

### 4.3 Krise der mythischen und Aufstieg der philosophischen Medien

Auch wenn das Dunkel der magischen, vormythischen und mythischen Welt sich nicht ganz lichten und ergründen lässt, so weist es doch perspektivisch auf eine bewusstseinsgeschichtliche Schwelle hin, die Jaspers „Die Achsenzeit“ nennt:

„Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre *empirisch* als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann, wo die überwältigendste Fruchtbarkeit in der Gestaltung des Menschseins geschehen ist in einer Weise, die für das Abendland und Asien und alle Menschen, ohne den Maßstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend und einsehbar, doch aber aufgrund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte, derart, dass für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde. Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 2000 stattfindenden geistigen Prozess. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. Diese Zeit sei in Kürze die ‚Achsenzeit‘ genannt.“ „Alles (...) erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien

und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.“ „Das *mythische Zeitalter* war in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit zu Ende. Die griechischen, indischen, chinesischen Philosophen und Buddha waren in ihren entscheidenden Einsichten, die Propheten in ihrem Gottesgedanken unmythisch. Es begann der Kampf gegen den Mythos von Seiten der Rationalität und der rational geklärten Erfahrung (des Logos gegen den Mythos), – weiter der Kampf um die Transzendenz des Einen Gottes gegen die Dämonen, die es nicht gibt, – und der Kampf gegen die unwahren Göttergestalten aus ethischer Empörung gegen sie. Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion.“ „Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat.“<sup>333</sup>

Logos und Rationalität bilden hier aber nicht nur eine bewusstseinsgeschichtliche Schwelle, die entgrenzend wirkt und so den engen Rahmen der Kulturen, die „unwahre“ Vielfalt der Götter immer mehr zurückdrängt – das aufgeweckte Bewusstsein, das dann in der griechischen Aufklärung erst durch die Vorsokratiker einen Schub erhielt. Vielmehr steckt in der Einheit des Logos und der Rationalität ebenso die „Lüge“ des „Einen“, die immer zugleich eine der archaischen Mächte ist. Hier findet also nicht bloß ein „geistiger Prozess“ statt, sondern eine Umwandlung des ganzen Menschen, der nun im Dienst eines neuen, einheitlichen Imperativs steht, und der sich gerade in dieser neuen Rationalität sich versteckt. Insofern wäre die „Achse“ dort, wo „geboren wurde, was seitdem der Mensch sein soll“. Damit könnten wir diese „Achse“ ebenso als Religion definieren, *denn Religion ist nichts anderes als der Versuch, die Welt auf den Imperativ zu gründen*. Damit teilen sowohl die Religion des „Einen Gottes“ (die sich in der Einheit des Logos und der Rationalität versteckt) als auch die Religionen der „vielen Götter“ den einen Imperativ: *genetheto!*, Werde! Sei!

Auch Kommunikation und Religion bilden dann nicht die zwei Sphären: „Es ist etwas anderes, die Einheit der Geschichte allein aus dem eigenen Grunde glaubend zu erblicken, oder die Einheit der Geschichte in Kommunikation mit jedem anderen menschlichen Grund zu denken, das eigene Bewußtsein dem fremden sich verbindend. In diesem Sinne läßt sich von den Jahrhunderten zwischen 800 und 200 vor Christus sagen: sind sind die empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte für alle Menschen.“<sup>334</sup> Gerade in der „*Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation*“ liegt aber ein monarchisches Prinzip zugrunde, das in seiner Universalität – vormals freilich bloß semantisch formuliert – bis heute die Enge des Imperativs beschreibt, während die Vielheit der mythischen Geschichten (die angeblich von der Einheit der Kommunikation abgelöst wurden) nur die andere komplementäre

---

333 Jaspers 1963, S. 19 ff. und 27.

334 Ebd., S. 40.

Gestalt darstellt. Daher können wir den Satz von Jaspers („denn wahr ist, was uns verbindet“<sup>335</sup>) uminterpretieren und medial aktualisierend neulesen: ‚Denn *unwahr* ist, was uns heute als kommunikatives, rhizomatisch verzweigtes Global-Kollektiv in den Netzwerken verbindet‘; in der Synchronisierung von intersubjektiv verflüssigten Knotenpunkten im globalisierten Datenverkehr, während dieses Netz uns umgekehrt physisch prägt und bestimmt.

Mit den Vorsokratikern befinden wir uns dann bereits in einem Übergang, wo die mythische Polyoptik, -akustik, oder -phonetik in eine Synoptik, -akustik, -phonetik, also in eine Synmedialität des logischen Mediums übergeht, um sich in diesem einheitlichen Medium mehr oder weniger zu stabilisieren. So können wir hier eine Verlagerung des vielfältigen, mythisch-zerstreuten Mediums auf das eine philosophisch-zentrierte Logosmedium beobachten, ohne dass dies seine „Natur-sphäre“ abgeworfen hätte. So argumentiert etwa Heraklit noch naturphilosophisch. Allerdings wird das sinnliche Medium „Ohr“<sup>336</sup> auch der Lüge bezichtigt. Damit treibt er es auf seine eigene Selbstnegation zu: des „Taub-Seins“ (Fg. 34). Denn als Ohr-Medium ist es auch „anwesend abwesend“. Die Menschen, so Heraklit, „wissen nicht“ zu hören, weil sie das Gehör (als physisches Medium) nicht mit dem *logos* (geistig-seelisches Medium) vermitteln können. Daher Heraklits Formulierung: Der Mensch „verstehet weder zu hören noch zu reden“ (Fr. 19). Er besitzt freilich Ohren wie jedes Tier, aber er besitzt dazu noch die Möglichkeit des „Gehörs“. Das Gehör wird durch das genaue Zuhören zum Medium der Seele. Diese Seele kann allerdings sowohl „barbarisch“ als auch „hell“ und „trocken“, d. h. die „weiseste und beste“ (Fr. 118) sein. Dann hängt aber alles davon ab, ob man imstande ist, aus der physischen Polyphonie des Mythos einen einheitlichen Klang als wahrhaft Gehörtes herauszuhören. Erst dadurch gelangt nämlich das Akustische zum hellsten und weisesten Zentrum des menschlichen Hörens. Akustik bedeutet hier daher zunächst Hören im Medium der Sinnesorgane, der Ohren. Aber dadurch werden die Ohren (physische Organe, *organa*), in der Form des Gehörten, ihrerseits zum Medium der Seele (*psyche*). Das Hören wird empfangen und zugleich vor der Instanz der Seele gebracht. Dadurch gerät sie in Spannung und die Bewegung des Akustischen setzt einen Denkprozess in Gang. Die Ohren (physische Medien) hören zwar, aber die Seele hört mit, sie ist damit so etwas wie ein Filter, der Wesentliches von Unwesentlichem aussortiert. Erst so wird der Mensch zum wirklichen Hörer. Er hört also im Medium der Sinnesorgane (*Organa*, Medien) sowie im Medium der Seele und des Logos, die immer zugleich von „Gott“ gespeist sind. Aber im Gegensatz zu den Menschen hört er alles, weil er „ganz Ohr und ganz Auge“ ist.

---

335 Ebd., S. 30.

336 Heraklit 1964, Fragment 101 a, 107 (Zitate weiter unten in der Abkürzung: Fg.)

Heraklit ist immer auf diese Spannung, auf die Dialektik zwischen dem Sinnlichen und der Seele (Logos) aus, wobei er im Gehörten den Logos heraushört. Seine Akustik will auf ein verstehendes (*epaion*) Hören hinaus, das die Polyphonie des Mythos auf die dialektische Einheit des Mediums *logos* bringen möchte. Nur so wird der Hörer ein verstehender und sehender. Denn das einfache Sehen mit den bloßen Augen ist nach Heraklit auch eine Lüge. Daher: das Sehen der Augen „ziehe ich vor“ nur unter der Bedingung des „Lernens“ (Fr. 55). Optik oder Akustik sind somit Teil der Dialektik, ein systematischer Teil in der Dynamik des „tiefen Logos der Seele“ (Fr. 45). Ihn soll der Mensch suchen, finden und hören. Die physischen Töne werden zwar durch das Ohr gehört, diese und das Ohr selbst (als physische Medien) erfordern aber ebenso eine verstehende Akustik, weil die „Physis sich zu verstecken liebt“ (Fr. 123). Das Organ (Medium) dieses Hörens ist aber der Logos des Menschen. Damit lernt der Mensch sein sinnliches Hören aus der Zerstreuung (vor allem der mythischen in ihrer vieltönigen Welt) synthetisch zu sammeln und sich damit auf eine verstehende Physis hin zu konzentrieren. So lernt er „Wahres zu sagen und zu tun“ (Fr. 112). Denn die Treffsicherheit des Menschen besteht im Vollzug des Logos (*panton kata ton logon*), in der Erprobung (*peiromenoi*) im Selbstexperiment des Denkens (*ergon teiouton*), im großen Experiment der Welt (*kata physin diaireon ekaston kai phrason okos echei*).

Das große Experiment des Menschen ist daher ein Doppeltes und geschieht in der Dialektik zwischen Hören, Wahrnehmen, Erleben, Tun, Gestalten und Sagen. Alles hängt bei Heraklit davon ab, ob dieser Prozess bewusst wird, oder aber unbewusst bleibt: „Die Schlafenden sind Arbeiter und Mitarbeiter dessen, was in der Welt wird“ (Fr. 75). Die Menschen vergessen eben, was sie tun oder was sie sehen und sagen. Dies bedeutet aber die Abwendung von der Welt der „Wachenden, die eine und gemeinsame ist“ (Fr. 89) und damit die Hinwendung zu einer „idiotischen“ Welt, die in ihr eigenes, privates Sehen und Denken versinkt. In dieser Dimension des Schlafs waltet dann der „Blitz“ (Fr. 64) als aufweckendes Medium. Ein plötzliches, *kairologisches* Blitz-Medium, das für einen Augenblick den Schlaf der Menschen stört und so das wahre Feuer (Fr. 125) im Menschen anzuzünden vermag. Das Medium „Logos“ nimmt bei Heraklit somit eine zentrale Stelle ein, ist aber auch ständig davon bedroht durch die Macht des Mythos und der Sinne aus der Welt zu verschwinden. Was er freilich von seinem dynamischen Logos-Medium als statisch abweist, eben Ruhe und ruhige Betrachtung, könnte auch ein Moment in der Dynamik des Mediums selbst sein, so dass das *Kairos-Moment* im chronologischen Prozess des dynamischen „Tag-Nacht-Mediums“ auch selbst anwesend ist. Jedenfalls hat hier schon Parmenides protestiert, indem er der herakliteischen Dynamik seine eigene sphärische Kugel entgegenhielt. Eine, die in sich selbst ruht,

ohne nach draußen zu gehen und sich, wie bei Heraklit, im Streit oder in der Unruhe der Welt sich dialektisch zu verlieren.

Heraklit steht vor Parmenides, so dass letzterer die Philosophie Heraklits kennt und sie einer kritischen Prüfung unterzieht. Gegen die Dynamik des Werdens versucht er die Einheit ontologisch zu fassen: „*to gar aphto noein estin te kai einai*“ (denn dasselbe ist Denken und Sein). Seine Kritik will freilich nicht nur etwas an der Philosophie Heraklits korrigieren, vielmehr geht sie gegen diese insgesamt an, oder, wie Platon später formuliert wird: es ist eine *Gigantomachie peri tes Ousias*. Was das parmanideische Denken (Noos-Medium) bezweifelt, ist nämlich vor allem der dynamische Weg (*hodos*) des dialektischen Mediums. Parmenides sieht im dialektischen Differenzierungsprozess des „Einen“ ein Defizit. Was er hier infrage stellt, ist nicht bloß ein Irrtum oder ein Fehler im Werden (Genesis) des dialektischen Prozesses, sondern der Irrtum und der Fehler in der gesamten dialektischen Konstruktion. Für ihn ist der ganze mediale Prozess ein „irrender Noos“<sup>337</sup>, ein irrendes Denken und falscher Weg. Freilich, auch Heraklit kritisiert den Fehler, den Irrtum und den Betrug. Aber er entdeckt diesen in der privaten Doxa, im noch nicht Gedachten der Sinne (des Ohrs oder des Auges), in der logoslosen Unterscheidungslosigkeit des Mediums, wo die dialektische Unterscheidung des Logos-Mediums noch nicht eingesetzt hat. Parmenides sieht hingegen den ganzen „irrenden Noos“, das irrende dialektische Denken insgesamt als Problem. Daher gibt es nach Parmenides auch das falsche Suchen und den falschen Weg des dazwischenliegenden Mediums (Noos), also eine falsche Dialektik des Suchens und Findens. Der dialektische Logos (oder Noos) ist für ihn ein Betrugs-Medium, das sich nur im Horizont einer dynamischen Tag-Nacht Beziehung bewegt. Diese Weg-Theorie des Mediums (Logos, Noos) ist daher für ihn eine falsche *met-hodos*, weil das Medium über seinen ruhenden Topos hinwegblendet. Das parmenideische Denken ist also genötigt, das Denken nicht nur als Weg (dynamisch), sondern auch als ontologischen Ort (statisch) zu thematisieren. Es geht hier darum, den herakliteischen „doppelten“ Weg theoretisch zu Fall zu bringen. Der Weg soll hingegen eine Ganzheit (*kata panta*), eine Totalität, eine Wohnstätte des Wissens, des Lichtes und der Erkenntnis (*eidota phota*), also eine unbewegte Sphäre sein. Insofern sind, nach Parmenides, Denken und Sein dasselbe (*tauton: noein esti te kai einai*). Das Sein (*einai*) ist das Prinzip des Denkweges der Wahrheit, die urmedial in sich selbst ruht, ohne nach draußen, in die Bewegung der *genesis* zu gehen. Nicht mehr bloß Weg, sondern auch Grund, wodurch alle Differenz in der Indifferenz dieses noietischen Seins gegründet sei. So erkennt sich die Bewegung des Denkens (*noos*) in ihrem Grund, in der Identität von Sein und Denken wieder. Das Denken muss denken

---

337 Parmenides 1964, Fragment 6.6 (Zitate in der Abkürzung: Fg. Zeile).

und muss sich selbst denken, wenn es wissen will, wie sein Weg aus dem Grund des Seins entspringt. Daher trifft Parmenides die Unterscheidung von „wahrer Weg“ (Fg. 8. 17-18) und „nicht wahrer, ungangbarer, undenkbarer Weg“ (Fr. 8.17). Er denkt den Nous, ontologisch, als den wahren Weg, der ans Sein gebunden ist, während die dialektische Trennung vom Sein – wie es dann in der Moderne ontisch geschieht – auf einen falschen Weg sich begibt und damit dem Irrtum verfällt. Das Medium Denken (Noos) ist also im Sein (Urmedium) ontologisch gegründet und umgekehrt. Ohne dieses Verhältnis ist nämlich die Identität (*tauton*) undenkbar. Dieses Urmedium von Denken und Sein ist freilich selbst ungeworden, unvergänglich, Ganzes, Selbstmächtiges, Unbewegliches, Nicht-Teilbares, Fülle, Anfangsloses, Unendliches, ohne Mangel, Volles, Gleiches (Fr. 8.3). Es ist der ungeborene Grund (*agenethon*; Fr. 8.3) und Prinzip der Genese selbst. Insofern haben wir es hier, nach Parmenides, nicht mit zwei Welten zu tun, die sich dynamisch als Tag und Nacht dialektisch unterscheiden, sondern mit einer Welt vor ihrer Geburt. Solche Philosophen wie Heraklit, so das abschließende Urteil von Parmenides, sehen das Sein in seiner immanenten Dynamik „doppelt“. Sie denken es als *tauton* (identisch) und *me-tauton* (nichtidentisch) und scheinen damit zwei Köpfe (*dikranoi*; Fr. 6.5) zu haben. Damit verdoppeln sie das Sein im Werden und führen so in die „Irre“ (*plakton noon*) (Fr. 6.5).

Was freilich auch bei Parmenides ausfällt, ist nicht nur dass er das Sein (statt das Werden) ontologisch als ein Gedachtes begreift, sondern dass er in dieser Ontologie (Sein) den Imperativ (Sollen) vergessen hat. Ein Imperativ, der sich dann sowohl in der Dialektik von Heraklit als auch in der Ontologie von Parmenides drinsteckt, so dass wir nun jene Dialektik (Heraklit) und Ontologie (Parmenides) umformulieren können: „Dasselbe als Denken und Sein“ oder als „Werden und Dialektik“ stehen im Imperativ: *genetheto!*, Werde!, Sei! Ein Imperativ, den später auch Heidegger – als Schüler des Parmenides – vergessen wird, wenn er das ewige Sein und seine endliche Geschichte (Seiendes) in eins zu denken versucht – was für ihn freilich nichts anderes heißt als: eine Gestalt des Seins zu *denken* (womit er wiederum das Medium „Denken“ bemüht), die zuletzt ihre Ökonomie überlebt; diese Überlebensgestalt des Seins ist aber immer noch mit dem verkürzten Medium „Denken“ konstruiert und bleibt daher *tautomediale* („Das Sein, was ist das Sein? Es ist es selbst“). Dennoch dürfen wir heute nicht den Fehler machen eine statisch-invariante Ontologie oder ein archaisches Zauberding (als eine Einheit von „Zahl und Sein“) nachträglich als ein „mediales Apriori“ zu konstruieren, um es dann in der informatischen Moderne medienontologisch eins zu eins wieder auferstehen

zu lassen.<sup>338</sup> Die These, dass es in der digitalen Welt der Computer nur das alte Zauberding (in der Vereinigung von Medien und Sinnen) wiederkehrt, von einer *qualitativen* Veränderung der Medien (die sich auch nicht technologisch-formal in den vier Hauptmedien, Sprache, Schrift, Buchdruck, Computer, auflösen) also nicht die Rede sein kann, ist ebenso platt und undialektisch wie ihre Gegenthese: Die technisch-wissenschaftliche Ausdifferenzierung der Medien, die Welt in ihrer höchsten Komplexität, hat mit der alten Technik, mit jener einfachen, unterkomplexen Welt der früheren Zeiten (Ursprung) nichts mehr zu tun. Nein, die globale informatische Medienmaschine betreibt in der Tat, wie die Zahlenmusik des Pythagoras oder die Leier des Philolaos, eine Welterschließung und ist in dieser medialen Unmittelbarkeit ebenso totalitär. Aber die neue informatische, ökonomische und gestalterische Welterschließungsmaschine beschreibt weder bloß den altmythischen Kreislauf der Dinge, noch meint sie die alte ontotheologische Invariante. Vielmehr ist die informatische und schöpferische Welterschließungsmaschine des planetarischen Demiurgen ein profaner exponentieller Effizienzzusammenhang, der aber gerade darin im Dienst der alten, archaischen Imperative steht. Damit erhält der Grundcode der Mathematik, der sich zur Musik hin steigert, eine neue Grundlage, so dass wir in der globalkapitalistischen Erneuerung, in der ständigen Produktion von überflüssigen Müllbergen, nicht mehr das sind, was wir einmal waren – die alten Metaphern von Natur (Kreis) und Geschichte (Linie) sind also hier nicht mehr tauglich, um diese neue Hyperrealität des Hyperkonsumenten zu beschreiben. Hier geht es vielmehr um eine unerhörte Multiplikation, Verbreitung und Zerstreuung der Medien, die gerade in ihrer unendlichen Zerstreuung zugleich die Verdichtung im neuen Medienintegral bilden: das Seins-Konzentrat der unendlichen Zerstreuung, die in unzähligen Codes, Bilder, Töne, Waren, Sinnesreize und Medien diffundiert, in ihrer globalen Dynamik aber auch *im Dienst der alten Imperative steht*. Was einst auf der „Kindheitsstufe“ der Menschheit als ein medientheoretisches Problem auf dem Wege der Reflexion philosophisch, dinglich-musikalisch (die Leier des Philolaos) oder in der *polis* (Milet, heute Türkei, oder Kroton, heute Unteritalien) beschränkt war, dehnt sich also heute global aus und konzentriert sich in den *Medien* (als Mittel und zugleich als Zweck selber). Während

---

338 Diesen Fehler begeht Friedrich Kittler, wenn er zunächst die wundersame griechische Vereinigung von Zahl und Zauberding (die Leier des Philolaos), von Medien und Sinnen entdeckt, um sie dann in den digitalen Welten der Computer wieder zu erkennen. So sind im Alphabet der Griechen und nun dank der neuen Computer unsere Sinne wieder da. Zwischen der Leier des Philolaos und dem Computer liegt dann die Ausdifferenzierung der medialen Einheit, so dass aus der Eins (die Einheit aus Buchstabe, Zahl und Ton) die Drei (der Zerfall der dreifältigen Einheit) der ausdifferenzierten Medien wird, um schließlich im Computer wieder die höhere Eins zu bilden.



dieses Medien-Konzentrat, im *Dazwischen* der Medien, im Dienst der alten und neuen Imperative steht. Damit können wir auch den Satz von Parmenides und Anaximander modern umformulieren: „Denn dasselbe ist Denken und Sein, das in seiner zeitlichen Aktion (als Theorie und Praxis) im Dienst des ewigen Imperativs steht: Werde!, Sei! – bis zu deinem völligen Verderben in der Zeit.“

Hier haben also die Medien Weltkarriere gemacht. Ihre Gewalt, Macht und Herrschaft ist zwar das uralte Prinzip, aber auch eigener Art – ein Prinzip, das bereits im „singenden Knochen“ (Flöte), in den Trommeln aus Fell, in den Blasinstrumenten aus Hörnern, oder in der verstimmten Kitharer seine disharmonische Urform zeigte. Der Klang der Leier eines Philolaos wird schließlich digitalisiert, geht in die Chips der Computer ein, die ihrerseits jene alte Geräuschwelt (vormals als eine Harmonie metaphysisch und mystisch erdacht) auffangen, um sie nun auch in der Software als digitalen Lärm der Welt erklingen zu lassen. Und umgekehrt, der digitalisierte Lärm geht in den alltäglichen Klang- und Bewegungshaushalt des globalen (apollinisch-dionysischen, logisch-alogischen) Kollektivkörpers ein, um sich darin ekstatisch-orgiastisch-hysterisch zu steigern und dabei zu konsumieren. Die menscheitsumschlingende Gottheit, von der einmal die bürgerliche Musik träumte, ist also in der absolut-atonalen Musik des Weltmarktes aufgegangen. Die neue, absolute Musik erklingt nun global wie absoluter Lärm, was einst von den milesischen Naturphilosophen noch als stofflich-sinnlich oder von den Pythagoreern als eine harmonische Ordnung von Rechen- und Klangsphären *psychokosmisch* erfahren wurde.

---

#### 4.4 Frühaufklärerische und philosophische Medien

Nach dem vorsokratischen Stadium markiert vor allem die philosophische Aufklärung des Sokrates und später des Aristoteles einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Medien. Zwar wird diese erste Aufklärung schon von den Vorsokratikern betrieben, aber ihre erste systematische Erfassung erreicht sie erst bei Platon und Aristoteles. Das heißt, die Philosophie tritt hier nicht mehr in der erzählerischen Form auf, die dem Mythos verhaftet bleibt, vielmehr in Gestalt einer argumentativen Rede (*logos*), die allerdings selbst mit dem *logos* komponiert und Bilder schafft, ohne darin ein Problem zu sehen. Wogegen der argumentierende *logos* antritt, ist freilich vor allem die Idee der Götter, die Lügen verbreiten, während er die *Wahrheit* selbst ausspricht. Denn die Erzählungen von den Göttern, in ihrer Vielfalt und ständig verändernden Gestalt, verdunkeln die angemessene Idee des *logos*. Die Götter der homerischen Mythen tragen menschliche Gestalt, sie betrügen

und lügen, kämpfen und leiden und sind in ihrer Gestalt stetig veränderbar. Dem widerspricht hingegen der philosophische *logos*, der, ohne diese Lügen, die Idee des Wahren und Guten zu erblicken vermag. Diese *Idee* als Inbegriff des Wahren, Schönen und Guten ist dann auch für Platon das genaue Gegenteil zu jener von den Mythen überlieferte Spiel der Götter. Sie sind eben *viele*, die Wahrheit des *logos* ist hingegen *eine*. Die Götter der Mythen lügen in ihrer Vielfalt, er hingegen ist das Prinzip der einen Wahrheit. Insofern haben wir es hier mit dem Urmodell eines Entwurfs von Kommunikation (Kommunikationsdesign) zu tun, das einerseits den heiligen, ontologischen Charakter der Dinge bestreitet und so ihre Statik in der Dynamik der Dialoge auflöst (hier ist Platon mit Heraklit einig). Andererseits aber in dieser *logos*-Dynamik auch von statischen, bildlichen und mythischen Elementen kontaminiert ist – das war später die Kritik Hegels an Platons Dialoge –, die auch der aufklärerische *logos* nicht ganz loswerden kann. Dynamik und Statik bilden hier also eine Konstellation, so dass die philosophische Gottschau, die Gott als Prinzip denkt, ebenso das handelnde Prinzip meint. Ein praktisches Handeln und ein theoretisches Betrachten, wo dann beide ein mediales Problem bilden, das immanente und transzendente Medien miteinander verschränkt.

Damit ist auch jene berühmte Stelle aus dem *Phaidros*, die die Medientheorie immer wieder als Medienkonkurrenz anführt, in Wirklichkeit ein Medienproblem, das die Differenz eines Bedingten zum Unbedingten anmeldet. Das heißt, inwieweit hier das Mittel ausreicht, um den lebendigen Charakter der „ewigen Idee“ zu beschreiben. Dies wird deutlich, wo etwa Platon Sokrates seinem Freund Phaidros die Geschichte vom ägyptischen Gott Theuth erzählen lässt: „Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, dann die Messkunst und die Sternkunde, ferner das Brett- und Würfelspiel und so auch die Buchstaben“<sup>339</sup> – es geht hier also um die neuen *Erfindungen*, die als Mittel (das *pharmakon*; als Zahl, Bild, Klang, Würfelspiel oder Buchstabe) fungieren und so die Funktion haben zu heilen, oder eben das Gegenteil dessen zu bewirken: „Als König von ganz Ägypten habe damals Thamus geherrscht in der großen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Theben nennen (...). Zu dem sei Theuth gegangen, habe ihn seine Künste gewiesen und begehrt, sie möchten den anderen Ägyptern mitgeteilt werden.“ Der aber erwiderte: „O kunstreichster (*technikothe*) Theuth, ein anderer ist fähig, die Mittel der Kunst zu erzeugen (*allos men tekein dynatos ta technes*), ein anderer wieder zu beurteilen, welchen Schaden und Nutzen sie denen erbringen (*allos the krinein ti echein moiran blabis te kai ophelias*), die sie in der Zukunft gebrauchen werden (*mellousi christhein*). Auch du sagtest jetzt als Vater der Buchstaben aus Zuneigung das Gegenteil dessen, was sie bewirken. Denn diese

---

339 Platon 1981, S. 177-183 (Übersetzung vom Verfasser).

Erfindung wird den Seelen der Lernenden vielmehr Vergessenheit (*lethe*) einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtnis (*mneme*), sondern nur für die Erinnerung (*hypomnesis*) hast du ein Mittel (*pharmakon*) erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur die Herrlichkeit (*doxan*) bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun vieles gehört (*polyechoi*) haben ohne Unterricht, werden sie sich als viel wissend (*polygnomones einai doxousin*) ausgeben, obwohl sie doch unwissend in ihrer Masse (*plethos ontes*) und für den *logos* unzugänglich, Weise der Herrlichkeit (*doxosophoi*) geworden sind, statt weise (*sophon*) zu werden.“<sup>340</sup>

Die Schrift, worauf hier die neue Medientheorie etwas verkürzt sich beruft, ist eben nur *ein* Mittel (*organon*), ein Medium unter vielen anderen, die aber alle, sofern sie bloß äußerlich sind, problematisch bleiben. Die niedergelegte Schrift erscheint gegenüber der lebendigen Rede deswegen defizitär, weil sie nur als ein äußeres Mittel fungiert. Platon reserviert hier *mneme* (Gedächtnis) fürs „Innere“ der lebendigen Seele – für die *psyche*, für die *phone* (Stimme), für *to pragma auto* (die Sache selbst) – und *hypomnesis* (Erinnerung) fürs bloß „Äußere“ eines Speichermediums. Damit erweist sich freilich die Schwäche des *logos* zugleich als seine Stärke, der dem geschriebenen Wort (*gramma*) zu Hilfe eilt (*logon boethein*), wie es im *Phaidros* (278 c 6) heißt. Was für die äußere Bewahrung gut ist, ist für das Innere der Seele schlecht, weil im toten Raum der Buchstaben (*grammata*) das lebendige Gedächtnis (die *mneme*, die *psyche*, die *phone*, *to pragma auto*) sich objektiviert. Das Gedächtnis wird hier nämlich entäußert, um darin stumm, unbeweglich und so abgestorben aufbewahrt zu werden. Ja, noch schlimmer: es wirkt auf seine Leser und Hörer so, als sei selbst das innere und authentische Gedächtnis, die Sache selbst (*to pragma auto*). Hier liegt nicht nur eine Verwechslung des Äußeren/ Abgestorbenen mit dem Inneren/Lebendigen vor (äußeres Aufbewahren und lebendiges Gedächtnis), sondern auch die Verschmelzung von Wissen und *doxa*, wo beide dann als die Sache selbst ausgegeben werden. Allerdings fällt Platon hier keineswegs ein medientheoretisches Urteil, wonach die „Schrift“ gegenüber der „Rede“ bloß defizitär wäre – auch wenn es hier den Anschein hat, er würde dieses Defizit der Schrift nur bestätigen:

„Dieses Schlimme hat doch die Schrift Phaidros, und ist darin ganz der Malerei ähnlich: Denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Ebenso auch die Schriften (*logoi*). Du

könntest glauben, sie sprechen, als verstünden etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur ein und dasselbe stets. Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede (*logos*) gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, die sie nicht verstehen und nicht hören, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. Und wird sie beleidigt oder unverdienterweise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe; denn selbst ist sie weder imstande sich zu verteidigen noch sich zu helfen.“<sup>341</sup>

Die Schriften (*logoi, grammata*), den Bildern der Malerei ähnlich, sind also nicht nur wehrlos und stumm, sondern auch hilflos und dumm. Platon würde aber die Schwäche der Schrift nicht so sehr hervorheben, wenn er darin nicht auch ihre Stärke sehen würde. Die Schwäche des *logos* bleibt nämlich auf die *Idee* verwiesen, wo die Rede dem geschriebenen Wort auch zu Hilfe eilt. Es gibt ein Nichtsprachliches, aber dies können wir eben nur in der Sprache selbst denken – durch ihre eigene Idee, die den Umfang der bloßen intentionalen Sprache übersteigt. Gewiss, die Schrift ist ein *Nichts*, aber darin doch auch ein *Etwas*, weil sie von der *Idee* der Sprache her reflektiert wird. Eben, um dieses *Etwas* der Idee, das sich zwischen Vielwischer (*polygnomones*) und Meinende (*doxologoi*) im Medium (*pharmakon*) selbst sich abspielt, geht es Platon, und weniger um eine Medienkonkurrenz – Schrift (neues Medium) gegen Rede (Unmittelbarkeit, Mythos). Er beschreibt die zwei polare Relate als eine Figur, so „daß man“, wie Derrida hier schreibt, „in der Pharmazie nicht das Heilmittel vom Gift, das Gute vom Schlechten, das Wahre vom Falschen, das Drinnen und Draußen, das Vitale vom Mortalen, das Erste vom Zeiten etc. unterscheiden kann“. „In dieser ursprünglichen Reversibilität gedacht, ist das *pharmakon* das *Selbe* genau deshalb, weil es keine Identität hat.“<sup>342</sup>

Genau auf diese Aufhebung der Differenz zwischen den beiden Relate macht auch die Formulierung *doxosophoi* aufmerksam – allerdings bleibt auch diese Indifferenz in ihrer Ontologie noch problematisch genug, weil darin auch jene Ontologie des Imperativs sich versteckt. Damit fällt nämlich der Unterschied zwischen *doxa* (meinen) und Wissen (*logoi, gnosis, sophia*) weg, um nur die *eine* Figur zu bilden. Aber diese Relationsfigur bleibt eben nicht bloß als solche stehen, wie Derrida oben meint, vielmehr wird sie ihrerseits mit der Wahrheit (*alethia*), mit der wahrhaft einsichtigen Schrift (*epistemes graphete*), oder mit dem einsichtig Wissenden (*eidotos logon legeis*) konfrontiert, ohne freilich dass sie das Leben selbst wären – weswegen auch die platonischen Reden immer *aporetisch* enden. Der Mensch sieht, hört, begreift die Welt *durch* den *logos* (als Mittel, *organon*), aber er sieht nicht den *logos* selbst als *arché anhypotheton* (Voraussetzung ohne Voraussetzung). Deswegen müssen die

---

341 Ebd., 275 b-275 d.

342 Derrida 1995, S. 188.

*logoi* ihrerseits von der *Idee* her noch einmal reflektiert werden. Würde nämlich jeder *logos* stets einen anderen *logos* voraussetzen, so könnte es auch keine Erfahrung der Grenzen des *logos* geben. Und wäre der *logos* in sich seinerseits perfekt, so wäre er wiederum ein absolut *ideenloser logos*. Die Sprache in ihrer Selbstgenügsamkeit bedarf daher einer absoluten Voraussetzung, an der jenes Gesetz des *logos* von der *Idee* her reflektiert wird, ohne dass hier die Sprache als Medium der Vermittlung (*gramma*) und der Unmittelbarkeit (*to pragma auto*) deswegen esoterisch werden muss. Platon betreibt allerdings keine Kryptotheologie des Grammas wie Derrida<sup>343</sup>, vielmehr durch das *Gramma* peilt er die *Idee* an, die zwar nur medial-vermittelt werden kann, aber darin eben auch die Anteile der *Idee* freisetzt. Seine Kritik an der Schrift (*gramma*) will nicht die Sache esoterisch als unverständlich erklären, vielmehr die Grenzen der Sprache (*logoi*) zeigen, um dann diese in der *Idee* (die Vorraussetzung ohne Voraussetzung) selbst zu überwinden.

---

343 So gibt es in der Schrift (*gramma*) „keine Stimme für die Sprache, sondern die Sprache ist vielmehr von Anfang an unendliche Spur und Selbsttranszendenz. (...) Was die Theologie als für die Vernunft unverstündlich erklärte, ist nun von der Vernunft als ihre eigene Voraussetzung anerkannt. Jedes Verstehen gründet auf dem Unverständlichen. Bleibt auf diese Weise aber nicht genau das im Schatten, was die Aufgabe der Philosophie par excellence sein sollte, nämlich die Eliminierung und die ‚Absoluti-on‘ der Voraussetzung? War nicht die Philosophie jener Diskurs, der sich von jeder Voraussetzung, selbst jener universellsten, die sich in der Formel ‚Es gibt Sprache‘ ausdrückt, frei wissen wollte? Geht es nicht darum, das Unverständliche zu verstehen?“ „Die Menschen sind dazu verdammt, sich durch Sprache zu verständigen. Aber noch einmal: Was damit aufgegeben wird, ist das ursprüngliche Anliegen, das in jenes Bild eingelassen war, nämlich die Möglichkeit eines Auswegs aus dem Fliegenglas. Die Aufgabe der Philosophie muss daher genau dort wiederaufgenommen werden, wo sich das gegenwärtige Denken von ihr abzuwenden scheint. Wenn es auch stimmt, dass die Fliege erst einmal anfangen muss, das Glas zu sehen, das sie einschließt, was kann eine solche Einsicht dann weiter bedeuten? (Das Fliegenglas ist für die Fliege nämlich keine Sache, sondern das, wodurch sie die Sachen sieht). Ist ein Diskurs möglich, der keine Metasprache ist, aber auch nicht ins Unsagbare versinkt, sondern die Sprache selbst zum Ausdruck bringt und ihre Grenzen darstellt?“ (Agamben 2013, S. 35 ff.). Agamben überspringt hier allerdings etwas zu schnell den ontischen Ort der Sprache, wenn er die Vermittlung der Sprache zugleich als unmittelbar erklärt: „Denn die Sprache, die für den Menschen jede Sache und Erkenntnis vermittelt, ist selbst unmittelbar.“ (Ebd., S. 38). Die Unmittelbarkeit ist aber auch das konkret-ontologische Problem der ontischen Sprache selbst: die Verabsolutierung des Mediums (Sprache). Es gilt dann diese Verabsolutierung des Mediums zu brechen, wodurch das *gereinigte* Medium (nicht reine), befreit von seiner ontisch-ontologischen Voraussetzung (die Macht der Sprache), auf die absolute Voraussetzung der *Idee* neu sich ausrichtet, um *dieser Idee zu dienen*, ohne sie erneut medial zu beschlagnahmen.

Worauf Platons Medienkritik (in der Form der Schriftkritik) in Wirklichkeit zielt, ist also die Kritik an den selbstvergessenen Medien (in ihrer *doxa*) samt ihren „Medienphilosophen“ (*doxosophie*), die die Wahrheit (*alethia*) des Mediums in der *doxasophie* (die Verherrlichung des Mediums) beschlagnahmen. Damit wird das *pharmakon* (Medium) auf einen Sonderbereich abgestellt, musealisiert und unbeweglich (*ametakineton*) gemacht. Erst die lebendige, kritische und deutende Kraft des *logos* ist nämlich imstande das bloße *Erinnerungsmedium* (Schrift, Malerei, geschriebene Rede) in das *Gedächtnismedium* (die lebende, beseelte Rede) zu überführen. Und nur dieses Gedächtnismedium hat dann Anteil an der *Heilkunst*, aber auch nur dann, sofern der Lernende hier der Sache selbst sich zuwendet. Oder linguistisch ausgedrückt: Platon betreibt sowohl eine *Philologie* als auch eine *Misologie*, die die Sprache als bloßes Mittel abweist. Das macht er im *Siebten Brief* am Beispiel des Dionysios deutlich:

„Auf diese Weise habe ich dem Dionysios damals gesagt, was ich ihm sagte. Alles nun bin ich nicht mit ihm durchgegangen, und Dionysios bat auch nicht darum. Denn vieles, ja das bedeutendste gab er vor, schon selbst zu wissen und hinreichend zu beherrschen auf Grund beiläufigen Erzählungen anderer. Später hörte ich sogar, daß er über das geschrieben hat, was er damals von mir gehört hat, dass er als sein Werk vorstellte und nicht als einfache Wiedergabe dessen, was er von mir gehört hat. Ich weiß jedoch darüber nichts zuverlässig. Ich weiß von anderen, die über denselben Gegenstand geschrieben haben, doch sie nannten sich nicht selbst als Verfasser. Das zumindest kann ich wahrlich über alle sagen, die darüber geschrieben haben und noch in Zukunft schreiben werden: jene, die zu kennen behaupten, worüber ich mir Gedanken mache (*peri hōn egōzo spoudaō*), ob sie es nun von mir gehört oder von anderen oder ob sie es allein herausgefunden haben: Nun, die können, nach meiner Auffassung, von der Sache nicht irgendetwas verstanden haben (*toutous ouk estin kata ge tin emein doxan peri tou pragmatos emaien ouden*). Es gibt ja auch von mir darüber keine Schrift (*syngramma*) und es kann auch niemals eine geben; denn dies läßt sich keineswegs in Worte (*rheton*) fassen wie andere Lerngegenstände (*mathēmata*), sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst (*peri to pragma auto*) und aus dem gemeinsamen Leben entsteht sie plötzlich (*exaiphnis*) in der Seele (*psyche*), wie ein Licht, das einem Feuer entsprungen ist, und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter.“<sup>344</sup>

Vor allem dieser Absatz ist immer wieder als Beweis für den esoterischen Charakter des platonischen Denkens sowie für dessen ungeschriebene Lehre ins Feld geführt worden. Sein Denken bleibt aber nur solange esoterisch, solange man die *logoi* (Medien) als absolut ideenlos betrachtet. Jedenfalls möchte hier Platon auf den Doppelcharakter der Schrift- oder der Wortmedien hinweisen: Was darin gesagt,

---

344 Platon 1981 a, 341 a 8-d 2 (von mir teilweise in der Übersetzung verändert).

geschrieben oder ausgedrückt werden kann, oder eben in der bloßen *doxa* verschwindet, weil Grapheme oder Phoneme auf den lebendigen Autor zurückweisen, auf die Dynamik des „beseelten Werkzeugs“ (Anthropos), das selbst auf die „Sache selbst“<sup>345</sup> hinweist. Das gemeinsame Interesse an der Sache selbst (*to pragma auto*), das unmittelbare, physisch-aktualisierende Gespräch um das Wahre, Schöne und Gute – dessen Ergebnisse in der Schrift sich nicht fixieren lassen – sind für Platon das Movens philosophischer Wahrheit. Gerade dieser performative Charakter der Sprache widerspricht dann dem alten Klischee, wonach etwa das biblische Denken mehr an Sprechen und Hören orientiert sei, während das griechische Denken mehr an der Schau oder am Sehen interessiert sein soll. Platons Überlegungen zur Sprache und *logoi* widerspricht dieser schlichten Dichotomie und verweist auf eine Paradoxie in den Medien der Sprache und Schrift, die dynamisch-physisch sein soll, also weg von der ontologischen Statik, Ruhe und Unbeweglichkeit der Schrift, während sie gerade darin das statische Moment der „ewigen Idee“ (eine Voraussetzung ohne Voraussetzung) meint, der ja die philosophische Suche gilt.

Auch Platon kommt also nicht um der Schriftlichkeit der Rede herum, die er als Mittel (*pharmakon*) für die Konstruktion der „ewigen Idee“ braucht. Das heißt, das Medium („sei dies nun künstlich konstruiert oder natürlich entstanden“; *skvastou te kai kata physin*) steht hier für die Beziehung zur Sache selbst – wie sie dann später von Kant, Hegel, Husserl, Heidegger oder Adorno aufgenommen und weitergeführt wird. Eine Beziehung, die er vor allem als eine ärztliche Kunst versteht. So bedarf das Mittel (*pharmakon*) einer doppelten, nämlich einer *ärztlich-physischen* und zugleich einer *transzendent-metaphysischen* Kunst (die sich linguistisch als Philologie und zugleich als Misologie darstellt), wenn es sich als *Heilmittel* und nicht, wie bei Dionysios, als *Gift* (die Doppelbedeutung von

---

345 Zu dieser Sache selbst schreibt Agamben: „Dieser Passus ist unzählige Male als Beweis für die esoterischen Interpretationen Platons und für die Existenz einer ungeschriebenen Lehre zitiert worden. Dieser Interpretation zufolge enthielten die Dialoge, die sich unsere Kultur über Jahrhunderte als ehrwürdiges Erbe überliefert hat, nicht das, was Platon ernsthaft beschäftigte, denn dies sei einzig der mündlichen Tradierung vorbehalten gewesen! Wir möchten uns hier aber nicht so sehr zu diesem sicherlich wichtigen Problem positionieren, sondern vielmehr fragen, was jene ‚Sache selbst‘ ist, über die sich Platon Gedanken machte und von der Dionysios zu Unrecht annahm, sie verstanden zu haben. Was genau ist die Sache des Denkens?“ (Agamben 2013, S. 11 f.). Wenn aber das Denken auch selbst seinerseits ein Organon (Mittel) ist, dann bleibt die Frage, wie dieses *Denk-Medium*, das seine identifizierende, klassifizierende und subsumierende Gewalt nun einmal nicht los wird (also immer auch *archisch* konstruiert ist), gleichwohl durch die Reflexion seiner selbst dennoch an die Sache heranreichen kann, ohne sie erneut der Medialität des Denkens, seiner Arbeit und Tätigkeit – oder eines dialektischen Hinauswachsens zur „Utopie der Erkenntnis“ (Adorno) – zu unterwerfen.

*pharmakon*) erweisen soll. Es gilt hier nämlich nicht das Falsche (*doxa*) gegen das Wahre (*aletheia*) dualistisch auszuspielen, vielmehr soll gerade das Falsche (Name, Bild, angefertigtes Produkt, *logos*) zur Erkenntnis der wahren Meinung (*alethes doxa*) dienen. Die Medien (grammatische, phonetische oder dinglich gedrechselte) sind zwar unmögliche, schwache und krankmachende Mittel (der Ausdruck *asthenes* weist auf diese Krankheit hin), aber in ihrer Konstellation können sie auch der Sache selbst (*to pragma auto*) dienen. Das Giftmittel (als Schrift, Laut oder Konstrukt) erfährt somit zuletzt, eine Transformation in der Sache, es wird darin umgepolt, um anschließend als Heilmittel zu wirken. Es gibt daher zwei entgegengesetzte mediale Gravitationsfelder: eines, das der Schwerkraft des bloßen Mediums folgt (das Medium der unbeweglichen Schrift oder der Rede, sofern sie bloß dieser Schwerkraft folgen; dafür steht die *Doxosophie* des Dionysios), und eines, das zur Idee hinführt, aus der Höhlenwelt der Medien hinausführt – wie er im *Höhlengleichnis* darstellt. Erst dadurch ändert das Medium seinen giftigen Charakter und wird so zum Heilmittel.

Eben diese Transformation des Giftmittels zum Heilmittel (im Doppelsinn des *pharmakon*) wurde Platon als Esoterik vorgeworfen. Worauf er aber demonstrativ hinweisen möchte ist das Gravitationszentrum der paradoxen, *medial-erzeugten* und zugleich *medienlosen* Idee. Ein Anderes (*heteron*), das nicht etwa unsagbar (nichtmedial) bleibt, sondern gerade durch die Medien selbst zur Sprache gebracht wird. Es geht also um das Durchdenken der Gegenstände, um die *dialogische Bewegung* der Wörter (Medien), wodurch die Sache selbst erst perspektivisch in den Blick gerät, und zwar *ohne* dass sie in der *bloßen Perspektive des Mediums* verschwindet, um dabei giftig zu werden. Und giftig wird das Medium in der bloßen Erinnerung (*hypomnesis*), während sie im Gedächtnis (*mnema, anamnesis*)<sup>346</sup> in

---

346 Diese Verwechslung von Erinnerung (Hypomnesis) und Eingedenken (Anamnesis) hat historisch zu zahlreichen Missverständnissen geführt, die fürs 20. Jahrhundert auch noch politisch verheerend ausgewirkt haben. So etwa bei Heidegger, der beide verwechselte: „Daher die Paradoxie, ja der Skandal: wie konnte dieses Denken (von Heidegger), das so nachdrücklich in Erinnerung ruft, daß in allem Denken, in aller Kunst und in aller ‚Weltanschauung‘ ein Vergessen (des Seins) waltet, das Denken ‚der Juden‘ verkennen, das in gewissem Sinne nur dieses denkt, nur dieses zu denken versucht – es so sehr verkennen und vergessen, daß es bis zuletzt den schauderhaften (und vergelblichen) Versuch verleugnet, für immer zu vernichten und vergessen zu machen, was seit den Anfängen Europas daran gemahnt, daß es Vergessenes ‚gibt‘.“ (Lyotard 1988, S. 13). Auf dieses „Vergessen“ suchte später Heidegger, in der „Kehre“, eine Antwort zu finden, indem er vom früheren „Entwurf“, „Führer“ und „Entscheidung“ auf „Dichtung“, „Erwartung“, „Bewahrung“ und „Hüter des Seins“ umschaltete: „Einst Führer, wandelt sich der Denker in einen Hüter, einen Hirten des Andenkens an das Vergessene. Die einzige Erzählung, die noch zu erzählen bleibt, ist, wie bei Wiesel, die Erzählung von



das Gravitationsfeld der Idee gerät. Das ist dann die Stelle, wo aus dem Minus der Schrift (Medium) ein Plus wird. Denn anders als bei der flüchtigen Kreativität des Gesprächs – das damit nicht weniger tot ist als das *gramma*, wie etwa Dionysios beweist –, das stetig von einem *logos* in den anderen übergeht, wird beim Gedächtnis sofort deutlich, dass es diese dialogische Bewegung auch einrahmen und auf eine aporetische Ewigkeit abstellen kann. Die Wahrheit der Worte (Medien) und die Angemessenheit des Gedächtnisses (*mnema*), das die bloße Veränderlichkeit der Welt verlässt, hängt somit zuletzt von der paradoxen Fixierung der Phänomene in der Seele (*psyche*), in der Sache selbst (*to pragma auto*) ab.

Indem also Platon die Schrift kritisiert bahnt sich darin eine Gegenbewegung an, die jetzt umgekehrt gerade das giftige Mittel der Schrift zum Heilmittel<sup>347</sup> macht. Das Statische der Schrift geht in die Bewegung der dialogischen Rede ein, um darin ihren unbeweglichen Charakter zu verlieren, während umgekehrt die dialogische Rede ihrerseits ihre bloße verfließende Zeit los wird, um ihrerseits auf die Ewigkeit der Idee hinzuweisen. Die schlichte Dichotomie zwischen Schau (griechisches Denken) und Sprechen, Hören (biblisches Denken) ist also falsch. Nicht die Schau eines zeitlosen Seins hier (griechisches Denken) und lebendiger, historisch wirksamer und gleichwohl gestaltloser Gott (jüdisches Denken) dort; nicht platonischer Theoretiker hier, der ein absolutes Sein geistig betrachtet, und biblisches, zur Tat bereites Hören dort; nicht „Auge“ (griechisch) hier und „Ohr“<sup>348</sup>

---

der Unmöglichkeit aller Erzählung. Ich sagte, dies ist der Augenblick, da Heidegger dem Denken ‚der Juden‘ am nächsten kommt und beide sich zu berühren scheinen. (...) das ‚Volk‘, in der Wüste zerstreut, verzichtet darauf, sich als ein ‚Volk‘ zu gestalten, sich als sein Eigen zu entwerfen und einzurichten. Es lernt, daß das Eine und das Eigene“ nicht „in seiner Macht“ steht, „da das Vergessene selber das Volk als Geisel nimmt“. (Lyotard 1988, S. 90 ff.). Was hier aber „vergessen“ wurde ist eine andere „Erzählung von der Unmöglichkeit aller Erzählung“, nämlich: der Imperativ der Medienmaschine als das ontisch-ontologische und ökonomisch-theologische Dispositiv. Etwas, das weder die ontologischen „Seins-Hüter“, noch den „messianischen Minimalismus“ als „leises Kommen des Messias“ braucht. Vielmehr jene Operation, die beide „Ewigkeiten“ außer Kraft setzt. Denn das Verzichten auf diese Operation, das Beharren auf ein unendliches Warten in der Zeit, verlängert nur die Herrschaft des infernalischen, menschlich-göttlichen Dispositivs.

347 Auf diese Doppeldeutigkeit des Mittels (Mediums) als Gift und Heilmittel weist dann auch Hegel hin: „Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit. (...) Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung ist.“ (Hegel 1969, S. 257 f.).

348 „Wo die platonische Metaphysik auf den Vorrang des Seins vor dem Sollen setzt, beharrt das jüdische Denken orthopraktisch, nicht orthodox, auf dem Vorrang der Ethik vor der Ontologie. An die Stelle des platonischen Theoretikers, der ein absolutes Sein geistig betrachtet, hört der jüdische Gläubige auf eine Weisung, an die Stelle eines

(jüdisches Denken) dort. Sondern beide *organa* (Medien) bilden eine Konstellation, die ihrerseits das Gravitationsfeld der Sache selbst (*to pragma auto*) meint, so dass schließlich das „beseelte Werkzeug Mensch“ (seinerseits ein Medium) auf die „ewige Idee“ ausgerichtet wird. Medien können somit, nach Platon, sehr wohl für die Ewigkeit stehen. Allerdings müssen sie durch einen kritischen (*krinein*, unterscheiden) Stufenprozess hindurchgehen: Der Giftcharakter der Medien (wie er auch in der Schrift oder im handwerklich Hergestellten vorliegt) muss zunächst von der lebendigen Rede des Philosophen (nicht des Doxosophen) aufgeweckt werden. Und umgekehrt muss die lebendige, verfließende Rede ihrerseits absterben, um an der Idee des Wahren, Schönen und Guten Anteil teilzuhaben. Logos ist eben nicht gleich *logos*, Bild (*eidolon*) nicht gleich Bild (*eikon*, *typos*), *doxa* (der Sophisten) nicht gleich *doxa* (der Philosophen). Die Schriften des Dionysios waren eben keine in sich stimmige Gebilde, keine Kompositionen, sondern nur *zusammengestückt*, zusammengemixt, und entbehrten so jeglicher synthetischen Leistung ihres Autors. Freilich, auch die Kompositionen des philosophischen Autors können keine Authentizität für sich beanspruchen, weil die „ewige Idee“ in der Schrift oder in der lebendigen Rede zwar für Augenblicke aufblitzt, aber in ihrer Erschauung *nicht fixiert* werden kann.

Das spezifische, grammatisch-phonetisch-poietische Problem der Medien, das Platon hier aufwirft, heißt also: Wie ist es möglich zu sprechen *ohne* zu sprechen<sup>349</sup>, zu sagen *ohne* zu sagen, zu machen *ohne* zu machen, zu schreiben *ohne* zu schreiben, zu erzeugen *ohne* zu erzeugen. Jedenfalls ist dieser Widerspruch bereits von den ältesten platonischen Scholastikern gesehen worden, die Platons Schriftkritik so kommentieren: „Wie kommt es, dass der Meister im *Phaidros* die Schrift abwertet und dennoch, da er doch geschrieben hat, sein schriftliches Werk in gewisser Weise für wertvoll gehalten haben muß? Auch hierhin“, so die Antwort der Scholastiker, „ist er der Wahrheit gefolgt: So wie die Gottheit sowohl die unsichtbaren Dinge als auch jene geschaffen hat, die erblickt werden können, hat auch er einige Dinge ungeschrieben belassen, andere geschrieben.“<sup>350</sup>

---

nach Übereinstimmungen suchenden Blicks tritt ein zur Tat bereitcs Hören; wo in der platonischen Metaphysik das Auge regiert, reagiert im biblischen Denken das menschliche Ohr.“ (Brumlik 1994, S. 59). Hier wird ein biblischer Mythos vom Auge und Ohr erzählt, der dem medientheoretischen Mythos von McLuhan und Flusser ähnlich ist, die ja ihrerseits, je nach Bedarf, auf Ohr (McLuhan) oder Auge (Flusser) setzen. In der indikativen Seinsmaschine ist aber die imperative Maschine des Sollens versteckt, so dass beide eine Konstellation bilden.

349 Ein Problem, das Derrida in der doppelten Verneinung zu lösen versucht, damit aber zuletzt auch archisch und beim Imperativ verbleibt. Vgl. Derrida 1989.

350 Zitiert nach: Agamben 2013, S. 19.

Freilich auch diese unsichtbare Gottheit bleibt hier noch problematisch genug, die ja in ihrer Transzendenz nicht nur ihrerseits von der Immanenz des Sichtbaren aus gespeist wird. Sondern in ihrem sichtbaren Werden auch einer imperativen Macht und Herrschaft gehorcht, die in ihrem Werk freilich verdeckt bleibt. Auch kann diese Macht sowohl monotheistisch als auch polytheistisch konstruiert sein und eine komplementäre Einheit (die Einheit von Einheit und Vielheit) bilden. Jedenfalls taucht hier ein genuines Medienproblem auf. Denn etwas schreiben heißt ja immer schon, in das gesprochene Wortmedium, in die verfließende Zeit oder in die Schrift sich zu begeben, darin aber auch immer ein Museum des Mediums eröffnen: in seinen dynamischen Verzerrungen, Verkürzungen und Vergrößerungen zu verschwinden. Aber ein wirklich unterscheidender, beweglicher, lebendiger und auf Wahrheit verpflichteter *nous* kann dies nicht wollen. Ebenso wenig kann er aber wollen *nicht* zu schreiben, *nicht* zu sprechen, *nicht* zu tun. Schreiben, Sprechen und Tun sind also immer auch unvermeidlich. Und so ist der Mensch einerseits unfähig, nicht zu sprechen, nicht zu schreiben, nicht auszudrücken, andererseits aber liegt darin auch das Problem der *medialen Selbstverdunkelung* und *Selbstvergiftung* vor. Kann es also ein Medium geben, das was es benennt oder ausdrückt auch selbst *ergründet*, in der Sache auch sich selbst *begründet*? Platon ist jedenfalls dieser Meinung und fordert – in der heutigen Sprache ausgedrückt – eine *Medienkompetenz*, die sich der Doppeldeutigkeit des Mediums bewusst sei. Gerade die Schwäche und die Krankheit (*asthenes*) der *logoi* nimmt er nämlich zum Anlass, um aus der Schwäche des Mediums (*logos*) seine Stärke zu machen. Eben genau das, was auch das *pharmakon* in seinem Doppelsinn bewirken soll, das statt krank zu machen, richtig angewendet, d. h. in Kenntnis einer dialogischen, physisch-ärztlichen und transzendent-metaphysischen Kunst, auch heilen kann. Eben genau auf diesen inneren, emanzipatorisch heilenden Charakter des Mediums wird später auch Kant – und ebenso Hegel – hinweisen, so wenn er etwa in *Was ist Aufklärung?* schreibt: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, usw.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.“<sup>351</sup>

Das Medium – ob in der Form der Sprache, der Schrift, des Buchdrucks oder des Computers – kann also sowohl Heilmittel als auch Gift sein. Und es wandelt sich immer in Gift – typisch hierfür war für Platon Dionysios –, wenn es bloß äußerlich zusammengestückt oder zusammengemixt und damit nicht innerlich angeeignet worden ist. Statt der Aufklärung (vormals der griechischen) zu dienen, dient es dann der Mythologisierung, der Doxa, dem Narzissmus oder der Ent-

---

351 Kant 1970, S. 53.

mündigung (Kant). Indem Platon also von der Schwäche und der Krankheit des Mediums redet, widerruft er zugleich seine Aussage, so dass das Giftmittel unter seiner Hand zum Heilmittel transformiert. Damit zerfällt das Medium in zwei Bestandteile: in einem *Wahrsein* des Philosophen und in einem *Wahrschein* des *Doxosophen* – auch wenn hier im *Wahrsein* des Philosophen ebenso eine verdeckte, undurchsichtige Doxa und ein Imperativ sich versteckt, dem Platon nicht weiter nachgeht. Platon polemisiert also nicht gegen ein bestimmtes Medium, sondern gegen die *Musealisierung* des Mediums überhaupt (sei es als *graphem*, *phonem* oder als *ergon* gedacht). Ja, schlimmer noch: Dass die toten Medien von den *Doxosophen* als das Leben selbst ausgegeben werden, um darin als die Sache selbst verherrlicht zu werden. Er polemisiert gegen die bloß äußere, funktionalistische Beschlagnahme der Medien (Schrift, Sprache, Bilder, Erzeugnisse) in ihrer doxologischen Funktion. Er möchte zeigen, dass alle Medien, sofern sie bloß der *äußeren Erinnerungskultur* und nicht der *Gedächtniskunst* zuarbeiten, nur weiter die Musealisierung der Medien vorantreiben. Alle geistig-lebendigen und inner-seelischen Kräfte des Menschen werden so in ein mediales Museum (wie in den Schriften des Dionysios) abgelagert und liegen da abgestorben. Dieses Museum meint nicht etwa einen physisch determinierten Ort. Vielmehr die abgesonderte Dimension in den Menschen und in den Dingen selbst, worin das lebendige Medium (in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) in der Form des ausgestorbenen Lebens sein Dasein fristet. Ein falsches Leben, das kein Grabmal als den *wahrhaft paradoxen Ort des Gedächtnisses* (*mneme*) inmitten des Lebens mehr kennt, was erst das Medium zum Heilmittel transformiert.

Es ist diese doxologische Funktion der Medien, wie sie Platon vor allem an der Schrift deutlich zu machen versucht, die dann in den neuen Medien in veränderter Gestalt wiederkehrt. Hierbei wird nicht nur die Erinnerung (*hypomnesis*) durch Speicher, „Aufschreibesysteme“, optische Medien, Computer sowie durch Hirn (Organ und Organon) und Neurophysiologie ersetzt – wodurch die geisteswissenschaftlich-literarische Welt des Menschen von der maschinellen Seite her zurückgedrängt wird und der humanistische Mensch seine anthropologische Vorrangstellung verliert. Vielmehr haben wir es hier auch mit einer Vergesslichkeit des Menschen zu tun, der die Mittel, im Zeitalter der Kommunikation und Information, mit einer falschen *doxa* überzieht, oder mit der schädlichen Ruhmsucht der Autoren wieder vergiftet. Denn so wie bei Platon das Mittel (*pharmakon*) bei seiner Erfindung eine Vergessenheit bewirkt, so auch die schädliche *doxa* der neuen Medien, die, wie einmal die Reden und Schriften des Dionysios, allein auf dieses *glorreiche Außen* zielen, statt auf das Innere der *mneme* und der Sache selbst hinzuweisen, die damit auch das Außen entgiftet. Das Mittel (*pharmakon*), das die Sache selbst ergründen sollte, breitet sich wie eine Epidemie und Pandemie aus. Denn sowohl

das dialogische Medium in seiner Bewegung als auch die *Idee* in ihrer ewigen Unbeweglichkeit werden hier beschlagnahmt und sind so zu jeder nur denkbaren viralen Ansteckung fähig. Die Totalisierung des Mittels, das in seiner Falschheit zugleich im Glanz der Wahrheit erstrahlt, beseitigt jede Form immunologischer Kontraktion. Das *pharmakon*, als Mittel einer philosophisch-ärztlichen Kunst willkommen, erweist sich in seiner doxologischen Funktion als ein universelles Giftmittel, das auch in der neuen medienpriesterlichen Liturgie als Gift verabreicht wird – und wonach auch die Anhänger des neuen globalkapitalistischen Kultus süchtig und sehnsüchtig verlangen. Was freilich bei Platon noch auf den philosophischen Dialog oder der athenischen Polis beschränkt war, emanzipiert, verbreitet, zerstreut, multipliziert und konzentriert sich nun im universellen Code der neuen Medien, um sich darin zugleich – im Rückgang auf eine mediale Unmittelbarkeit – archaisch-kultisch und religiös zu inszenieren. Eine mediale Inszenierung, die ebenso als *doxa* der Mediensophisten auftritt und die mit ihren Inszenierungen den öffentlichen Raum global kontaminieren.

Ist Platon noch mit den Problemen der Schrift und der Rede beschäftigt, so will die wissenschaftliche Prosa des Aristoteles die medialen Probleme in der Dialektik von Form und Stoff angehen, die dann auch die Funktion des Mythos (Erzählung, Doxa) ganz ersetzen sollen. Es handelt sich um Aussagen (κατηγορεῖται), die in ihrer doppeldeutigen Figur nicht, wie bei Platon, Erinnerung und Gedächtnis heißen, denen sich ein *pharmakon* annähern soll, sondern Physik und Metaphysik. Denn nach der aristotelischen Metaphysik ist Physis dasjenige, was vor der Metaphysik angesiedelt ist. Deshalb sind die Bücher zur Metaphysik nach denen zur Physik angeordnet (*meta ta physika*). Eben, weil das was in ihnen verhandelt wird, gleichsam nach (*meta*) der Physik kommt, als etwas, das der Physis zugrunde liegt, so wie der Form (*morphe*) ein Stoff (*hyle*) als ein Bestimmt-Unbestimmtes zugrunde liegt. Etwas, das zwischen Akt und Potenz doppelt sich bewegt. Deswegen heißt es: „Ferner ist der Stoff (ὕλη) dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.“<sup>352</sup> Form und Substrat scheinen hier als die zwei Prinzipien der medialen Gestaltung. Genauso wie *technē* nachbildend auf der *physis* ruht. Allerdings sieht er auch umgekehrt die Potenz (das Zugrundeliegende) durchs Mittel (*durch* was etwas überhaupt ist) nicht unmittelbar erreichbar, also als etwas, was „danach“ kommt, obwohl dies doch ein „Erstes“ sei. Das meint dann die paradoxe Formulierung: *hysteron-proteron*. Etwas ist „Zugrundeliegendes“ und zugleich vom Bedingten der Aussage abhängig: „Das Zugrundeliegende ist doch

---

352 Aristoteles 1989, Buch IX, Kapitel 8 (1050a, 15).

der Anfang, und es scheint vor dem von ihm Ausgesagten zu liegen“.<sup>353</sup> „Alles entsteht aus dem Zugrundeliegenden und der Formgebung (ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς)“.<sup>354</sup> Etwas, was zugleich erstes (*proteron*) ist und zugleich später (*hysteron*) kommt. Das heißt, es wird nicht bloß etwas vorausgesetzt, sondern als metaphysisches Prinzip (*proteron*) durch ein Bedingtes (*hysteron*) erst erreicht. Dergestalt, dass das Einzelne (*meros*) nicht bloß Teil des Ganzen (*morion tou olou*) ist, und damit als Teil von der Erzählung der Geschichte (*genomena tis historias*) sich gefangen nehmen lässt, sondern als Einzelnes zuletzt auf sich selbst (*meros pros meros*) verweist. Aristoteles denkt den Stoff (ἡ αὐτὴ ὕλη) als Prinzip, das allem Entstehenden zugrunde liegt. Wie ist dann aber das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem zu denken? Denn die Form ist als das Wirkende, als Akt (ἐνέργεια) und *technē* ebenso auf den Stoff als das Vermögen und die Möglichkeit (δύναμις) angewiesen, wie umgekehrt der Stoff (passives Medium) auf die Form (aktives Medium), um dadurch in einer angereicherten Wirklichkeit überzugehen (Akt, gr. *energeia*; lat. *actus*; Potenz, gr. *dynamis*; lat. *potentia*). Insofern ist hier Aristoteles bemüht, die metaphysische Frage vom Typ „Was ist?“ in die medial-immanente Frage „Durch was“ (*dia ti*) etwas überhaupt sei umzuformen – eine praktisch-dynamische Wendung auf die später die Neuzeit und die Moderne setzen werden. Das Unbestimmte und Formlose (*dynamon*) verweist also auf seine mediale Beschaffung hin, durch das es überhaupt in der Welt ist. Dass freilich auch das Entstehende, das Werden und die Möglichkeit der Formgebung (das Zwischen des Mittels: *dia ti*) ein Sein, ein Wesen und eine Substanz eignet, ohne sogleich das ontologisch Zugrundeliegende selbst zu sein, kann freilich Aristoteles noch nicht ganz bestimmen (das Werden in der Polis selbst als Sein), obwohl er mit seiner Formulierung „Denken des Denkens“ (νόησις νοήσεως) ein paradox-statisches Moment in die Bewegung selbst hereinbringt. Das heißt, das kontemplative Element ist gerade dasjenige Moment, das in der Formgebung wieder das Wesen, die Substanz und das Zugrundeliegende einbringt. Eine Substanz als unaufhörlicher medialer Gestaltungsprozess (zwischen Form und Substrat), dessen höchste Aktivität gerade die paradoxe Ruhe und Betrachtung seiner selbst ist. Insofern liegen hier Wesen und Substanz in aller medialen Geschäftigkeit (*energeia*) als ihr eigener kontemplativer Sinn begraben: Die tätigkeitslose Schau als Ausdruck der aktiv-medialen Form (*morphe*), der Geschäftigkeit (*energeia*), der Tätigkeit (*praxis*) und des Werks (*ergon*) selber. Das heißt, die Entelechie des Akts wird hier nicht bloß in Zeit und Raum entfaltet, sondern ebenso auf einen Punkt konzentriert sowie die mediale Entfaltung (in der Potenz des Mediums in den Akt überzugehen)

---

353 Ebd., Kapitel 6 (189a, 31d f.).

354 Ebd., (189b, 31 f.).

wieder medial zusammengefasst. Damit aber ist dies immanent-ontische und zugleich das transzendent-ontologische Moment des „unbewegten Bewegers“, die Wahrheit des medialen Gestaltungsprozesses selbst – ein „unbewegter Beweger“, der als deaktivierendes Moment in der Maschine des Demiurgen selbst anzuwenden wäre. Das heißt dann aber, dass diese Potenz des Mediums im aktuellen Werk des Menschen auch anwesend ist und damit im Werk (*ergon*), in der *technē*, in der Tätigkeit (*praxis*) des Menschen liegt. Und zwar doppelt: im Indikativ (Werden, Ist, Sein) und Imperativ (Sollen). Eine Praxismaschine des Demiurgen, die in ihrer Tätigkeit ihrerseits verlangt deaktiviert zu werden. Das heißt, dass der Mensch in seinem medialen Wirken zuletzt auch *ohne Werk* und Praxis dasteht. Jedenfalls ist Aristoteles diesem kontemplativen Element in der Entelechie der medialen Form sehr nahe gekommen, so etwa wenn er an einer Stelle in der *Nikomachischen Ethik* (1097b) fragt: „Oder müsste man sagen, daß es für den Zimmermann und den Schuster ein Werk und eine Tätigkeit gibt, für den Menschen jedoch nicht, weil er ohne Werk (*argon*) geboren wurde?“

Freilich lässt Aristoteles diesen Gedanken wieder fallen und konzentriert sich erneut auf die mediale Formgebung in ihrer Entelechie, auf die *energeia* als mediales Treiben und mediale Geschäftigkeit. Diese Frage wäre hier aber entscheidend für das Verhältnis zwischen dem medialen Akt und der medialen Potenz, zwischen Aktivität und Kontemplation, zwischen Essenz und Akzidenz. Das heißt, für den Zusammenhang der beiden medialen Relate: physisches und metaphysisches, ontisches und ontologisches, menschliches und göttliches Werk. Der Moment, in dem das Werk (*ergon*) auch in sich selbst ruht (*argon*). Dergestalt, dass die mediale Aktivität sich selbst *auch betrachtet* und dadurch mit dem „Zugrundeliegenden“ in eine neue Beziehung eintritt. Denn wenn die Geschäftigkeit des Aktes bloß in der medialen Gestaltung der Dinge aufgeht, so weist das Moment der Glückseligkeit (*eudemonia*) auf eine Differenz in der Potenzialität hin (mit der Potenz *zu sein* auch auf die Potenz *nicht zu sein*), die den alten Gebrauch im bloßen Akt abbricht und so einen neuen Gebrauch der Dinge ermöglicht. Ein neuer Gebrauch des Mediums, das nicht mehr von der bloßen Aktion und vom Besitz der Dinge kontaminiert ist. Die Medien, die so von aller Aktion befreit sind, wären damit zu einem neuen, möglichen Gebrauch fähig, ohne dadurch bloß in der Potenz eines Akts aufzugehen, also nur das *Werk* eines Bildhauers, Zimmermanns oder Schusters zu sein. Denn in diesem Werk *wirkt* auch jener verdeckte, göttliche Imperativ, der im bloßen Werk ungelesen bleibt.

Durch die parmenideische Theorie des „irrenden Noos“ erreicht das vorsokratische Denken auf dem Weg einer Selbstthematizierung des Logos-Mediums (als Logos oder Nous) eine weitere entscheidende Stufe, die dann philosophisch und dialektisch weiter verfeinert wird. So etwa im 2. Jahrhundert nach Christus,

wo die Medien, wie bei Diogenes Laertius, noch an physischen, physikalischen und körperlichen Substraten gebunden werden. Was wir sehen, hören, spüren, vernehmen, so Laertius, nehmen wir durch ein Medium wahr: durch „Luft, Licht, Klang, Wasser, Feuchtes“, so dass es „nichts in seiner reinen Gestalt an und für sich vorliegt“.<sup>355</sup> Die Eigenschaften der Dinge bestehen daher nicht substanzial, sondern nur in *Relationen*: „Die Verhältnismäßigkeit besagt, dass nichts an und für sich genommen wird, sondern immer nur in Beziehung auf ein anderes, weshalb es denn unerkennbar ist“.<sup>356</sup> Was aber in Relation steht und sich in ihr bewegt, wird auch von dieser Bewegung verdeckt. Die Relation zeigt, dass es nicht mehr *ist* (ontologisch), was es doch noch eben gerade *war*: das statische Wesen geht in die Dynamik der Dinge über, wobei beide in ihrer Bewegung verschwinden – eine Verschränkung von Heraklit (Werden) und Parmenides (Sein). Die Relation, die Relativität der Dinge ist also ihr *Sein* und zugleich ihr *Nicht-Sein*, ihre Position und Negation. Deswegen, so Diogenes Laertius, werden wir uns unseres Urteils enthalten müssen, wenn dieses Urteil jenseits dieses bewegten Mittlers (des Dazwischen) und damit ein Urteil über die Dinge in ihrer Unmittelbarkeit, ihr Sein an sich zu sein beansprucht.<sup>357</sup>

Mit bloßen statisch-unbewegten Fehlurteilen können wir also das Ding in seiner Zwischen-Bewegung nur verfehlen, so dass hier Logos oder sinnliches Wahrnehmen (sofern sie auf diese *Unmittelbarkeit*, auf dieses *Sein an sich* aus sind) von der Relationalität und Relativität der Dinge abgeleitet. Die Relationalität und Relativität der Dinge beschreibt daher die Bewegung des Mediums *zwischen* den beiden Relaten, dergestalt dass in diesem *medialen Dazwischen* das Sein der Dinge sich abspielt und zugleich darin sich versteckt. Damit beschreibt die Relativität des Mediums auch das Wahrheitsmoment der skeptischen Tradition. Denn sofern Skepsis nicht nur einfach die Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Relate behauptet (und dabei angeblich zur Seelenruhe gelangt, d. h. zum fest fixierten Resultat erstarrt), vielmehr der fundamentale Zweifel an das „Sein an sich“ ist und so auf die Vergegenwärtigung seiner Genese angewiesen ist, bleibt Skepsis an die Bewegung des Mediums gebunden.

Hatte Aristoteles die Dinge von unten nach oben aufsteigend entwickelt und sie in einem Zugrundeliegenden verankert, so wird dieser stoffliche Anker zunehmend loser, um in einem generalisierten Urfeuer der Freiheit des einzelnen Menschen geschmolzen zu werden. Da war der Weg nicht mehr weit zu jenem neuplatonischen Urlicht, wo in einem Emanationssystem die Dinge nun von

---

355 Laertius 1990, S. 204.

356 Ebd., S. 205 f.

357 Ebd., S. 199 f.



oben herab erklärt wurden, um dadurch auch die Finsternis einzubeziehen. Die Neuplatoniker stellten nämlich das Einzelne nicht in eine Beziehung zum Stoff, als des Zugrundeliegenden, vielmehr wurde es als Ableitung aus einem Allgemeinen der Weltschöpfung erklärt. So erstellte Plotin seine Kategorien gerade aus einer Verdünnung der „Gedanken Gottes“, die, als oberstes Wesen, in der Materie zunehmend opak wurden. Alle logischen Kategorien kippen damit in die metaphysisch-ontologischen. Das Licht als Urmedium des Einen scheint nun bis hinab in die Sphären des dunklen und sinnlichen Kosmos, die deswegen ihrerseits des intelligiblen Urlichts bedürfen, um erhellt zu werden. Sinnliche und übersinnliche Weltsphären scheinen sich hier völlig fremd zu sein, so dass für die immanente Gestaltung der Welt wenig Raum bleibt, da sie sich ja erst aus der Trübe des Erdenrests befreien muss, um zum Urlicht der intelligiblen Sphären zu gelangen. Die aristotelischen Kategorien verlieren in der Welt zunehmend ihren Halt. Nicht der Flötenspieler, der Bildhauer oder der Handwerker leidet im Prozess der Formgebung (da das hemmende Material im Prozess der Prägung und Ausprägung Widerstand leistet), sondern ein Heiliger, der mit der Trübe des sinnlichen Materials und des Erdenrests nichts mehr anfangen kann. Eine Dualität, die zunehmend in einer bösen sinnlichen Welt und in einer himmlischen Welt des Heiligen zerfällt, wie sie dann von Maimonides über die negative Theologie des Dionysios Areopagita bis Spinoza reicht.

War Aristoteles noch mit dem Problem des Wirklichen und Möglichen (Wahrscheinlichen) beschäftigt, so wird diese aristotelische Kategorie als schöpferische Wiedergabe gegen Ende des 10. Jahrhunderts neu formatiert. Freilich verschieben sich hier allmählich die Akzente auf den Prozess der Materie, während das Wesen, die Substanz oder das Zugrundeliegende in den Hintergrund treten. Zuerst wird der Begriff der produktiven Materie von Abu Sulayman al-Sijistani (932-1000) eingeführt und von dort aus durch Averroës (Ibn Rushd) übernommen. Jedenfalls taucht der Begriff *natura naturans* (schaffende Natur), der später eine philosophische Karriere machen wird, zunächst im *Commentarium in II librum physicorum* II, 14 und in *De coelo (summa secundae)* I, 2 explizit auf.<sup>358</sup> Eine schöpferische Materie, wie sie Scotus Eriugena an der Schwelle der christlichen Scholastik in der Schrift „*Peri Physeon*“ (Über Naturen) forderte, und wie sie dann der Aristoteliker des Christentums, Thomas von Aquin, weiter entwickelt. Im ontischen, physischen Akt setzt Thomas den metaphysischen, ontologischen Akt an, damit er theologisch wieder zu Gott zurückfindet. Die Wirksamkeit der Formgebung (*energeia*) ist zwar auf den Akt beschränkt, weil aber Gott über alle Kategorien verfügt, ist er auch die Potenz selber. Der Gestaltungsprozess, wonach alles aus dem Zugrundeliegenden

---

358 Vgl. hierzu: Kraemer 1986.

und der Formgebung entsteht, wird so noch einmal dynamisiert, um den profanen Akt zu sakralisieren (erstes Agens, Gott). Gott ist hier die Materie, welche den körperlichen und geistigen Dingen, als deren einheitliche Substanz, zugrunde liegt, womit Gott, Materie und Geist zuletzt auch identisch seien. Die Wahrheit des Seienden als „fabricatio“, Gott vorbehalten, wird zugleich in den Menschen gesetzt, um von da aus wieder in die göttliche Sphäre metaphysisch durchzubrechen. Damit verschwindet die *natura naturata* (die produzierte Materie) wieder in die *natura naturans* (produktive Materie)<sup>359</sup>, dergestalt dass wir hier mit einer doppelten Produktion aus einer bestimmend-aktualen Form und einer unbestimmten Materie als mögliche Aktivierung durch Form zu tun haben. Die Macht der bestimmend-aktualen Form wird mit der Möglichkeit einer noch unbestimmten, aber noch zu bestimmenden Materie angereichert, wo die Form ihre Möglichkeit in der Aktivierung sieht. Im medialen Akt feiert so die Potenz ihre theologischen Ekstasen, so dass die Wirkungen Gottes keineswegs sich in der immanenten Welt erschöpfen, vielmehr diese Kraft ihrer Ursache zuletzt auch entsprechen muss. Gesellschaftlich heißt dies für Thomas, dass die wahre Gemeinschaft der Menschen nur als eine gänzlich spirituelle Vereinigung zu denken sei und der Mensch als Pilger allein auf dieses jenseitige Ziel hin lebt. Thomas übersieht hier freilich, dass dieser übervernünftige Übergang vom Akt zur Potenz immer noch durch die Macht des Aktes geschieht. So wird die immanente Macht des Aktes als Medium nur auf die Potenz des Aktes hin verschoben. Dergestalt, dass hier himmlische und irdische Welt nicht die zwei Sphären bilden, sondern nur die eine von Wissen und Glauben, den Thomas als Übervernunft und Überschuss des Aktes denkt.

Die jenseitige spirituelle Vereinigung der Menschen ist somit von der irdischen Welt aus konstruiert, so dass die himmlische Welt alle Makel dieser Welt in sich trägt. Das *vermittelnde Medium* (in seiner Geschäftigkeit und Form, was schon zu Tomas' Zeiten vor allem eines des Mediums Geld war, das alle qualitativ verschiedenen Dinge durch seine Quantität im Wert ausdrückte) beschlagnahmt zunehmend das Wesen, das hier wie dort eine irdische (reale) und zugleich himmlische

---

359 „Man muss hier klar sehen, dass seit der Betrachtungsweise von Prozessualität im Rahmen der Stoa die Akzente sich allmählich auf die Darstellung der Materie verschieben, während die Substanz in den Hintergrund gerät. Zuerst wird der Begriff einer produktiven Materie bei Abu Sulayman al-Sijistani (932-1000) [al-Mantiqi: der Logiker] eingeführt und von dort aus vor allem durch Averroës Cordubensis (Ibn Rushd) rezipiert: Im Commentarium in II librum physicorum II, 14 ebenso wie in De coelo (summa secundae) I, 2 taucht der Begriff *natura naturans* explizit auf. Durch eine spätere Textübertragung von Michael Scotus wird (bei Scotus Eriugena) daraus eine schöpferische Materie (*creens/creata*) in dem Text ‚Peri Physeon‘. Thomas von Aquin wird sich vorerst dieser Sicht anschließen“. (Zimmermann 2011, S.110).

(spirituelle) Monarchie errichtet. Hier setzt sich also bereits ontologisch der Primat einer praktischen Vernunft ein, indem die Wahrheit aus dem Akt der Schöpfung gedacht wird. Eine Geschäftigkeit, wo die Dinge zunehmend durch konventionelle Zeichen ersetzt und repräsentiert werden, während die aufsteigende Macht des Handels- und Spekulationskapitals kaum thematisiert wird, wo doch darin ebenso jene eine, göttliche Macht wirkt. Freilich ist diese Bewegung zur Empirie hin bereits voll im Gang. Eine, die den alten metaphysischen und theologischen *Wesensbegriff* (Wesensmedium) immer mehr durch einen *Funktionsbegriff* (Funktionsmedium) ersetzt, ohne dass darin jenes wirkliche Wesen entdeckt wird. Analyse, Experiment, Konstruktion, empirische Wahrnehmung, bilden nun die Grundlage des neuzeitlichen Denkens, so dass die alten metaphysischen Begriffe (wie *mnema* oder *anamnesis*) durch *memoria*, *phantasia* und *ratio* übersetzt werden. Eine Ratio, die dann in Descartes *res cogitans* ihre Orgien feiern sollte und die angeblich von der *res extensa*, von der äußeren Körperwelt sauber sich unterscheiden soll. Dieses rationale und mathematische Denken, das angeblich die Körper erfassbar macht, hat allerdings wenig mit der Mathematik eines Pythagoras oder eines Philolaos zu tun, die ja ihre Mathematik auf Philosophie und Musik ausgedehnt hatten, um die Einheit der Zahl an der musikalischen Leier erklingen zu lassen. Physische und geistige Welt sind hier vielmehr dualistisch in zwei verschiedene Sphären zerfallen, während die Harmonie durch irgendwelche Lebensgeister hergestellt werden soll, die eine Passage vom Körperlichen zum Geistigen und umgekehrt bewirken sollen. Eine rationalistische Konzeption des Geist- und Körper-Mediums, die dann ihrerseits durch eine Ethik stabilisiert werden soll, wie etwa bei Spinoza, der zwischen Substanz und Welthaftes wieder zu unterscheiden versucht. Ein rationalistisch-geometrisches Design – das auf Euklid zurückgeht –, das in der Einheit der instrumentell-poietischen und praktischen Maschine immer wieder zu kollabieren droht. So etwa wenn Spinoza das „Gute“ zu beschreiben versucht: „Unter *gut* werde ich daher im Folgenden das verstehen, worin wir mit Sicherheit wissen, dass es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns selbst vor Augen halten, näher und näher zu kommen.“<sup>360</sup> Genau daraus werden später auch Leibniz und Kant schöpfen, wo die Mittel dem Musterbild (sei dies nur transzendent wie bei Kant, oder als *Welt* wie bei Spinoza konstruiert) asymptotisch sich annähern sollen, während sie sich in Wirklichkeit vor dem Bewusstsein und vor ihrer eigenen, imperativen Signatur entfernen.

---

360 Spinoza 1999, 4praef.

## 4.5 Das theologische Medium in seiner modernen Fassung

Das Mittel, das Vermittelnde (*meson*), bildet auch das kategoriale Hauptproblem der christlichen Theologie, wo ein Medium des Widerständigen wirkt und dafür sorgt, dass die theologische Maschine in ihrem Leerlauf verbleibt. Eine dieser geheimnisvollen Stellen ist die Formulierung aus dem 2. Thessalonicher, wo Apostel Paulus das mediale Hauptproblem zu beschreiben versucht. Diese ängstliche Stelle, die die Interpretationswut von zahlreichen Exegesen herausgefordert hat, lautet: „τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται“ (2. Thess. 2:7) Einige der vielen Übersetzungen dieser Stelle lauten: „Denn es regt sich schon das Geheimnis des Frevels, nur daß, der es jetzt aufhält, erst muß hinweggetan werden“ (Luther 1962); „Denn das Geheimnis der Gottlosigkeit ist schon im Werk; allein der ihn jetzt aufhält wird ihn aufhalten, bis er aus dem Weg geräumt werde“ (Piscator 1784); „Denn das Geheimnis der Bosheit wirkt schon jetzt; wenn nur erst der, so bis jetzt aufhält, weggeschafft wird“ (Zürcher 1860); „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Wirken, nur muss der, welcher jetzt zurückhält, erst aus dem Weg sein“ (Schlachter 1905); „Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon am Wirken (nur ist jetzt einer, der zurückhält), bis es entwickelt wird aus der Mitte hervor.“ (Newton 1873); „Denn schon ist das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirksam; nur offenbart es sich nicht, bis der, welcher jetzt zurückhält, aus dem Weg ist“ (Rev. Elberfelder 1993).

Im Grunde handelt es sich hier um ein grundsätzliches Medienproblem, wo die „Vermittlung“ (die Mitte, das Medium, der Weg) in ihrem ontischen Werden einerseits als Sein absolut auftritt (erste ontologische Medienmaschine), während diese Verabsolutierung des Mediums zugleich im Dienst einer imperativen Potenz steht. Damit aber auch das heilende Medium durch die Beschlagnahme des Mediums zurückhält. Das Medium befindet sich hier also nicht nur im Zustand seines Werdens – die „Arbeit des Begriffs“ (Hegel), die „Arbeit im Gelände“ (Foucault) –, sondern auch seines Seins (Heidegger). Das Prinzip, das die Zuschreibung von Geburt, Werden, Prozess, Aktion und Immanenz erlaubt, ist zugleich das Prinzip und die Matrix eines Seins, des Absoluten, der Kontemplation und der Transzendenz. Gerade darin ist es aber auch das unerkannte Prinzip, das Herrschaft ausübt – nicht nur die profane, in Aktion befindliche Medien-*oikonomia* ist hier gemeint, sondern ebenso seine metaphysische, ontologische und theologische *oikonomia*: in seiner Trinität aus Vater, Sohn und Heiligem Geist. Eine vorgängige Herrschaft, die damit dasjenige behindert (in theologischen Kategorien das Kommen des Messias), was eine heilsame Wirkung bewirken kann. Hier waltet also eine geheimnisvolle, nur schwer zu brechende Macht des Mediums selber: die seines Werdens (*genesis*),

Seins (*einai*) und Sollens (*estē*). Denn das Geheimnis (*mysterion*) der Gesetzlosigkeit (*anomia*) ist schon immer am Wirken (*energetai*). Und in diesem profanen Wirken des Mediums ist eben eine geheimnisvolle Macht (in der theologischen Lesart freilich nur *eine*) anwesend, so dass sie in der bloßen Aktion des Mediums die messianische Kraft neutralisiert und damit zurückhält (*katechon*) – in der Vielfalt des Mythos ist diese negative Kraft etwa die der „Hades“, als Aktion wie als Orts- und Personennahme; „Hades“, der Nicht-Sichtbare, der Zeus der Unterwelt, später der „Dis“, wie im Inferno Dantes.

Es ist also das *zeitliche*, ontische Wirken des Mediums als ein zugleich *zeitloses*, medien-ontologisches Prinzip: der zurückhaltende Faktor als eine menschlich-göttliche *oikonomia* – solange nämlich wie dieses medien-ontologische Dispositiv (die Verabsolutierung des Medialen) nicht als solches erkannt, in seiner unheilvollen Wirkung nicht öffentlich aufgetreten und schließlich aus der Mitte der Öffentlichkeit entfernt, d. h. als solches Prinzip deaktiviert worden ist. Die Mitte (*meson*) enthält somit das menschliche Wirken als ein immer zugleich göttliches Sein (Absolution), das darin ebenso im Imperativ auftritt: ‚Du sollst immer und ewig in Aktion bleiben!‘ Eine Tätigkeit, Arbeit und Aktion, die aber als solch ein negatives Prinzip (*katechon*) nicht öffentlich erscheint – was öffentlich erscheint ist vielmehr gerade, umgekehrt, die Welt in ihrer heilen Einheit und Freiheit. Das aktive Wirken beschreibt daher die Wirklichkeit des menschlichen Akteurs und darin zugleich sein Sein – des planetarischen Demiurgen, den auch Marx in der Ontologie der Arbeit und der Warenhüter nicht erkannte – und Sollen. Der zurückhaltende Faktor ist dann nichts anderes als das ökonomisch-theologische Dispositiv – aktualisierend: der planetarische *Umwelt*-Schöpfer in seinem Ausstellungs-, Aufmerksamkeits-, Hyperkonsum- und Erregungswert. Und als solches ist dieses immanent-transzendente Dispositiv im strengen Sinne *nicht verstehbar*, weil es weder *apophantisch* (Wahrheit, Wissenschaft, Rationalität, Zahl, Denken etc.) noch *nicht-apophantisch* (Rhetorik, Affekt, Wunsch, Fühlen etc.) aufzulösen ist. Es ist kein menschliches Produkt (wie das Kapital, das in seine Grundbestandteile, Geld, Ware, Bild, Ton oder Wort zerfällt), vielmehr die mediale *Verungegenständlichung* (der Ausstellungswert, die virtuelle Wesenheit, das phantasmatische, kultisch-rituelle System und Medienintegral) einer nicht mehr überwindbaren Gesellschaftsform – ein immanent-transzendentes Dispositiv, an dem immanente (Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Adorno) und transzendente (Kant, Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida) Konzepte scheitern müssen. Denn in solchen nicht mehr verstehbaren, *zurückhaltenden* Formen (*katechon*) ist alles ontische Dasein und ontologische Sein dem *Befehl* eines unheilvollen imperativen Prinzips unterworfen. Und dies ist nicht etwa ein noch zu erreichendes Ziel, vielmehr *immer schon das aufhaltende Prinzip* (das *Gesetz*, wie es etwa Kafka beschreibt), bis dies

menschlich-göttliche (ökonomisch-theologische, medien-ontologische) Gesetz *aus der Mitte einmal öffentlich hervorkommt und zugleich aus der Mitte entfernt, d. h. deaktiviert und abgeschafft wird.*

Das Medium beschreibt somit nicht nur die Mitte zwischen instrumenteller Rationalität (Kapital, Kopf, Profitrationales, Denken, Geld, Ware, Technik, Instrument, Vermittlung) und Ästhetik (Poesie, Körper, Anschauung, Gefühl, Wille, Physis, Unmittelbarkeit). Vielmehr auch die *Mitte einer ontisch-ontologischen Medienmaschine*. Diese menschlich-göttliche Maschine ist dann der konkrete, monarchische Gott dieser Welt – nicht der theologische *Abfall* von Gott, um dann als Fremdlinge auf Erden anschließend die wahre Heimat im Himmel zu erlangen, sondern der *Zusammenfall* mit Gott als Herrscher dieser Welt. Das heißt, die Menschheit bleibt in ihrem ontisch-ontologischen Medium (die theologische Herrschaft des Kapitalbegriffs) gefangen, die aber verkehrt (*diabole*) als Freiheit und schöpferische Kreativität erscheint. Aber sofern diese geheimnisvolle Wirkungsstätte in der *Mitte* öffentlich hervortritt, ist sie zugleich als eine ontisch-ontologische Mitte des monarchischen oder polyarchischen Dispositivs erkannt. *Katechon*, das Zurückhaltende, meint daher den unbewussten Prozess eines gesetzbefreienden, aktiven Zustandes als *scheinewiges Gesetz* (das freilich aus der messianischen Perspektive auch wenig Zeit hat: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“; 1. Kor. 15:55), das alle Mittel (Medien) besetzt hält und damit verhindert, dass dieses *Gesetz* öffentlich wird. In dieser theologischen (christlich-jüdischen) *Mitte* blockiert sich somit das Medium in seiner falschen Verabsolutierung (der Gott der immanenten Welt) selbst, weil es darin unterm Gesetz einer transzendenten, theologisch-monarchischen oder mythisch-polyarchischen Macht (*archē*) steht. Damit verhindert es, dass dieses Gesetz einmal, durch ein widerständiges Gegen-Medium, „aufgehoben“ und außer Kraft gesetzt wird: *katargesis tou nomou*.

Es ist also diese *zurückhaltende Mitte*, die in allen Medien als ein herrschaftliches Prinzip verdeckt bleibt und damit verhindert, dass dieser Imperativ einmal öffentlich und der Weg für einen anderen, neuen Gebrauch des Mediums wieder frei wird. Deswegen ist hier die Mitte doppelsinnig: Sie ist die Mitte als menschlich-göttliche Macht in ihrer Herrlichkeit, und sie ist zugleich die Mitte, die diese imperative Macht politisch ein Ende setzen könnte, indem sie nämlich die Verkehrung (*diabole*) des Mediums öffentlich ausstellt, um dabei zugleich die gereinigten Medien auf ein Anderes, Neues und wahrhaft Göttliches *an-archisch* auszurichten. Das heißt, die absolut wirkende *oikonomia* (die Vermittlung als Absolutes) wird in ihrer Macht durch ein „kritisches Widerstandsmedium“ außer Kraft gesetzt, so dass dieser Abfall (heute auch ökologisch gelesen: die anwachsenden Berge nutzlosen Mülls, oder der algorithmischen Datenberge) zugleich für einen neuen Gebrauch wieder frei wird, um in entgegengesetzter Richtung der Idee der Menschheit *an-archisch* zu dienen.

Die Verschränkung der ontischen mit der ontologischen Medienmaschine impliziert allerdings nicht notwendig eine Wesensgleichheit von Moderne und Theologie, auch keine vollkommene Bedeutungsidentität zwischen theologischen und ökonomischen Begriffen; es handelt sich vielmehr um eine eigentümliche strategische Beziehung, die den modernen immanenten Prozess des Mediums charakterisiert, indem sie nämlich diesen auf seinen theologischen Ursprung (*archē*) verweist. Dennoch haben wir es heute in den Medien auch mit einer *Asymmetrie* zwischen den alten, theologischen und den neuen, profanen Medien der schöpferischen Intelligenz zu tun. Eben, weil jene statische Figur der Theologie (wie die Kreisfigur der Mythologie) inzwischen in eine exponentielle Kurve des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers überführt worden ist. Denn die neue Schöpfung des planetarischen Designers kennt ja keine „ursprüngliche“ Natur des Schöpfers mehr, keine genuine, wachsende, eine des natürlichen Wachstums werdende und vergehende. Vielmehr nur noch eine exponentiell gemachte, gesetzte, mit der Tendenz zuletzt von aller „Natur“ sich zu emanzipieren. Das heißt, das neue Schöpfungswerk des planetarischen Designers möchte die erste gewachsene, angelegte (die immerhin noch die Jahreszeiten und das Wachstum im Kreislauf kannte), durch Perfektionierung und Mängelkompensation ganz ersetzen, indem der vormalige Kreislauf der Natur in eine künstliche Welt überführt wird. Der in Gang gekommene, schließlich ins Unendliche beschleunigter Welt-Betrieb ist daher nicht mehr einer gnostisch-kosmologischen Phantastik entsprungen, oder als eine dämonisch-satanische Maschinerie theologisch ausgedacht. Vielmehr das Ergebnis einer vollentwickelten, instrumentell-poietischen Intelligenz, die im Dienst des universellen Imperativs steht: *„Mein ist die Kraft der Deformatio, Vernichtung, Denaturierung, Komprimierung und Aussaugung der Welt, die du in deinem täglichen Werk verrichtest!“* Die imperative, geheimnisvolle Kraft des Mediums beschreibt somit in seiner Wirkung keine statische Ontologie mehr, sondern eine exponentielle Kurve, die sich dem Absoluten immer mehr asymptotisch annähert – womit Kant das universelle Designprinzip aufklärerisch mit dem bloßen Erkenntnisprozess verwechselte. Während der globale Designer diese Annäherung als seine unendliche Selbstoptimierung feiert. Insofern ist der in Gang gekommene und beschleunigte Welt-Betrieb nichts anderes als das riesige phantasmatische Deckbild seiner unendlichen Selbstzerstörung. Ein universales Medium als Epizentrum der Globalisierung, in seiner polyzentrischen und nationalen Fassung. Das heißt, das mediale System bleibt als das Zurückhaltende vor sich selbst verborgen. Das System reflektiert nicht mehr das ‚Gesetz‘, es rast vielmehr im Gegenteil auf sein eigenes Ende zu, das, theologisch, immer zugleich auch das Ende des Messias und Erlösers bedeutet. Denn ein mediales System, das sein mediales Sein als den imperativen (globalen und lokalen) Zwang *nicht mehr öffentlich ausstellt*, befindet sich jenseits seiner vormaligen historisch-ontischen und ontotheo-

logischen Grenzen. Es ist vielmehr von der satanischen Exponentialität der *Mitte* beherrscht, von einer unkontrollierbaren, exponentiellen Entwicklung, die damit auch *die heilende, sprengende, deaktivierende Kraft der Mitte* bedroht. Der obere kryptische Satz will also heute konkret bedeuten: Das Geheimnis der wirkenden, menschlich-göttlichen Herrschaft (was heute im kultischen Ausstellungswert und im Hyperkonsum verdeckt bleibt) *kommt aus der Mitte hervor* (es wird öffentlich ausgestellt, als etwas das die Welt *nicht braucht*) und wird damit zugleich *aus der Mitte entfernt*, weggeräumt, damit die gereinigten Medien (nicht die reinen) für Mensch und Ding einmal heilsam wirken können: die zweite Bedeutung des *genetai*, die erst aus der Negation des imperativen Sollens und Müssens hervorgeht.

---

#### 4.6 Philosophische und theologische Medien in der einen monarchischen Medienmaschine

Jene alte kontemplative Seinsvertrautheit verschiebt sich in Neuzeit und Moderne immer mehr in Richtung Aktion, Arbeit und Tätigkeit. Anstelle der „Natürlichkeit“ von Wahrheit (als „fabricatio“ Gott vorbehalten) tritt zunehmend Wahrheit als Ergebnis von „Arbeit“, Tätigkeit und Aktion, wie in der rationalen Konstruktion eines Descartes. Das frühbürgerliche Denken im 17. und 18. Jahrhundert hatte sich bei Descartes im Namen des Rationalismus, bei Locke und Hume als Empirismus vor allem gegen die alte Metaphysik gewandt. Das von Descartes begründete *cogito*, das das Transzendente noch bis zu Husserl als ein Bewusstseinsfeld behandelt, – ein Bewusstsein, das freilich bei Kant auch als reines, ohne jede Erfahrung auftritt – wechselt zunehmend seinen Standort, um vom Bewusstsein auf Empirie und Arbeit umzuschalten. Eine Einheit in der Aktion, die als produzierte (passiv-naturierte) Natur der Modalität und zugleich als aktiv-produzierende Natur auftritt, womit sie die Möglichkeit des Anderen in die Produktion einzieht. Dass diese Aktualität und Potenzialität der Natur nicht ganz unproblematisch bleibt, wird aus einer Formulierung von Spinoza selbst deutlich, so etwa wenn es im Beweis des 52. Lehrsatzes im vierten Buch heißt: „daß der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet.“<sup>361</sup> Dass der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet, heißt aber nichts anderes, als dass er die vollendete Entelechie (die geprägte Form, die lebend sich entwickelt hat; das historische Werden und Gewordensein) in sich selber und in den Dingen betrachtet: die „natura naturata“ und die „natura naturans“ (die produzierte und produzierende Natur) bilden dann die *Signatur*

---

361 Vgl. Spinoza 1999.



der menschlichen und göttlichen Schöpfung. Eine paradoxe Untätigkeit, die nicht nur die entstellte Gestalt der Substanz (als vorweltlich reale Möglichkeit) darstellt, sondern darin auch die neue Tätigkeit der gereinigten Mittel einleitet. Im Lesen der paradox-statischen Entelechie als Wirklichkeit und Möglichkeit des Welthaften (*modale Welt*) berühren sich so *Modalität* und *Realität*: die zu Ende getriebene Möglichkeit der *modalen Welt* und die Möglichkeit als Herausgehen der Substanz aus sich selbst als eine welthafte Entäußerung ihrer selbst. Nicht Gestaltverleihung ans Heterogene im Sinn seiner Konstitution durch immanentes oder transzendentes Zutun wäre hier also die Aufgabe, sondern durchs Medium der Materie als *Idee* (mit dem Substanzcharakter eines Unverfügbaren) zu dem zu verhelfen, wohin sie von selbst aus hinstrebt. Denn im Abfall und im Müll liegt bereits die paradoxe Welt des beobachtbaren (*modaliter*) und unbeobachtbaren Wesens (*realiter*): die verewigte Substanz in der absoluten, integralen Medienmaschine. Die Differenz ist also nicht eine der *produzierten* und *produzierenden* Natur, sondern eine zwischen Produktion und Nicht-Produktion, zwischen *formatio* und *de-formatio*, so dass gerade diese Untätigkeit, De-Formation, den neuen möglichen Gebrauch des Mediums einleitet. Daher steht der Inbegriff *Substanz* nicht für das vollendete Werk, wie später modernistisch behauptete wird, sondern für das vollendete Nicht-Werk: das *ergon* als *anergon*.

Eine Gestalt der Welt, wie sie dann Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* theologisch zu verstehen versucht, und die er als eine Theorie der göttlichen Ökonomie denkt und zwischen dem Sein Gottes und seiner Tätigkeit zu unterscheiden versucht. Dabei setzt er das theologische Medium vom mythologischen ab. So denkt der späte Schelling die Gottheit als eine, die sich freiwillig entäußert, um in einer Gegenbewegung wieder zu sich selbst zu kommen. Die vormalige mythisch-poetische Natur wird so depotenziert, um für die christliche Erlösungstat wieder Platz zu schaffen: „Der ἔν μορφῇ θεοῦ war, konnte der Gott des Heidentums heißen, nicht aber der ἔν μορφῇ δοῦλου Erscheinende und bis zum Tode Gehorsame. Da er jener μορφῇ θεοῦ (...) sich entäußerte bis zum Tode am Kreuze, starb das ganze Heidentum. Erst mit Christus fängt nun die äußere wirkliche Geschichte an“.<sup>362</sup>

Schelling ist der erste Philosoph, der unmittelbar in Kategorien der Mythologie (Philosophie der Mythologie) und Theologie (Philosophie der Offenbarung)<sup>363</sup> denkt: Dabei auch die idealistisch-immanente Hybris zu erkennen beginnt, aber mit seinem zweistufigen, theologischen Schöpfungsmodell auch die spätere materialistische Hybris des materialistischen und kollektiven Subjekts vorwegnimmt. Die Selbststeigerung und Selbstüberhöhung (die idealistische Hybris des bürgerlichen

---

362 Schelling 1977, S. 292.

363 Vgl. Schelling 1985.

Subjekts) zeigen sich hier freilich nicht bloß im Missbrauch der Metaphysik und Theologie, vielmehr sind sie selbst im tätigen Projekt des kollektiven Schöpfers anwesend. Ein Schöpfer-Attribut Gottes, der zwar in der säkularen Weltzeit atheistisch negiert wird, aber im atheistischen Werk des Menschen des homo fabricator nach wie vor als Macht und Herrschaft anwesend ist. Freilich zunächst noch im Genie des idealistischen Künstlers – bis auch er im Genie des kollektiven Massenkünstlers verschwindet. So sollte die Idee der freien Handlung, die Schöpfung mit der Erlösung verbindet, bei Schelling sowohl den gnostischen Gegensatz zwischen dem einen weltfremden Gott und dem Demiurgen, Schöpfer und Herrn dieser Welt, als auch die heidnische Identität von Sein und Tun, die Goethe vor allem hervorhebt, überwinden.

Was Schelling freilich in seiner Potenzlehre übersieht, ist nicht nur die Vermittlung seines Mediums, auf die Hegel seinerseits hinweist, sondern dass sein *dithelischer* Dualismus (als Tat des mythisch-unfreien und des christlich-freien Willens) nur das menschliche Werk in ein göttliches Erlösungswerk verklärt. So ist der Gott-Mensch als Mittler das *Dritte*, das die geheimnisvolle Mitte des Mediums darstellt. Daher ist Christus nur die Durchgangsstraße, die Menschliches und Göttliches miteinander verbindet: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“. Aber gerade diese Einheit des Göttlichen im Menschlichen, die durch das mediale *Dritte* doxologisch verherrlicht wird, beschreibt eben in der Verabsolutierung des Mediums nur das menschlich-göttliche Dispositiv. Dergestalt, dass die christliche Maschine in der Fiktion ihrer Erlösung, in der unerlösten wirklichen Welt immer wieder zu kollabieren droht.

Wenn Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* schreibt, dass *theologia* und *oikonomia* zusammengehören<sup>364</sup>, dann ist das Sein Gottes und seine Tätigkeit eben eins. Gott als „Herr des Seins“ bildet dann nicht nur das theologische Geheimnis, sondern ebenso *das Geheimnis der menschlichen Praxis*, wo Marx später jenes göttliche Wirken säkularisieren wird. Relation und Substanz, Praxis und Ontologie, Menschliches und Göttliches besetzen hier die *Mitte*, (die ontologische Maschine des Indikativs: Ist, Sein, Werden), während diese immer die Funktion des Imperativs (Sollen) darstellt. Daher sind christliche Theologie und Mythologie keine *Erzählungen* von Gott und den Göttern, vielmehr meinen sie Tätigkeit, Arbeit, Schöpfung, Regierung und Verwaltung der Welt, wo ein planetarischer Demiurg im Dienst des untätigen Herrn (Einzahl) oder der untätigen Herren (Mehrzahl) steht; immanente Ordnung (*physis*) und transzendente Vorschrift (*archē*) bilden also

---

364 „Die älteren Theologen unterscheiden die *akratos theologia* und die *oikonomia*. Beides gehört zusammen. An diesen hauswirtschaftlichen Hergang (*oikonomia*) sind wir gewiesen.“ (Schelling 1977, S. 325).

ein bipolares System. Und genau in diesem Imperativ („dass stets wieder *Werden sei* und *Sein werde!*, dass Sein bis zum völligen Ruin werden soll!“) bilden dann monarchische Theologie und polyarchische Mythologie keinen Gegensatz mehr, wie Schelling meint, vielmehr eine Komplementarität: „Hier ist der Punkt, wo sich erklären läßt, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sei. Sie ist nicht wie die Mythologie als ein notwendiger Prozeß zu begreifen, sondern, vollkommen frei gesetzt, kann sie nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens gefaßt werden. Durch die Offenbarung ist eine neue, zweite Schöpfung eingeleitet, sie selbst ist ein vollkommen freier Akt.“<sup>365</sup>

Diese absolut *an-archische* Freiheit der Offenbarung arbeitet aber immer noch mit der Beziehung von Akt und Potenz (Spinoza). Eine Potenz, die aus der Welt des Aktes entspringt. Sie setzt *didemiurgisch* als eine „zweite Schöpfung“ an, die allerdings vom archischen Modell aus konstruiert ist, dabei aber *an-archisch* sein soll. Deswegen gilt es hier, jenseits der Versuche von Spinoza, Schelling, Nietzsche, Schmitt, Heidegger, Bloch oder Adorno, die auf den Primat des Akts und seiner Beziehung zur Potenz setzen, Akt und Potenz anders zu fassen. Denn beide *actu* (von der *potentia* aus gesehen freilich die Leiche) und *potentia* (der König eines Menschentums, die emphatische Geschichte) können in dieser Beziehung von Akt und Potenz (wo die Potenz immer nur in den Akt übergeht) ihre *archische* Konstruktion kaum loswerden. Deswegen bildet Mythologie (polyarchische Vielfalt) nicht den Gegensatz zur Theologie, zur monarchischen, menschlich-göttlichen Maschine, vielmehr ihre komplementäre Ergänzung. Beide stellen den einen „notwendigen Prozess“ der *inen* monarchischen und polyarchischen Medienmaschine dar. Eine *archische Medienmaschine*, die in ihrer ein- und mehrwertigen Gestalt immer zugleich eines doxologischen Elements bedarf, damit der glorreiche Glanz der beiden imperativen Mächte verbreitet werden kann. Jedenfalls kann hier Schelling seine ontotheologische Potenzlehre kaum mit der Wirklichkeit des immanenten Prozesses oder mit der Hypertrophie des Gehirngorgans (*organon*) als Medium einer menschlich-göttlichen *oikonomia* vermitteln.

Und genau hier sieht dann Hegel das Defizit in der Metaphysik Schellings, die er als eine undialektische, „wie aus der Pistole geschossen“, kritisiert. Damit deponiert er nicht nur die Metaphysik, sondern ebenso den immanenzen Prozess des Mediums, das er im Medium „Begriff“ stark ausdünn: „Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen.“<sup>366</sup> Eine Arbeit, die nur im Medium des „Begriffs“ geschieht und der dann das Wahre und Ganze präsentiert: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch

---

365 Ebd., S. 253.

366 Hegel 1970, S. 65.

seine Entwicklung sich vollendete Wesen<sup>367</sup> – eine „Arbeit des dialektischen Begriffs“, die später in eine „Arbeit im Gelände“ (Foucault) ausgeweitet wurde, womit sie ihren sterilen begrifflichen Charakter verlor.

Dialektik bedeutet dann für Hegel nichts anderes als die Säkularisierung des Göttlichen, das er in der Verabsolutierung seines Mediums „Begriff“ von allen irrationalen Momenten (auch in der Immanenz) gereinigt sehen möchte. Von jener Irrationalität des Nicht-Apophantischen, die sein säkularisiertes Medium (Begriff) in seiner Reinheit immer wieder bedroht. Es ist daher keine Kuriosität, wenn Hegel das „männliche“, begriffliche, rationale, wissenschaftliche und technische Moment vom „weiblichen“, affektiven, emotionalen und alogischen so entschieden absetzt:

„Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze: das Tier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindung zu seinem Prinzip erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.“<sup>368</sup>

Im Kern radikalisiert hier Hegel den antiken Dualismus von *logos* und *doxa* – damals allerdings noch nicht in dieser Schärfe gegeneinander abgesetzt – und übersieht dabei das *alogische Doxaelement im logischen selber*: das affektive, ästhetische, erregende, gefühlsmäßige, bildliche, musikalische, metaphorische und neurophysiologische Moment in der logisch-wissenschaftlich-rational-technischen Maschine des Allgemeinen selber. Sein idealistisches Konstrukt geht damit an der medialen Einheit von Begriff, Zahl, Buchstabe, Musik, Bild oder Metapher vorbei. Denn das Medium in seinem „Geschehen“, in seinem konkreten Gebrauch oder als konkrete Lebensform weist nicht bloß auf den Gegensatz von *epistémé* und *doxa*, auf wissenschaftliche Reflexion (*epistémé*, Technik, Mann, Wachen) hier und ungeprüftes Wissen dort (*doxa*, Meinung, Frau, Schlaf). Vielmehr bilden *epistémé* und *doxa* auch die eine *logisch-alogische* Medienmaschine (die Aktion von Theorie und die Aktion von Praxis), die in ihren Aktionen ihrerseits monarchisch und polyarchisch konstruiert

---

367 Ebd., S. 24.

368 Hegel 1970 a, S. 319 f.

ist. Beide (das *logische* und das *alogische* Element) sind daher nur die zwei Seiten derselben Medienmaschine in ihrem Herrlichkeitsdispositiv: die unmittelbare Herrlichkeit als passive, subjektive („weibliche“) Empfindung und die vermittelte, objektive Herrlichkeit des epistemisch-technisch-kommunikativ-logischen („männlichen“) Prozesses. Dies auf Rationalität und Irrationalität, auf Wachen und Schlaf<sup>369</sup> gegründete Medium bildet somit trotz der Unterschiedlichkeit seiner Elemente (profitrational-ökonomische einerseits und ästhetisch-mythisch-religiöse andererseits) nur die zwei Gesichter einer *doxa*, die sich im globalen Medienprozess verschränken. Eine säkularisierte, logisch-epistemisch-technisch-ökonomische und darin zugleich verherrlichende Praxis, wie wir sie dann im Weltmarkt am Werk sehen. Ein Universalmedium (ökonomisches, technisches, männliches, weibliches, logisches, ästhetisches), das in seiner globalen Bewegung der *Herr* (Aktion) und zugleich die *Frau* (Passion) dieser Welt ist. Eine säkularisierte Inszenierung des Mediums, das sich in seinem praktischen Werk freilich auch atheistisch ausgibt. Daher hat hier Agamben recht, wenn er schreibt: „Wenn Marx seit den *Pariser Manuskripten* von 1844 das Sein des Menschen als Praxis und die Praxis als Selbsterzeugung des Menschen denkt, macht er im Grunde nichts anderes, als die theologische Auffassung des Seins der Geschöpfe als göttliches Wirken zu säkularisieren. Wird das Sein erst einmal als Praxis begriffen, bedeutet die Ersetzung Gottes durch den Menschen, daß dessen Wesen in nichts anderem besteht als der Praxis, durch die er sich unablässig selbst erzeugt.“<sup>370</sup>

---

369 Auch Kant konnte dieses dialektisch-komplementäre Element nicht verstehen und hat es schließlich als Krankheit und Verrückung diagnostiziert: „Diese Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zustande gewohnt ist, gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heißt die *Verrückung*. Der Verrückte ist als ein Träumer im Wachen.“ (Kant 1968, S. 894). Noch Derrida wird später mit dieser „doppelten Erbschaft“ des Mediums aus Hellsicht und Traum arbeiten: „Könnte im übrigen ein Träumender von seinem Traum sprechen ohne aufzuwachen? (...) Zwei Antworten auf diese Frage schweben mir vor. Die des Philosophen wäre ein unerschütterliches ‚nein‘. Man kann keinen ernsthaften und verantwortungsvollen Diskurs über den Traum führen, niemand könnte einen Traum auch nur erzählen, ohne zu erwachen. (...) Ganz anders, aber darum nicht schon weniger verantwortungsvoll, fiel vielleicht die andere Antwort aus, die des Dichters, des Schriftstellers oder Essayisten, des Musikers, des Malers, des Drehbuchautors oder Theaterregisseurs.“ (Derrida 2003, S. 13). Das Medium bildet aber in der mediatisierten Wirklichkeit eine logisch-alogische Einheit (ich bin wach, vernünftig, rational und zugleich: ich träume, ich schlafwandle), während in diesem Wachtraum zugleich der Imperativ sich versteckt: ‚Träume!‘, ‚Sei wachsam!‘, ‚Sei vernünftig!‘, ‚Erzähle!‘.

370 Agamben 2010, S. 114.

Entäußerung, Vergegenständlichung und Wiederaneignung ist dann der unendlich-ewige Prozess, wo das Sein im bloßen Tun des modernen kollektiven Schöpfers – „Jeder Mensch ist ein Künstler“ (Joseph Beuys), ein „Computerkünstler“ (Flusser) – verschwindet, während er zugleich sein Werk verherrlicht. Damit beschreibt Marx genau jene theologische und mythologische Figur, die er als Mythos und Religion von der Rationalität und Wissenschaft weghaben will. Die hegelianische Linke konnte somit mit der alten mythischen und theologischen Konzeption nur brechen, indem sie die theologische Schöpfung ins moderne Projekt übersetzte, um dieses als bloße Produktion, Arbeit und Tätigkeit göttlich zu verklären. Dies moderne Subjekt bleibt dann noch bis Badiou und Žižek am Werk, so dass letzterer immer noch auf die „gute alte kommunistische Formel des Bündnisses aus ‚Arbeitern, armen Bauern, patriotischem Kleinbürgertum und redlichen Intellektuellen‘“<sup>371</sup> setzt – ein Subjekt, das aber, wie der Titel des Buches verrät, nur den „verlorenen Posten“ der modernen Subjektivität darstellt. Das heißt, die Selbsterzeugung des Menschen wurde hier ins Zentrum des historischen Prozesses gestellt und damit das vormals göttliche Weltdesign (die göttliche Schöpfung und Erhaltung der Welt) durch ein rein menschliches Weltdesign ersetzt. Damit macht aber dieses säkularisierte Design nichts anderes als das himmlische Design (die Transzendenz Gottes als schöpferische Macht) auf die Erde zu versetzen, ohne jene Macht und Herrschaft (des *einen* Gottes und der *vielen* Götter) als solche anzutasten. Ein menschlich-göttliches Projekt, das dann so unterschiedliche Propheten der Modernität wie Nietzsche, Marx und Freund wieder zusammenbringt, die sich mit der „kapitalistischen Religion“ (Benjamin) solidarisch zeigen: Im kollektiven, planetarischen Projekt einer *archischen Wahrmedialität*, die sich freilich als eine wissenschaftlich-rationell-instrumentelle oder ästhetisch-irrational-poetische *Wahrmedialität* versteht, so dass letztere jene instrumentelle Rationalität auch einer Kritik unterzieht.

So zuletzt in der kritischen Moderne, wo jene gesellschaftliche und kulturelle Arbeit einer Ideologiekritik unterzogen wird, wie etwa in der *Kritischen Theorie*, und die dann den entsprechenden geistigen und materialistischen Denkmustern unter der Perspektive der Ideologie- und Praxiskritik behandelt. Ausgehend von der Religionskritik geht sie dem subjektiven bürgerlichen Idealismus und der Idee des historischen, zivilisatorischen Fortschritts seit der Neuzeit nach. Und im 19. und 20. Jahrhundert fallen dann unter dieser Kritik auch noch die Wissenschaft und die Technik selbst, wo eine „instrumentelle Vernunft“ und die gesellschaftliche Progression im Zusammenhang mit der Naturbeherrschung stehen. Eine Kritik der „instrumentellen Vernunft“, die sich dann bis hin zur digitalisierten Welt hin

---

371 Žižek 2009, S. 265.

verlängern lässt: „Heute erscheinen die wesentlichen Elemente der Welt digital bestimmt zu sein: *die Welt ist alles, was der digitale Fall ist*, könnte man mit Ludwig Wittgenstein sagen. Dieser Fall besteht aus Informationen zum instrumentellen Umgang mit Menschen und mit der Natur, über die man bereits verfügt oder doch zumindest glaubt, sie im Rahmen von *big data* in naher Zukunft zu besitzen. Es handelt sich bei der Digitalisierung zunächst um eine modellhafte Abbildung der Welt im entsprechenden Medium, dem Computer. Dass die Welt in absehbarer Zukunft aus nichts anderem bestehen soll, benennt die ideologische Dimension dieser Umschreibung von analog zu digital: das notwendig falsche Bewusstsein der an diesem Vorgang beteiligten Subjekte in Gestalt einer Reduzierung der Welt auf ihre digitale Relevanz.“<sup>372</sup>

Allerdings bleibt auch diese „instrumentelle Vernunft“ (Horkheimer und Adorno), die den Idealismus, die Rationalität, die Mathematik und die Kybernetik der neuen Medien einer Kritik unterzieht, ihrerseits problematisch genug, weil die rationalen, instrumentellen Medien ihrerseits auch poetisch-musikalisch und ästhetisch kontaminiert sind. So dass noch die Auflösung der Bewusstseinsformen ins Materialistische, oder gar des Subjekts ins Empirische die Problematik des Mediums nur auf die andere, alogische Seite des Mediums verschiebt und dann mit der *Komplementarität von Instrument und Poesie*, von *Begriff und Bild* arbeitet. Das heißt, auch hier erfolgt eine poetische Kritik der digitalisierten Rationalität, wie sie nun als universelle Codierung die neue Ideologie darstellt. Eine Unterscheidung von *digitalem Modell* und *Welt*, mit der einmal auch die Manipulationsthese aus der analogen Zeit arbeitete. An sich, so hieß es in den 60er Jahren, seien Medien keineswegs dumm und nur dem bloßen Tauschwert ausgesetzt; im Gegenteil, in einigen von ihnen schlummere auch ein revolutionärer Gebrauchswert. So konzentrierten sich auch viele Intellektuelle auf die Bewusstseinerweiterung, wo das Bewusstsein von einer Ästhetik oder vom Leib komplementär ergänzt werden sollte: „Sinnenbewusstsein“ (Rudolf Zur Lippe). Der Skandal war hier: Während das bei Suhrkamp gedruckte Wort bewusstseinerweiternd wirkte, war dessen manipulative Entfremdung, wie etwa in der Springer-Presse, eine Katastrophe. Je mehr aber dieser Manipulationsthese selbst der Ruch einer gewissen Dummheit anzuhaften begann, desto mehr wurde auch deutlich, dass hier Bewusstsein und Körper, Theorie und Praxis, Begriff und Bild, Zahl und Musik, instrumentelle Vernunft und Poesis, nur die *eine* Figur des Medialen bilden – eine Transformation der kapitalistischen Ökonomie und der „instrumentellen Vernunft“ auf planetarischer Ebene, wie sie bereits Guy Debord 1967 als eine „unermeßliche Ansammlung von Spektakeln“ entzifferte, wo die Ware, die Rationalität und selbst das Kapital

---

372 Bock 2016, Manuskript.

eine mediale Form annahmen. Eine mediale Form und Praxis, die ihrerseits den monarchischen und polyarchischen Imperativen unterworfen ist. Gewiss, die Macht hat zu allen Zeiten versucht, die Kontrolle über die Medien sich zu sichern, wobei sie sich der Medien (Sprache, Bilder, Klänge, Gesten, Dinge, Körper) als *Mittel* zur Verbreitung ihrer Ideologie bediente. Aber heute hat diese als Mittel dienende Funktion ihren Platz an eine andere, monarchische und polyarchische Kontroll-, Überwachungs-, Steuerungs- und Psychomacht abgegeben, die alle Medien in ihrer Verabsolutierung absondert und sie in ihrer Praxis und Aktion unendlich sich selbst aussaugen lässt. Anders als im Falle von Manipulation oder Zerstreuung helfen hier nämlich weder bewusstseinsweiternde Lektüren noch Konzentrationsübungen mehr, weil das medien-ontologische Dispositiv Geist und Körper, Sinn und Sinnlichkeit des Menschen inzwischen konfisziert hat. Was hier vergessen wurde, und weiter vergessen bleibt, ist also nicht nur die *Poesie der universellen Kapitalmaschine*, sondern ebenso ihr *imperativ-archischer* Charakter, wo heute der planetarische Demiurg im Dienst der imperativen Mächte steht. Es ist das *Grundereignis* der individuellen und allgemeinen Existenz, was einmal auch die Lyrik in der Sprache einer metaphysischen Erfahrung festhalten wollte. Während diese Metaphysik heute in die universelle Medienmaschine und ihren digitalen Codes verschwand. Gewiss, Welterschließung geschieht durch Sprache, aber Sprache muss informatisch, technisch, ökonomisch, juristisch, doxologisch und in ihrem Sein und Werden immer zugleich im Imperativ der archischen Mächte gedacht werden. Anstatt also auf Poesie, Kreativität und Phantasie weiterhin fiktiv zu setzen, sollten wir heute den poetischen Prozess als das mediale *Grundereignis* begreifen und es aus der ökonomisch-theologischen (technisch-ontologischen, physisch-metaphysischen) Medienmaschine selbst ablesen.

Es handelt sich um eine empirische Medienmaschine, die einmal zur paradoxen Formel „transzendentaler Empirismus“ (Deleuze) führte. Genau mit dieser Formel trifft sich dann auch Deleuze mit der Ontologie Heideggers, die er sonst als empirisch fern aus der Immanenz der rhizomatischen Fluchtlinien abweist. Denn das Dasein oder In-der-Welt-Sein möchte ja genau jenes unauflösbare Verhältnis hervorheben, das eben nicht das Verhältnis eines Subjekts oder eines Bewusstseins zu seiner Welt meint – also das genaue Gegenteil eines intentionalen Objekts (jenseits der Husserl'schen Intentionalität), eines rechnenden Denkens oder einer Welt reiner Ideen. Insofern verläuft hier eine Linie der Transzendenz als Erbschaft der Ontotheologie, die von Kant zu Husserl, Heidegger, Levinas, Benjamin und Derrida einerseits und eine Linie der Immanenz, die von Spinoza zu Nietzsche, Foucault, Deleuze und Adorno andererseits führt – der Hauptvorwurf Adornos an Heidegger ist dann der, dass er ein *Akzidentelles* für ein *Substanzielles* nimmt und damit ein Ontisches (Historisches) ontologisch verklärt; und der Vorwurf an Benjamin: dass



er einen „Rest undialektischer Positivität, den er aus der theologischen Phase, der Form nach unverwandelt, in die materialistische mitschleppt.“<sup>373</sup> Eine Positivität, die aber erst recht im Materialismus anwesend ist, so dass hier nicht nur Praxis, Kreativität und Ontologie die eine Figur bilden (Ist, Sein, Werden), sondern darin auch der alte Imperativ (Sollen) sich versteckt, wo jenes Wirken des *einen* und der *vielen* Götter im planetarischen Wirken des Schöpfers aufgelöst worden ist. Damit können wir Adornos *indikativen Satz* aus der *Negativen Dialektik* („Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles“<sup>374</sup>) durch den *imperativen Satz* neu umformulieren: ‚Nur wenn, was immer wieder *sein soll*, sich ändern lässt, ist das, was bis zum völligen Ruin des Menschen *sein soll*, nicht alles.‘

---

## 4.7 Die romantische Gefühlsmaschine

Wir haben oben auf den Gegensatz zwischen *epistémé* (wissenschaftlicher Reflexion (Analyse, Technik, Mann, Maschine etc.) einerseits und *doxa* (ungeprüftes Wissen, Meinung, Ästhetik, Frau, Mythos, Religion) andererseits hingewiesen, der so grundlegend ist, dass er offenbar die ganze Phylogenese und Anthropogenese bestimmt. In der Neuzeit und Moderne wurde dieses Problem immer schärfer in den Blick genommen, um in der Romantik eine neue Dimension zu erhalten. Hierbei wurde vor allem auf die Differenz zwischen Analyse (Staat, Maschine, Atomisierung, zerteilende Vernunft) einerseits und Synthesis (Einheit, Organismus, Mythos) andererseits hingewiesen. Die moderne Maschine, so die romantische Behauptung, ist vor allem eine der wissenschaftlichen Analyse, die damit jener mythischen Synthese entbehrt. Allerdings stellt hier Manfred Frank zu Recht fest: „Die richtige Mythendefinition gibt es darum sowenig wie die richtige Definition des Menschenwesens.“ Frank fährt dann fort:

„Wenn das so ist, dann tun wir gut daran, uns den Begriff des ‚Mythos‘ von der Gedankenbildung *der* Epoche vorgeben zu lassen, mit der wir uns sogleich näher beschäftigen wollen, weil sie es war, die uns die Aktualität der mythischen Dimension wieder ins Bewußtsein gebracht hat: nämlich die *Romantik*. Nun: wenn die Romantiker sich mit dem Mythos beschäftigt haben, so war ihnen vor allem um Folgendes zu tun: Um welche Art von gesellschaftlicher Handlung – so fragten sie sich – handelt es sich eigentlich bei der Mythen-Tradition? Und die Antwort darauf lautete: Mythen dienen, den Bestand und die Verfassung einer Gesellschaft aus ei-

---

373 Adorno 1992, S. 30.

374 Ebd., S. 391.

nem obersten Wert zu beglaubigen. Man könnte das die kommunikative Funktion des Mythos nennen, weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit ihrer Wertüberzeugungen abzielt. (...) Das läßt sich an Mythen-Erzählungen der Antike veranschaulichen: *in ihnen wird ein in Natur oder Menschentum Existierendes bezogen auf eine Sphäre des Heiligen und durch diesen Bezug begründet.*<sup>375</sup>

Aus diesen Formulierungen hören wir noch die Kommunikationstheorie eines Habermas heraus, die hier auch auf Manfred Frank abgefärbt hat. Analyse, Wissenschaft, Vernunft oder Technik beschreiben also die moderne Maschine, der, romantisch, ein „oberster Wert“ und eine „Sphäre des Heiligen“ fehlt, die dann jener Maschine eine Organizität und ein Leben verleihen. Was die Romantiker, und mit ihnen hier Frank, übersehen, ist aber, dass die moderne Maschine keineswegs bloß analytisch und profitrational arbeitet, vielmehr immer dieses „obersten Wertes“ bedarf, damit sie überhaupt funktionieren kann. Die moderne Maschine ist eben eine, die auch die Synthesis, die Beglaubigung, das Heilige und den Kult kennt. Und zwar gerade darin, was Frank auf die andere Seite transportiert und als das „Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander“ bestimmt. Eine *globale Erzählung* (Weltmarkt, kapitalistische Religion), die dann auch komplementär von der Vielfalt der ethnisch-nationalen Erzählungen (Identitätsbehauptungen) ergänzt wird. Während in dieser einen große Erzählung und in den vielen, kleinen Erzählungen immer zugleich der Imperativ befiehlt: ‚Erzähle!‘ Damit bilden die *unmittelbar-physische*, subjektive Erzählung der nationalen Kollektive und die *medial-vermittelte*, objektive Erzählung der gesellschaftlichen Kommunikation nur die zwei Seiten der *einen* Groß Erzählung. Die eine, modern-monotheistische Maschine weist auf den korrelativen Anteil der mythischen Maschinen hin, die jene in ihrem Lauf stabilisieren helfen – es sei denn, sie funktionieren darin nicht bloß als *differente* mythische Maschinen in der *einen* bipolaren Maschine, sondern auch als *antagonistische* Kräfte, die sich gegen die *eine* Maschine wenden. Was heute als Wiederentdeckung der *Grenzen* gegen die *unbegrenzte* Globalisierung gefeiert wird, löscht daher kaum das Problem, vielmehr verschärft nur den weltweiten Konkurrenzkampf, wo zur Konkurrenz des Weltmarkts die Konkurrenz der kollektiven Identitäten hinzutritt und damit die Situation noch weiter verschärft.

In der integralen Medienmaschine haben wir es daher mit der Komplementarität von Monotheismus und Polytheismus zu tun, während M. Frank diesen komplementären Anteil der kollektiven Vielfalt monotheistisch wieder „vergeistigen“ möchte: „Dionysos wurde der ‚oberste der Götter‘, und auf verschlungenen Wegen erkannten einige griechische Gemeinden im göttlichen Kind der Krippe zu Bethlehem den

---

375 Frank 1989, S. 96.

vergeistigten Dionysos ihres Mythos wieder.<sup>4376</sup> Damit geht aber sowohl der Gehalt des realen Monotheismus als auch der Gehalt des realen Polytheismus in der Moderne verloren. Dergestalt, dass dann beide Maschinen (die Maschine der unbegrenzten, universalen Kommunikation und die mythische Maschine der begrenzten, nationalen Kommunikation) in ihrer *beglaubigten* Funktion (als globalkapitalistische Religion des totalen Marktes und als nationale Identitätsbehauptung) unerkannt bleiben. Denn erst durch den gestifteten Rückbezug auf ein monotheistisches und polytheistisches Erbe ist alle kommunikative, ökonomische oder rechtliche Praxis sozial gerechtfertigt; und die Funktion der monotheistischen und polytheistischen Religion besteht eben in nichts anderem als darin, die einwertige und mehrwertige Rechtfertigung zu leisten. Daher war jene abstrakte Aufteilung der Romantiker, die den Menschen in ein Geist- und Naturwesen dualistisch aufteilten (hier Analysis, Modernität, Maschine, Vernunft, Rationalität, dort Synthesis, Organizität, Einheit, Beglaubigung, Mythos, Heiliges) eine schizophrene Veranstaltung, weil die logisch-alogische Modernität nur in ihrer doppelten Maschine aus Monotheismus und Polytheismus funktionieren kann; so kann der globale Kapitalismus nur gedeihen, wenn er national stabilisiert wird; das Vertrauen auf Staat, Volk oder Nation muss intakt sein und die Individuen müssen nicht nur anerkennen, dass sie im neoliberalen Markt selbst für ihr Schicksal verantwortlich sind, sondern auch die grundsätzliche Ordnung des globalen und nationalen Systems anerkennen, während diese fiktionalen Sphären durch einen starken erzieherischen und kulturellen Apparat getragen werden. Eine globale, ökonomisch-theologische Medienmaschine, die im Dienst des imperativen Sollens steht und darin von einer zweifachen Doxa umrahmt wird: die Herrlichkeit des Kapitalgottes (Globalität) und die Herrlichkeit der Nationalgötter (Ethnien, Völker, Regionen, Heimaten oder Orte). Dies ist nicht die Zeit der Zerstörung synthetischer Weltbilder und haltlos gewordener Totalitäten, wie die Entzauberungsthese Max Webers unterstellt, vielmehr gerade das Gegenteil: die Zeit mehrfach synthetischer Weltbilder (die homogenisierende, übermächtige Gewalt sowie die ethnisch-nationalen Gewalten des universalen Systems), aus der die *eigentliche Differenz* und damit die *wahre Synthesis* (die neue Lebensform, die Singularität, die unkorrodierten sozialen Netze, der neue kollektive Gebrauch) verschwunden sind. Damit war auch jene politische Säkularisierungskontroverse, wie sie in den 70er Jahren geführt wurde (Monotheismus vs. Polytheismus), nur eine Tarnung, um das gemeinsame Projekt, das ihnen zugrunde lag, zu verbergen:

„(Monomythie und Polymythie). – Die heutige politische Eschatologie – die ‚politische Theologie‘ als der Tendenz nach revolutionäre Geschichtsphilosophie – will damit ein

---

376 Ebd., S. 97 f.

Ende machen: das Ende der Neuzeit im Namen des Endes der Geschichte. Sie ist – im Maße des zuvor aufrechterhaltenen Sinns dieser Formel – ‚säkularisierter‘ (zu wenig säkularisierter) Monotheismus und insofern ein Monomythos im Unterschied zu den Polymythen. Mythen sind Geschichten. Monomythie – aus dem Monotheismus kommend – bedeutet für jeden einzelnen und alle Menschen zusammen: sie dürfen nur eine einzige Geschichte haben und erzählen (ich bin deine einzige Geschichte, du sollst keine anderen Geschichten haben neben mir): hier ist der einzelne unfrei, mit Haut und Haaren dieser einen Alleingeschichte ausgeliefert. Polymythie – aus dem Polytheismus kommend – bedeutet für alle Menschen und jeden einzelnen: jeder darf viele verschiedene Geschichten haben und ist – divide et impera bzw. divide et fuge – ihnen gegenüber frei und ein einzelner durch Gewaltenteilung als Geschichtenteilung. Polymythie ist bekömmlich, Monomythie ist schlimm.“<sup>377</sup>

Die Pluralität der Geschichten, die Marquard hier neuzeitlich, aufgeklärt polytheistisch (Gewaltenteilung, Individualismus, Konkurrenz der wirtschaftlichen Mächte, Föderalismus, Vielfalt der Interessenvertretungen etc.) verteidigen möchte, ist aber eine Funktion der globalen Erzählung selbst (Weltmarkt, kommunikative Vernetzung, westliche Werte etc.). Während die Vielheit der mythischen Götter (mit Blumenberg geschichtsphilosophisch gedacht) in der globalisierten Welt als neomythische Nationalgötter wieder auferstehen, um als komplementäres Element die *eine imperative Maschine* in ihrem Lauf zu stabilisieren. Deswegen müssen wir hier heute konkret übersetzen: ‚*Du sollst eine und viele Geschichten haben und den beiden imperativen Mächten absolut gehorchen!*‘ Daher reichen die Metaphern von der „Überhöhung der Alltagskultur“, oder von der „Sakralisierung der Kunst“ heute kaum hin, um die integrale Medienmaschine zu beschreiben. Denn sie bleiben in der ersten Ontologie der ontischen Medienmaschine (Sein, Ist, Werden, Prozess) stecken, ohne darin die archaischen, imperativen Mächte zu entdecken, die ständig befehlen: ‚Werde!‘, ‚Sei!‘, ‚Erzähle deine einzige und deine vielen Geschichten!‘.

Es war wohl nichts mit der neuzeitlichen Neutralisierung und Entzauberung, vielmehr haben wir es hier mit *zwei „schlimmen“ Geschichten* zu tun, die in ihrer maschinellen und vampiristischen Phantastik zu neutralisiert wären. Der „Fürst dieser Welt“ ist eben das eine menschlich-göttliche Dispositiv (die Menschheit in der Einheit ihres religiösen Kapitalbegriffs; die biblische Eschatologie in der *Eschatologie des menschlichen Kapitals* aufgelöst), das seinerseits der Vielheit der Nationalstaaten (Mehrzahl) bedarf, damit es weiterhin unumstritten als heiliges Prinzip und Rechtfertigung einer beglaubigten Ordnung in der Welt herrschen kann. Wir haben es hier also mit einer doppelten Unfreiheit zu tun, die sich allerdings als entgrenzte Freiheit eines rhizomatisch verzweigten, tele-kommunikativen Global-Kollektivs inszeniert (als Freiheit der Konsumsekten), um sogleich auch

---

377 Marquard 1983, S. 82.

als heimatlicher, begrenzter, nationaler, lokaler, kultureller oder familiärer Ort zu erscheinen. Denn die globale *Entwurzelung* bedarf immer der nationalstaatlichen *Wurzeln*, um sich zu stabilisieren und darin als Einheit zu zelebrieren und zu erhalten.

Insofern haben wir es hier nicht so sehr mit dem Problem der nationalen Unmittelbarkeit (die unmittelbare, subjektive Herrlichkeit des akklamierenden Volkes; Schmitt) und der globalen Vermittlung (die vermittelte, objektive Herrlichkeit der gesellschaftlichen Kommunikation; Habermas) zu tun, wie Agamben meint, um beide dann als die „zwei Gesichter einer *doxa*“<sup>378</sup> darzustellen. Das globale Kollektiv gründet zwar auf Kommunikation und Nationalität, aber die Differenz besteht hier nicht so sehr in der *Vermittlung der Kommunikation* (Habermas) und in der *Unmittelbarkeit des Nationalstaats* (Schmitt) – denn alles kommunikativ Vermittelte tritt in der Globalität ebenso *unmittelbar-physisch*, als konkreter Ort und konkrete Präsenz auf (von Angesicht zu Angesicht). Sondern in der *dialektisch-komplementären Einheit* von *Einheit* (*die Monarchie der kapitalistischen Religion*) und *Vielheit* (*die Polyarchie der nationalstaatlichen Souveränitäten*); die Einheit als das Prinzip des *einen Gottes* und das Prinzip der *vielen Götter*, deren Mehrzahl dann die Einheit des *einen Gottes* dialektisch-komplementär ergänzt. Damit beschreibt der konservative Denker Schmitt den mythischen, egoistisch-beschränkt-räumlichen Ort des Nationalstaates und bleibt damit – in seinem dezisionistischen Ausnahmefall, der den „Feind“<sup>379</sup> vernichten möchte – in der nationalstaatlichen Souveränität gefangen. Während die universalistischen, kommunikativ verflüssigten Verfahren eines Habermas allein die progressiven, tele-rhizomatischen Energien des Global-Kollektivs beschreiben, das sich heute in seinem *glorreichen Medienintegral* universell verherrlicht. Eine Globalität, die ihrer Idee nach *grenzenlos* ist, unendlich, während die *beschränkten* Horizonte der Nationalstaaten den beschleunigten Lauf der Maschine einen Rahmen geben, damit sie sich frei entfalten kann. Monotheistische (Globalisierung) und polytheistische (ethnisch-nationale Identitätsbehauptung) Medienmaschinen funktionieren also in der Zeit *synthetischer Weltbilder* vor allem als Ausschließungsmaschinen: sieben Milliarden Menschen, sieben Milliarden ausgeschlossene, von sich selbst, von ihrer Natur und Kultur. Solange nämlich, wie der planetarische Schöpfer diese eine, dialektisch-korrelative Medienmaschine nicht als ganze in den Blick nimmt, sie durch eine Operation deaktiviert, außer

---

378 Agamben 2010, S. 307.

379 „Der Herr einer zu ändernden, das heißt verfehlten Welt (...) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, neuen Welt können nicht gut Freunde sein. Sie sind sozusagen von selbst Feinde.“ (Schmitt 1984, S. 121). Diese Vernichtung des Feindes durch den „Souverän“ bildet hier aber nicht die Ausnahme, sondern die Regel, das „Gesetz“ der beiden Imperative: der monarchischen, globalkapitalistischen Religion sowie der polyarchischen Nationalstaaten.

Kraft setzt, um so das gereinigte Medium auf ein wirklich Anderes, Neues, auf die Idee der Menschheit neu auszurichten. Eine *Idee*, die sich freilich zuletzt selbst will: ohne das immanente oder transzendente Zutun des planetarischen Demiurgen, allein durch die archaische Signatur ihrer absoluten Entstellung, Entwesung und Entleerung, die als eine menschlich-göttliche Macht das Medium auf ein Anderes, Neues, auf einen neuen, möglichen Gebrauch blockiert.

## Literatur

- Adorno 1992: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1992.
- Agamben 2010: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, dt. Berlin 2010.
- Agamben 2013: Giorgio Agamben, *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, dt. Frankfurt/M. 2013.
- Anaxagoras 1964: Anaxagoras, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels, Zürich und Berlin 1964.
- Aristoteles 1989: Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. Horst Seidl, 3. Auf., Hamburg 1989.
- Bock 2016: Wolfgang Bock, *Neue Medien und Ideologie. Zur Dialektik der digitalisierten Aufklärung*, Manuskript.
- Brumlik 1994: Micha Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot*, Frankfurt/M. 1994.
- Demokritos 1990: Demokritos, in: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, hg. v. K. Reich, Bd. 2, Hamburg 1990.
- Derrida 1989: Jaques Derrida, *Wie nicht sprechen*, dt. Wien 1989.
- Derrida 1995: Jaques Derrida, *Dissemination*, dt. Wien 1995.
- Derrida 2003: Jaques Derrida, *Fichus. Frankfurter Rede*, dt. Wien 2003.
- Jaques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, dt. Wien 2010.
- Epikuros 1990: Epikuros, in: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, hg. v. K. Reich, Bd. 2, Hamburg 1990.
- Hegel 1970: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970.
- Hegel 1969: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 17, Frankfurt/M. 1969.
- Hegel 1970 a: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970.
- Heraklit 1964: Heraklit, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels, Zürich und Berlin 1964.
- Jaspers 1963: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963.
- Kant 1968: Immanuel Kant, Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in: *Vorkritische Schriften bis 1768, Werke in zehn Bänden*, Bd. 2, Darmstadt 1968.

- Kant 1970: Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werke, Bd. 9, Darmstadt 1970.
- Kraemer 1986: Joel L. Kraemer: *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986.
- Laertius 1990: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, hg. v. Reich, Hamburg 1990.
- Lyotard 1988: Jean-François Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*, dt. Wien 1988.
- Marquard 1983: Odo Marquard, Politischer Polytheismus, in: *Religionstheorie und Politische Theologie. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Bd. 1, hg. v. Jacob Taubes, München 1983.
- Parmenides 1964: Parmenides, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels, Zürich und Berlin 1964.
- Platon 1981: Platon, *Phaidros*, in: *Phaidros, Parmenides, Briefe*, Werke in acht Bänden, Bd. 5, hg. v. Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher u. Dietrich Kurz, Darmstadt 1981.
- Platon 1981 a: Platon, Siebenter Brief, in: *Phaidros, Parmenides, Briefe*, Werke in acht Bänden, Bd. 5, hg. v. Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher u. Dietrich Kurz, Darmstadt 1981.
- Schelling 1985: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie der Mythologie. Ausgewählte Schriften (1842-1952)*, Frankfurt/M. 1985.
- Schelling 1997: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt/M. 1977.
- Schmitt 1984: Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie (1970)*, Berlin 1984.
- Spinoza 1999: Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. v. Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1999.
- Whitney 2009: Ch. Whitney, zitiert nach Hermann Schweppenhäuser: *Denkende Anschauung – anschauendes Denken*, Münster 2009.
- Xenophanes 1964: Xenophanes, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels, Zürich und Berlin 1964.
- Zimmermann 2011: Rainer E. Zimmermann, Räume sind Schäume, Über Substanz und Materie im richtigen Verhältnis, in: *VorSchein, Fragen der Substanz heute*, Nr. 31, Nürnberg 2011, S. 105-123.
- Žižek 2009: Slavoj Žižek, *Auf verlorenem Posten*, dt. Frankfurt/M. 2009.

---

## 5.1 Instrumentelles Handeln und kommunikative Interaktion

Was wir heute als ein leistungsfähiges, globales Netz zur Synchronisierung aller Kulturcodes (von Sprachen, Dialekte, Lebensweisen, Charaktere, Kleidung, körperliche Merkmale), oder von subjektiv-kreativen, heterogenen Knotenpunkten im globalisierten Datenverkehr vor uns haben, beschreibt ebenso die linguistische Maschine, wo Habermas das substantielle Subjekt (auch das Volkssubjekt) in den Kommunikationsformen verflüssigt sehen möchte. Es war und ist der idealistische Versuch vom instrumentellen Handeln auf symbolisch vermittelte, intersubjektive Kommunikationshandlungen umzuschalten. Was einmal bei Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse oder Bloch als Relation von Warenproduktion und Bewusstsein gefasst war, ist bei Habermas in *instrumentelles Handeln* und *kommunikative Interaktion* dualistisch auseinander gefallen – wodurch eine zweite Sprache inmitten der Sprache installiert wurde. Ausgehend von den politischen Erfahrungen der 68er sieht Habermas die Notwendigkeit die politische Aktionen auf den öffentlichen Diskurs zu verlagern und damit nicht mehr Politik, sondern Sprache als symbolisches Handeln zu betreiben. Sprache zerfällt so in *instrumentelles Handeln* einerseits und in *zweckfreie Kommunikation* andererseits, wo angeblich eine egalitäre Interaktivität die alten substantiellen Identitätszeichen intersubjektiv verflüssigt. Eine Interaktivität, die seit den 70er Jahren im Bereich der Medien (Digitalisierung und Internet) bereits voll im Gang ist und die er in Wahrheit mit seiner Theorie (diskursive, intersubjektive Kommunikation) die universelle Tendenz zur instrumentell-poietischen Kommunikation (Sprache ist hier nämlich informatisch und zugleich poietisch gedacht) noch weiter befördert. Während der Druck dieser universellen Sprachcodierung umgekehrt die Ränder, die Randgebiete, die Unterschiede, die ethnisch-nationalen Sprachen (gerade in ihrer phantasmagorischen Entleerung) vervielfachen lässt. Freilich denkt Haber-



mas die Kommunikation der Menschen untereinander herrschaftsfrei. Während er auf der einen Seite Technik, Objekt und Gegenstand setzt, soll nämlich auf der anderen Seite eine alternative Handlungsstruktur emanzipatorisch wirken: die *symbolisch vermittelte Interaktion* (freie Gedanken), im Unterschied zum *zweckrationalen Handeln* (feste Welt). Ein Modell, das, entsprechend der digitalisierten Welt, die materielle Wirklichkeit der *analogen Realität* verlässt, um in die neue, *digital gefasste, kommunikative, interaktive Relation* überzugehen. Es handelt sich um deliberatives Teilhabemodell, wie er es später für die digitalisierte Medienöffentlichkeit weiter entwickelt und aktualisiert: „Das deliberative Modell richtet den Blick stärker auf die kognitiven Funktionen der Meinungs- und Willensbildung als auf rationale Wahl oder politisches Ethos. Hier nimmt die kooperative Suche nach Problemlösungen den Platz der konkurrenzdemokratischen Bündelung von Präferenzen oder der kollektiven Selbstbestimmung einer Nation ein.“<sup>380</sup>

Was er hier beschreibt ist aber genau das, worin die alte imperitive *archē* inzwischen sich transformiert hat: in den neuen Formen der Kooperation, Interaktivität, Werbung, Überredung, Ausstellung, Beratung etc., kurz, in den *neuen Medien* in ihrer liturgischen und zeremoniellen Funktion, die jene Härte der ökonomisch-theologischen Medienmacht in ihrer monarchischen (das Zentrum der vereinheitlichenden Hegemonie) und polyarchischen Struktur (die Ränder, die Kultivierung der nationalen Antagonismen) verherrlichen. Habermas will hingegen nur den Übergang von der alten Dinglichkeit, vom substanziellen Subjekt, hin zu einer intersubjektiv verflüssigten Kommunikation sehen – insofern arbeitet er immer noch mit dem *apophantischen logos* des Aristoteles, der er allerdings auf zwei Bereiche aufteilt: *instrumentelle Kommunikation* und *wahre Kommunikation*. Für die Medien der Massenkommunikation heißt dies: „Während Diskurse im Verlauf der politischen Meinungs- und Willensbildung von dem Ziel bestimmt sind, legitime Lösungen für strittige Probleme zu finden, scheinen die gewaltigen Kommunikationsströme, die durch die politische Öffentlichkeit fließen, von kollektiven Lern- und Entscheidungsprozessen losgelöst zu sein. Abgekoppelt von einfachen Interaktionen, beginnen die sematischen Gehalte jenseits der imperativen Kraft von reziprok erhobenen Geltungsansprüchen frei zu flottieren. Sobald Meinungen zu *bloßen* Meinungen degenerieren, fehlt auch die Aufforderung zur Stellungnahme.“<sup>381</sup>

Was Habermas bemängelt ist vor allem die nicht Synthetisierbarkeit der weit zerstreuten Meinungen („das Publikum zerfällt im virtuellen Raum in eine riesige Anzahl von zersplitterten, durch Spezialinteressen zusammengehaltenen Zufallsgruppen“), die aus Meinungen mit starkem Anspruch zu „bloßen Meinungen“ ohne

---

380 Habermas 2008, S. 146.

381 Habermas 2008, S. 160.

jeglichen kognitiven Filter im Netz herabsinken. In den Medien (der instrumentellen Vermittlung) sieht er allein eine zentrifugale Kraft wirken, die den dezentralisierenden Botschaften Vorschub leistet. Es sind Zerstreuungen, die freilich, nach Habermas, ebenso ein subversives Potenzial enthalten, wo etwa die Möglichkeiten des Internets nationale und autoritäre Diskurse zu unterlaufen vermag – eine Diagnose, die in Wirklichkeit immer mehr Anhänger verliert, seit nämlich China, Iran, Russland oder die arabischen Länder das Netz als ein Geschenk Gottes betrachten, um unliebsame Störer aus dem Verkehr zu ziehen; hier zeigt sich, dass das digitale Netz in ein praelektronisches Zeitalter der Medien zurückfällt, denn wer einmal die Post benutzte, war ja auch nicht mehr als eine Adresse im Zustellungssystem – allerdings war dies noch eine harmlose Erfassungsphase der Kontrollmacht, die seit Google und NSA (das Bündnis zwischen Kapitale und A-Kapitale) ihre Harmlosigkeit verloren hat. Zerstreuende und synthetisierende Formen bedingen sich hier also gegenseitig und sind dialektisch aufeinander bezogen. Denn wer besitzt, verkauft und beutet die neuen, virtuellen Räume des Cyberspace aus? Eben, Google, Amazon, Facebook oder NSA und die jeweiligen Nationalstaaten. Diese Strukturen und Systeme sind eben nicht neutral, vielmehr bilden sie die eine Welt und damit das Problem der heutigen spektakulären, monarchischen und polyarchischen Struktur der Medien, wo Welt und Medien in ihrer digitalen Ordnung leergesaugt werden. Die objektive Seite (fest) der Medien fällt also auf den Prozess der „reflektierten öffentlichen Meinung“ (flüssig) selber hinein, während sie umgekehrt auf die objektive Praxis der Medien zurückweist. Der Mehrwert der „deliberativen Qualität des politischen Prozesses“ ist also in der „asymmetrischen Struktur der Massenkommunikation“ zu finden, und umgekehrt. Was das „deliberative Modell leisten soll“ (Habermas) ist eben bereits vom doppelten Imperativ der monarchischen und polyarchischen Macht diktiert. Eine bipolare Medienmaschine (das Bündnis zwischen Kapitale und A-Kapitale), die weit über die Rationalität der Digitalisierung, über die Irrationalität der antagonistischen Gesellschaft, über Basis und Überbau und über die „Vermittlung als Gott“ hinausreicht. Eben, weil in diesem vermittelten Gott (das ökonomisch-technisch-mathematisch-instrumentell-theologische Dispositiv) auch die unmittelbare, subjektive Herrlichkeit (*doxa*) drinsteckt. Während er in seiner absoluten Monarchie (Kapitale, das Zentrum, die Hauptstadt) immer zugleich der Polyarchie (A-Kapitale, das andere der Hauptstadt) bedarf, um zu funktionieren. Insofern ist es vonnöten, Atheismus und Theismus als die eine Figur mit zwei Gesichtern zu denken. So ist auch der ästhetische Atheismus (der sich vom logisch-argumentativ-profitrationalen unterscheiden möchte) eine *Form der Verdrängung*, welche die alten, monarchisch- und polyarchisch-schöpferischen Kräfte in der Immanenz weiterwirken lässt und sich auf deren Verschiebung von einem Ort (theologischen) zum anderen (säkularen) beschränkt: Bildermacher, Textemacher,

Dingemacher, Filmemacher, Netzkulturmacher, weltweit agierender Netzmacher, gleichzeitig operierender Sender-Empfänger-Macher, rhizom-artig verzweigter Weltmacher. So macht auch der ästhetische Atheismus in seiner Kritik – der freilich nicht Argument gegen Argument, vielmehr ästhetisch Aufmerksamkeitsfang gegen Aufmerksamkeitsfang setzt – nichts anderes, als die alten, monarchischen und polyarchischen Mächte auf die Erde poetisch-ästhetisch zu versetzen, lässt aber deren Macht weiterhin nicht nur unangetastet, vielmehr wird ihre Macht säkular auf erhöhter historischer Stufenleiter poetisch-ästhetisch unendlich erhöht.

Habermas übersieht somit die neuen Synthesen, die heute von der *spektakulären Herrschaft der Medien* (die Einheit des Mediums) und von der Herrschaft der *Nationalzeichen* („consensus democracy“; die mythische Vielheit) hergestellt werden. Eine Synthese, die sowohl das unmittelbare, subjektive als auch das vermittelte, objektive Moment kennt – was bei Habermas noch in den „abstrakten Charakter der Öffentlichkeit“ und in die „physische Anwesenheit, Unmittelbarkeit der konkreten Blicke“, in den „Gesten und Reaktionen von Anwesenden und Adressaten“ in zwei Teile zerbricht. Damit fallen aber die „bloßen Meinungen“ mit den „Meinungen mit Geltungsansprüchen“ in der einen, komplementären Medienmaschine zusammen: in ihrer Macht (*archē*) und Herrlichkeit (*doxa*). Insofern ist die Medienmaschine nicht idealistisch konstruiert, wie einmal Adorno dachte, um gegen diese „Beschlagnahme des Geistes“<sup>382</sup> mit einer poetischen Kritik der instrumentellen Rationalität zu protestieren, vielmehr praktisch. Das Sein wird nicht bloß in die Immanenz des Denkens (*noein*), oder durch die Zahlenmetaphysik gebannt – das sich dann als „Erste Philosophie“ ausgibt –, vielmehr in die Immanenz der medialen Praxis, durch Arbeit, durch die „Musik der Zahl“ und Kreativität.

Das Problem der neuen, digitalisierten Öffentlichkeit ist dann nicht nur, dass sie erneut in einkanalige Diskurse zurückfällt und so die Prinzipien von Rundfunk und Fernsehen einfach aufs Internet überträgt. Sondern, dass gerade in diesen flachen, kooperativen, deliberativen Meinungs- und Netzstrukturen erst recht die alten imperativen Mächte sich durchsetzen. Bei Habermas hingegen sollen Gegenstand und substantielle Identitätszeichen durch sprachliche Gegenspiele ersetzt werden. Was er dadurch verliert, ist nicht nur der Hinweis auf die Materie als Gegenstand (in marxistischer Tradition), die durch die kommunikativen Verfahren (idealistisch) verflüssigt wird – eine materialistische Tradition, die heute, bei den Interaktionen des Internet, vor allem auf die Pseudo-Kommunikation unter *ungleichen Partnern* hinweisen würde. Sondern ebenso das irrationale, alogische Moment im logischen, kommunikativen Medium selber. Und dieses romantische Moment (Novalis: *Ro-*

---

382 „Indem das Erste der Philosophie immer schon alles enthalten soll, beschlagnahmt der Geist, was ihm nicht gleicht, macht es gleich, zum Besitz.“ (Adorno 1971, S. 17).

*mantisieren*) ist nicht bloß komplementär zur „instrumentellen Rationalität“ zu denken. Denn das poetische Element ist Teil des instrumentellen Prozesses selber: *Mathematik plus Musik* (Kittler). Das heißt, die integrale Praxis der Medienmaschine braucht keine bewusste Hinwendung zur poetischen Sprache, die eine poetische Kritik der instrumentellen Rationalität leistet, weil die instrumentelle Maschine *immer schon* eine poetische und ästhetische Maschine ist – etwas, das seit Aristoteles übersehen wird, so dass der Philosoph in der Literatur, in der Kunst oder im „Wachtraum“ seine Zuflucht sucht. Denn alle Kunst, als *technē*, *aisthesis* und *poiesis* verstanden, ist *immer schon* (mehr oder weniger von der apophantischen Maschine verdeckt) Teil der gesamtmedialen Praxis und Theorie und verweist so auf ihre *archische* Zusammenhänge hin. Daher sollte im *objektivierenden Durchdialektisieren* (*apophantischer logos*) der Gegenstände immer zugleich ihre *subjektivierende Durchaffektisierung*, *-ästhetisierung* (*nicht-apophantischer logos*) mitgedacht werden. Während beide (als Argument und Metapher) in ihrer indikativen Einheit (Ist, Sein, Werden) im Dienst des Imperativs (Sollen) stehen – insofern bilden Hegel und Nietzsche eine Einheit (Logos und Mythos, Begriff und Musik) der gesamtmedialen Praxis und Theorie, die unter dem Imperativ steht: ‚Erzähle deine *logische* und *alogische* Geschichte!‘

Die kybernetische Maschine ist also immer zugleich eine emotionale, bildliche, metaphorische, affektive, romantisierende Maschine, so dass wir es hier mit einer *instrumentell-poetischen Intelligenz* zu tun haben, die heute weltweit und lokal agiert. Daher bedeutet Kommunikation und Information immer zugleich Erregung, Gefühl, Wunsch, Ekstase, Übererregung, Hysterie und Panik, wodurch die linguistische Maschine (als instrumentelles und kommunikatives Handeln) immer auch eine der Doxa und der Affekte ist. Denn die linguistische Maschine arbeitet nicht jenseits oder neben dem Realen (die Welt der Gegenstände und Dinge in ihrer digitalisierten Virtualität), vielmehr ist sie Teil der medialen Praxis. Die kommunikativen Verfahren und die Interaktion der Sprachspiele sind also eingebettet im realen Prozess, in die mediale Gesamtpraxis, die in ihrer Aktion auf archaische Sachverhalte hinweist – was aber in der modern-verkürzten und idealisierten Lesart von Habermas kaum mehr in den Blick gerät. Der herrschaftsfreie Diskurs landet somit in der absoluten Herrschaft der Medien, in ihrer monarchischen und polyarchischen Struktur. Denn die neuen Medien setzen vor allem auf die von Habermas ausgemachten, scheinbar emanzipatorischen Kampffelder der Linguistik, um ihre logisch-diskursive Sterilität, romantisch, mit Affekten, Gefühlen und Emotionen anzureichern. Dergestalt, dass dann beide (*logos* und *alogos*) auf der erhöhten historischen Stufenleiter der Globalisierung und Nationalisierung immer mehr verwildern und alle Wahrheit und Emotionalität in ihrer archischen Struktur verfälschen.

Es gibt also nicht die *wahre Kommunikation* und daneben oder außerhalb noch eine *instrumentelle*, vielmehr nur die eine universelle Medienmaschine in ihrer Arbeit, Tätigkeit und Praxis, die polyarchisch umrahmt wird. Es handelt sich um eine archäologische Schicht der Medienmaschine, die noch da bestätigt wird, wo es in der Kommunikation nicht allein um Reflexe und Antworten (per Mausclick oder Email) auf die bekannten Kommunikationsrahmen geht, vielmehr diese auch kritisch, kreativ und nonkonformistisch infrage stellen. Eine passive, oder kreativ-schöpferische, sprachliche Interaktivität, die aber in Wahrheit nur das eine *Kommunikations- und Kreativitätsdispositiv* des planetarischen Demiurgen in seiner Macht und Herrlichkeit beschreibt. Damit löst sich noch das kritisch negative, dialektische Moment der Sprache in die eine Praxis der Medienmaschine auf. Verkannt werden hier also – affirmativ oder kritisch – die Imperative, die heute die beiden Kommunikationsmaschinen (von Kapital und A-Kapitale) am Laufen halten. Freilich, die imperativen Mächte (theologische, mythische oder die Todesmacht des Souveräns) haben zu allen Zeiten versucht, sich die Kontrolle über die gesellschaftliche Kommunikation zu sichern und dabei sich der Sprache als ein Mittel zur Verbreitung ihrer Ideologie bedient. Aber heute ist diese als Mittel dienende Funktion (Sprache als Mittel zur Verbreitung von Ideologie) viel zu harmlos gedacht, seit nämlich alle Sprache in die globale und nationale Medienmaschine eingewandert ist. Eine mediale Vorrichtung, welche nun die Sprache in der Sphäre der *Medien* absondert, um sie in ihrer apophantischen und nicht-apophantischen Funktion (als intellektive und sensitive) zu entleeren, zu verfälschen, affektiv zu hysterisieren, zu verwildern und zu bestialisieren. Insofern ist hier weniger die alte Propagandafunktion wichtig, die Sprache als ein zweckgebundenes Instrument benutzt, als die Beschlagnahme und Neutralisierung der Sprache durch die beiden imperativen Medienmaschinen, um so alle Wahrheit und alle Affekte psychopolitisch umzufälschen. Das heißt dann aber, dass wir heute in den Tätigkeiten der Kommunikation in einer neuen, doppelten Absonderungsform verharren, wo alle Sprache entleert und museal ausgestellt wird, um anschließend diese Leere in die Fülle der Wahrheit, des Gefühls oder der Emotion umzufälschen. So meint die zwangsfreie Kommunikation von Habermas zwar den Ausbruch aus dem „stählernen Gehäuse der Rationalität der Zwecke“ veranstaltet zu haben, in Wirklichkeit aber bestätigt sie nur jene doppelte Macht in den Aktionen der medialen Praxis. Der Ausbruch aus der instrumentellen Kommunikation endet somit im doppelten Identitätszeichen der realen, absoluten Mächte in ihrer Herrlichkeit.

## 5.2 Rhizomatische Netzkultur

Es ist dieses transzendierende Feld, das heute inmitten der Immanenz das Leben der globalisierten Welt beschreibt und sich darin als ein zugleich physisch-unmittelbares und virtuell-vernetztes Leben erhält. Das Rhizom (Deleuze) des universell flachen Systems, aus potenziellen Verknüpfungen und Abzweigungen, die angeblich keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, kein Zentrum und keine Hierarchie mehr kennen, sollte nicht die anti-hierarchische Sphäre sein. Vielmehr eine zutiefst hierarchische Welt abgeben, wo nun eine anonyme, systemische und strukturelle Gewalt in den rhizomatischen Netzwerken sich eingenistet hat und sich dort monarchisch und polyarchisch inszeniert. Denn je mehr die Macht – die in der industriellen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts noch mehr oder weniger direkt empfunden wurde, besser: in die obere Welt verschoben wurde, um die untere als eine bloß passiv erleidende auszugeben; in den Figuren des Proletariats, der Frau oder der Dritten Welt – in den subjektiv-kreativen Knotenpunkten, im globalen Datenverkehr, im rhizomatisch verzweigten Gesamtkteur aufgelöst wurde, desto stärker wurde sie. Je mehr sie in den Aktionen des Gesamtkteurs verschwand, desto mehr wirkte sie als eine mikrologische Psychomacht in ihrer monarchisch-polyarchischen Grundstruktur. Damit geht jene vormals bloß äußere, modern-objektivierende, „industrielle Macht“ mikrologisch-psychisch-neurologisch ins praktische Verhalten des weltweit agierenden Subjekts über, das sich durch sein ständiges Agieren in nähere oder fernere Netzwerke verknüpft, schaltet, verwebt, um sich zugleich von diesen imperativen Apparaten einfangen zu lassen. Wo Foucaults Arbeiten einmal größere Gebilde im Auge hatten (Schulen, Irrenanstalten, Krankenhäuser, Disziplinen, kirchliche oder staatliche Einrichtungen etc.), zeigen die großen Gebilde sich ebenso in ihrer Mikrologie, Neurophysiologie (im Zentralnervensystem des kollektiven Akteurs) oder als invasive Designtechniken. Jene äußere Macht verschwindet in den digitalen Codes der Computer, in den Mobiltelefonen, im „Internet der Dinge“, in der immateriellen Vernetzung, während wir uns so von unseren neuen Dispositiven gefangennehmen lassen. Damit hat das Inventar der Welt im 20. Jahrhundert durch seine Ausdifferenzierung nicht bloß zugenommen, sondern auch eine neue Dimension und Qualität erreicht, die den Subjektivierungsprozess – trotz oder gerade durch die Steigerung der kreativen Möglichkeiten der Subjektivität – immer mehr blockiert und ihn auf den Desubjektivierungsprozess verschiebt. Insofern ist das, was einmal Günther Anders als „Prometheische Scham“<sup>383</sup> bezeichnete

---

383 Der Mensch als Macher (dafür steht Prometheus), so Anders, fällt hinter dem von ihm Gemachten zurück, so dass er unfähig geworden ist mit seinem Produkt Schritt zu halten. Eine Welt, die über die „Kapazität sowohl unserer Phantasie wie unserer

nicht das asymmetrische, sondern das symmetrische Produkt des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers, im Prozess seiner Aktion und Passion. Dieses planetarische Sozio-Design ist keine Mischung aus Fremdbestimmtem und Selbstbestimmtem, vielmehr beschreibt die Dialektik von Subjektivierung und Desubjektivierung. Was einmal als Verbesserung der industriellen Welt designtheoretisch gedacht und praktiziert wurde ist im Werk des planetarischen Designers aufgegangen. Die Ideen des *Werkbundes*, der *Arts-and-Crafts*-Bewegung, des *Bauhauses* (seine philosophische Vorstellung von der Einheit der Ideen des Wahren, Schönen und Guten), das wissenschaftlich kontrollierte Entwerfen der Ulmer *Hochschule für Gestaltung*, haben sich alle im planetarischen Gesamtkunstwerk aufgelöst (womit auch die Ideen der Gotik, einer ganzheitlichen Produktions- und Bauweise, hier aufgehoben wurden). Damit wäre der Satz von Aristoteles – „Dass es Aufgabe des Künstlers ist, das, was geschehen könnte, was als Wahrscheinliches oder Notwendiges möglich ist“ (Poetik, 1451 b) – medien- und designtheoretisch neu zu aktualisieren und umzuformulieren: Das Wahrscheinliche ist heute das, was algorithmisch errechnet wird, oder als neueste Innovation des schöpferischen Designers im Weltmarkt kreativ auftritt. Die Vision einer Entwurfs-Synthese aus Ästhetik, Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik landet im Projekt des planetarischen Computerkünstlers und innovativen Designers, der den Anspruch der Kompetenz fürs Schöne, Attraktive, Nützliche, Effiziente, Richtige und Gute erhebt: von der Gestaltung virtueller Räume und Gebrauchsgegenständen bis hin zum Entwurf von Lebenswelten und -formen. Das aber auch zu Unrecht, weil all seine Gestaltung auch Verunstaltung ist, aller Gebrauch von der Unmöglichkeit des Gebrauchs und der Benutzung zeugt. Denn all dieses Design als Entwurf für den bestehenden Bedarf oder als Entwurf eines noch gar nicht Seienden, als Vorspiel und Wachtraum des Schöpfers (der rationale und irrationale Imperativ, denn niemand könnte einen Traum auch nur erzählen oder entwerfen, ohne zugleich zu erwachen, ohne dafür die digitale Rationalität einzusetzen), beschreibt

---

Emotionen wie unserer Verantwortung“ weit hinausgeht. (Anders 1956, S. 17 f. und 21 f.). Was hier aber über unserer Phantasie, Emotionen und Verantwortung hinausgeht ist das technisch-ontologische (ökonomisch-theologische) Dispositiv, das in der Anthropologie Anders verborgen bleibt; die Phantasie des Kapitals, die Emotionen im Zeitalter des globalen Kapitalismus, die übermenschliche Maschine der Ökonomie und der Herrlichkeit, die unablässig in ihr Inneres das Leben einzuschließen versucht. Etwas, das im Subjektivierungsprozess des Machers immer zugleich den Desubjektivierungsprozess beschreibt. Und der Macher hätte sich dann nicht mehr seinen eigenen Erzeugnissen anzugleichen, vielmehr jene Operation zu vollbringen, die dieses Geheimnis der Technik und des planetarischen Schöpfers in den Griff bekommt, indem er das technisch-ontologische Dispositiv deaktiviert, außer Kraft setzt.

den Prozess von Freiheit und Notwendigkeit, von Subjektivierung und Desubjektivierung. An diesem *Punkt* löst sich nämlich das ganze kreative, schöpferische und atheistische Projekt (als *praxis* und *poiesis*) des planetarischen Designers in Metaphysik, Ontologie, Mythos und Theologie auf. Dergestalt, dass die mächtige, mythische, transzendente, metaphysische und theologische Maschinerie die Welt so geschaffen hat, *als ob sie ohne diese geschaffen worden wäre*, und sie in der Zeit beherrscht, befiehlt und steuert, *als ob sie sich in absoluter Freiheit selbst entwerfen und kreativ designen würde*. In diesem grandiosen Szenario, in dem die von den imperativen Befehlen geschaffene Welt eins wird mit der Welt ohne sie, Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit und Knechtschaft sich zu überdecken beginnen, erscheint das glorreiche Zentrum der planetarischen Medien- und Designmaschine im Licht der Globalisierung und Nationalisierung. Indem die Moderne Mythos, Metaphysik, Ontologie und Theologie aus der Welt ihres profanen Designs verbannt hat, ist sie also nicht nur diesen alten, imperativ-archischen Mächten entkommen, vielmehr hat sie nichts anderes gemacht, als das Projekt der imperativen Mächte so zu vollenden, dass schließlich vom Menschen, seiner Kultur und Natur nichts mehr übrig bleibt. Demnach leben wir derzeit nicht nur im *Anthropozän*, dem Menschenzeitalter, sondern auch im *Theozän*, dem Zeitalter der polyarchischen Götter (A-Kapitale) und des monarchischen Gottes (Kapitale).

Wir sehen also, dass auch die neuen, progressiven Energien der medialen Tele-Nähe-Rhizomatik – und hierbei ist es unwesentlich, ob das glorreiche Medienintegral von einer physisch anwesenden Menschenmenge oder von den vermittelten, tele-kommunikativen Verfahren zum Ausdruck gebracht wird – die Immanenzebene des global agierenden Gesamtakteurs in seiner dynamischen Expansion beschreiben. Es ist das global wuchernde Wachstum der interaktiven Netzwerke, Zurschaustellungen und Präsentationen als *Prinzip der kreativen Produktion* und darin zugleich als *Prinzip des imperativen Sollens*. Daher haben Deleuze und Guattari mit ihrem Inbegriff des „Rhizoms“<sup>384</sup> nicht das „Tier“<sup>385</sup> oder die nach allen Richtungen hin verzweigte Pflanzenwelt, vielmehr unbewusst die neue

---

384 Rhizom (griechisch: *rhiza*, Wurzel, bei Deleuze und Guattari „Vielwurzigkeit“): „Jeder beliebige Punkt eines Rhizoms kann und muß mit jedem anderen verbunden werden.“ (Deleuze und Guattari 1976, S. 11)

385 „Tier oder Zahl? Das ist das Kreuz der Metaphysik, und die Größe von Deleuze-Leibniz, den Metaphysikern der divergenten modernen Welt, besteht darin, sich rückhaltlos für das Tier zu entscheiden.“ „Doch kann und darf sich die Philosophie mit der Immanenz einer Beschreibung des Lebendigen der Welt begnügen? Ein anderer möglicher Weg, der zugegebener Maßen der Welt entsagt, ist jener der Rettung der Wahrheiten. Er ist substraktiv und aktiv, während der von Deleuze vergegenwärtigend und spielerisch ist.“ (Badiou 2015, S. 35 und 54).



universelle, interaktive „Netzkultur“ in ihrem indikativen Werden (Subjektivierungsprozess) und imperativen Sollen (Desubjektivierungsprozess) beschrieben. Denn, nach Deleuze und Guattari, sollte in der rhizomatischen Welt nicht mehr die Macht der Einheit und der Repräsentation herrschen, vielmehr die Präsenz der interaktiven, gestaltlosen, pulsierenden, schöpferischen und wuchernden Vielheit. Es sind Fluchtlinien, die weder die lineare Einheit (Geschichte) noch die zyklische Einheit (ewige Wiederkehr) kennen, vielmehr die Macht der deterritorialisierenden, kreativen Bewegungen, Intensitäten und Strömungen. Diese verabsolutierende Immanenz einer kreativ-produzierenden und zugleich passiv-konsumierenden Netzkultur braucht dann weder die poetische Kritik instrumenteller Rationalität (Kritische Theorie), noch den philosophischen Taumel von Deleuze und Guattari. Eben, weil in dieser *Zwischenwelt* ein *transzendentaler Empirismus der Medien* (Bilder, Töne, Worte, Hypertexte, Waren, Affekte, Kultgegenstände) waltet und sich darin ausstellt. Ein weltlicher Gott, der dann in seiner beschleunigten Bewegung die Ursache von sich selbst ist (der Taumel, wo Immanenz und Transzendenz sich unaufhörlich vermischen) und damit der Transzendenz eines jenseitigen Gottes nicht mehr bedarf. Immanenz, einmal als etwas Gewachsenes, rohes, nicht verfeinertes Natürliches und darin zugleich als ontologisches Sein gedacht (Naturgestalten, die *sich* bilden), oder auf eine göttlich-analoge Kreation angewiesen, wurde ganz auf das Fließen und Strömen der menschlichen Tätigkeit und Kreativität verlegt (Gestalten, die *wir* bilden). Dergestalt, dass schließlich alle „Natur“ tendenziell in den Taumel einer global-rhizomatischen Netz- und Designkultur, in den rasenden Fluchtlinien des neoliberalen globalkapitalistischen Kosmos aufgegangen ist. Insofern ist diese „Kultur“ des Menschen nicht mehr „die Natur des Menschen“<sup>386</sup>, sondern seine Unnatur. „Vollkommne Kunst wird“ nicht „wieder zur

---

386 Der Mensch, so Plessner, ist „von Natur künstlich“. (Plessner 1970, S. 236; Plessner 1975, S. 310). Hierzu auch Kant: „unsere Bestimmung als Menschen ist doch, aus dem rohen Naturstande als Tier herauszutreten. Vollkommne Kunst wird wieder zur Natur.“ (Kant 1970, S. 754). „Die Vorsehung hat gewollt, und spricht, so zu sagen, zum Menschen: ‚Gehe in die Welt,‘ – so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden! – ‚ich habe dich ausgerüstet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kömmt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eignes Glück und Unglück von dir selbst ab.“ (Kant 1970, S. 702). In seinem Imperativ hat Kant offenbar diese „Vorsehung“ des modernen Projekts falsch eingeschätzt. Denn in der *archē* (Anfang) steht nicht bloß die Entwicklung zum Guten hin, wie Kant hier aufklärerisch unterstellt, da in der medialen „Anlage der Ausrüstung“ immer schon die Macht des Imperativs anwesend ist – wie auch im griechischen Wort für die *archē* immer schon der *archon* (der Herr und Herrscher des Hauses) drin steckt. Und diese doppelte Ontologie von Sein (*einai*) und Sollen (*este*) lässt dann sogar die Welt des „Tiers“ (das Kant von der aufklärerischen Kraft des Menschen weghaben will) in einem ganz neuen Licht erscheinen.

Natur“ (Kant), sondern ‚Unnatur‘. Die vorauseilende *Phantasie* der Philosophen, die alle rohe Natur und alle Identität emanzipatorisch zurückweisen, beschreibt somit in Wirklichkeit nur die *Logik* und *Doxa* der globalisierten „Netzkultur“ in ihrer Vermittlung und Unmittelbarkeit: das reale Netzwerk der immateriellen Vernetzung: Systeme, die alle nur von den wirklichen Kräften der Menschen und seiner Natur leben, während sie zugleich ihr Leben prägen und formen. Es sind die gleichzeitig kreativ-operierenden und hyperkonsumierenden Sender-Empfänger: die anbahnenden Kreuzungen, Vermischungen und Hybridisierungen des neuen, tele-kommunikativ vernetzten Gesamtakteurs, der gerade dadurch ein ökonomisch-theologisches (medien-ontologisches) Dispositiv beschreibt. So zeigt sich die absolute Freiheit des Hyperproduzenten und Hyperkonsumenten, in seiner deregulierten Maschine, als absolute Knechtschaft. Was einmal im kapitalistischen Sozialstaat, wie er in privilegierten Teilen der Welt zustande kam, noch eine gewisse Form hatte, ist in der neoliberalen Deregulierung aufgelöst worden. Die Menschen wurden freigesetzt aus den industriellen Sicherheiten, bürgerlichen Lebensformen und sozialen Sicherungsnetzen. Die sozialen und biographischen Pakete sind in ihre individualistischen Bestandteile zerfallen. Was einmal mit der Er kämpfung von Arbeitsrechten, wie Achtstundentag, Urlaub, Freizeit, Krankenversicherung, Mutterschutz, Schul- und Weiterbildung begann und sich später in Artenschutz, Recycling, Klimaschutz etc. fortsetzte, wird im Namen der neuen, absoluten Freiheit geopfert und als neue Möglichkeiten des Hyperkonsumenten im neoliberalen Kosmos deklariert. Denn die Maschine des planetarischen Demiurgen soll ungehindert laufen, die instrumentell-poietische Intelligenz des planetarischen Demiurgen soll sich völlig frei entfalten können. Damit ist es der integrierenden, komplementären Medienmaschine (monarchisch-polyarchisch) des Westens weitgehend gelungen, jede Krise, jede Negativität zu absorbieren und sie in sich selber aufzulösen, wodurch eine zutiefst verzweifelte Situation geschaffen wurde. Und zwar nicht nur für die Verdammten und Hungernden dieser Welt, sondern ebenso für die Wohlhabenden und Privilegierten in ihrem „Kristalpalast“<sup>387</sup>, die nun in einem

---

387 Eine Metapher, die Dostojewskij für die westliche Zivilisation verwendet und die Peter Sloterdijk in seinem Buch *Im Weltinnenraum des Kapitals*, mit Hilfe von Benjamins *Passagen-Werk*, als Ausdruck für den Konsumismus und für die Immanenz der Kaufkraft liest: „Seine steigende Integrität diene freilich nicht der Erhebung des Kapitalismus in den Rang einer Religion, die Schuld und Schulden universalisiert, wie Benjamin in einer exzentrischen frühen Notiz vermutete, sie führte, im Gegenteil, zur Ersetzung des psychosemantischen Schutzschildes, den die historischen Religionen geboten hatten, durch die Systeme aktivistischer Daseinsvorsorge.“ (Sloterdijk 2005, S. 276). Gerade dieses abstraktere und größere Interieur verdeckt aber in seiner säkularen Erscheinungsform die alte Spur des theologischen und mythischen Imperativs,

Zustand der Sinnlogik, Entleerung und *Hoffnungslosigkeit* verharren (Stichwort: psychische Störungen, wie ADHS, Burnout- Diagnosen oder Depressionen), oder in ihrem Hyperkonsum sich selbst verzerren und vampiristisch aussaugen – im Gegensatz zu der *Hoffnungskultur* der armseligen Welt, wo die Ausgeschlossenen auf bessere Zustände hoffen und einen Willen bilden diese auch zu erreichen. Insofern ist die Zweiteilung in „Kristallpalast des Kapitalismus“ hier und „Elend draußen“ (Žižek) undialektisch: In der modernen, westlichen Ordnung der Kuppel herrscht vor allem die totale, psychopolitische und psychosomatische Unordnung, wo alle menschlichen und sozialen Netze und Nervensysteme der Korrosion und den Vergiftungen ausgesetzt sind.

Daher hatte Platon recht, als er im Medium (*pharmakon*) etwas diagnostizierte, das unendliche Vergiftungen hervorbringt, aber auch ein Heilmittel sein kann. Allerdings hat sich jene philosophische Apotheke in eine reale Apotheke der Kapitale und A-Kapitale verwandelt, die heute nur noch Gifte produzieren und verabreichen kann, um sie dabei als Heilmittel auszugeben. Das heißt, in dieser Pharmazie der Kapitale und A-Kapitale tritt das Gift als Heilmittel auf, das Schlechte als das Gute, das Mortale als das Vitale, das Falsche als das Wahre, das Mächtige in seinem glorreichen Glanz. Damit fällt alle Intelligenz auf *das glorreiche Zentrum der beiden imperativen Medienmachtmashinen zurück* und bildet darin den *archischen Grund*, gegen den einmal Logos, Reflexion, Aufklärung, Wissenschaft, Kultur, Kunst und Sozialstaat gesetzt wurden. So stellt sich heute die Frage: Wie macht die Macht (als transzendent-göttliche) die Macht (als immanent-menschliche)? Wie macht die Macht, dass die Macht des planetarischen Demiurgen und Hyperkonsumenten (das Hyper verweist hier auf den immateriellen Konsum der Bilder, Zeichen, Codes oder Atmosphären) eine Funktion des unsichtbaren, monarchisch-polyarchischen Dispositivs ist und dabei bleibt? Die Antwort lautet: Indem sie ihn in seiner völligen Freiheit und Kreativität entlässt. So verschwindet jene obere „industrielle Macht“ aus dem Blickfeld des Bürgers, um sich in den anonymen Strukturen, Systemen, Apparaten und Programmen zu verschanzen. Während sie umgekehrt in den Gehirnen (selbst *organa*, Medien), Psychen und Körpern des sozialen Gesamtakteurs mikrologisch sich niederlässt. Und wie funktioniert diese anonyme, strukturelle und systemische Intelligenz nun konkret? Man baut alle staatliche Einrichtungen und Sicherungsnetze ab (Arbeitsrechte, Krankenversicherung, Schul- und Weiterbildung, Kommunikationsformen etc.). Aber so, dass die neue, deregulierte Ordnung als Gewinn und neue Freiheit des Hyperproduzenten (der Übermensch

---

so dass das gesamte Arbeits-, Wunsch und Ausdrucksleben der modernen, vernetzt agierenden Subjekte jenen alten Imperativen untersteht, die heute freilich psychopolitisch, subkutan, subkommunikativ und neuronal wirken.

Nietzsches) und Kunden erscheint. Aus dem einmal von oben her manipulierten Konsumenten des industriellen Zeitalters wird nun der *selbst manipulierende Designer und Hyperkonsument*, der seinerseits ständig damit beschäftigt ist, die passenden Angebote aus den überflüssigen materiellen wie immateriell-digitalen Müllbergen (die freilich als ganz neue, ästhetisch ansprechende, ökologische und moralische Konsumgüter daherkommen) für sich selbst herauszuwählen. Eine deregulierende Ordnung, die dann ebenso im Bildungsbereich auftritt, wo nun der Student rund um die Uhr damit beschäftigt ist unsinnige Texte auswendig zu lernen – was Hegel noch als totes Wissen bezeichnet, etwas das *auswendig* aber nicht *inwendig* gewusst wird –, oder Credit Points zu sammeln, statt gegen dieses „Bulimie-Lernen“ zu protestieren. Wo staatliche Bildungseinrichtungen und soziale Formen zerfallen greifen der Weltmarkt oder, technologisch-informatisch, der Imperativ des Algorithmus ein, die in der atemberaubenden Modernisierung den Bürger keine Zeit mehr für „dumme Gedanken“ mehr lassen, und die den Betrieb stören könnten – es waren einmal schöne Zeiten als Studenten so viel Zeit hatten, um gegen „Entfremdung“ zu protestieren, heute, und das heißt unter der unbarmherzigen Herrschaft der beiden Imperative (aus Kapitale und A-Kapitale), versteht man unter „Entfremdung“ nur noch die *Überfremdung* der eigenen Kultur mit Flüchtlingen und Asylanten. Daher heißt heute das Motto nicht mehr ‚Seid umschlungen, Millionen‘ (Schiller), sondern: ‚Seid unabhängig!‘, ‚Bildet Mauern, nach draußen und in euch selber!‘ Ein psychopolitisches und technosoziales Engineering, das die deregulierenden Maschinen als Regel in die Welt gesetzt haben, um in der Komplementarität der beiden Imperative (Weltmarkt und Nationalstaat) das menschliche Verhalten zu programmieren und psychopolitisch zu lenken. Damit fungiert auch der freie Wille nur noch als Funktion des ökonomisch-theologischen und nationalstaatlichen Imperativs.

Die Mächte sind somit nur dort in ihrer ganzen Entfaltung voll gegenwärtig, wo sie in den jeweiligen Aktionen des Hyperproduzenten und Hyperkonsumenten – im Gegensatz etwa zu der Todesmacht des Souveräns, später der „industriellen Macht“ und der äußeren Biomacht (Foucault) – unsichtbar bleiben; sie verändern freilich nur ihre Erscheinungsform und ziehen sich in subkutane, subkommunikative (statt Diskurs, Befehl, Unterweisung, Anordnung, Kommando) kapillare Räume zurück. Es sind Mächte, die den Produzenten in seiner ganzen Kreativität sowie den Konsumenten in völliger Freiheit belassen. Jene philosophisch vorweggenommene, *anarchische Internet-Rhizomatik* zerschlug sich also an den harten Felsen der ökonomischen und staatlichen Realität einer integralen Medienmaschine, die ebenso das Imaginäre, die Phantasie (Vision) wie das Logische und Systematische kennt. Eine Hyperrealität als Funktion der beiden Imperative, die dann von sich aus verlangt als „Differenz“ gelesen zu werden – das wäre dann der

Kern von Hegels „reinem Zusehen“.<sup>388</sup> Denn Zeichen und Medien eröffnen zwar ein Feld von Differenzen, die einen Unterschied machen, aber dieses *Dazwischen* als Verabsolutierung des Medialen beschreibt eben auch den imperativen Ort des Mediums, wo dann die neue, abstammungsfreie Netzkultur und die traditionellen Abstammungskulturen ein monarchisch-polyarchisches Zwangsgebilde bilden. Daher ist die neue universale „Netzkultur“ *nach den Völkern* (Globalisierung, Individualisierung, freiwillige Konsumsektoren und selbst gewollte Konsumgemeinschaften) nie *ohne die Welt der Völker* (ethnische Identitäten, Blutverwandtschaften, Familien, Stämme) funktionsfähig gewesen, die jene globale Unruhe den Schein einer Stabilität und Ruhe verleihen. Die Tatsache, dass der globale religiöse Kapitalismus eine Totalität ist, bedeutet also, dass er die *dialektisch-komplementäre Einheit* seiner selbst (die monotheistisch-globalkapitalistische Maschine) und seines anderen (die polytheistisch-nationalen Maschinen) darstellt: die *zwei Imperative*<sup>389</sup> – und die *antagonistischen Kräfte*, die dieser komplementären Einheit dann in ihrer gespenstischen Absonderung widerstehen (sei es in der Form eines monotheistisch-islamischen Fundamentalismus oder in den mythischen Formen des Nationalismus, der Heimaten oder Kulturen): die *fiktionale Antithese* als der vergebliche Versuch sich von der globalen Ordnung zu distanzieren, sich darin nicht integrieren oder assimilieren zu lassen.

---

### 5.3 Medienpädagogik: Widerstand, „kritische Aufhebung“ und neuer Gebrauch des Mediums

Es geht heute darum, Medien nicht mehr von der Ontologie ihres Seins (wie etwas in der Welt *ist*, *wird* oder als *Möglichkeit anders werden soll*), sondern von ihrem *imperativen Sollen* her zu begreifen – ein Begreifen, das auf die alte aristotelische Aufteilung der „Medien“ (*mesa*) in *apophantische* (Begriff, Wissenschaft, Wahrheit)

---

388 Hegel 1970, S. 77).

389 Derrida möchte hier zuletzt, demokratisch, nicht auf die beiden Imperative verzichten: „Die Verantwortung scheint heute darauf hinauszuweisen, daß man auf keinen der beiden widersprüchlichen Imperative verzichtet.“ (Derrida 1992, S. 35). Dagegen Agamben: „Die heutige Demokratie ist eine Demokratie, die gänzlich auf der Herrlichkeit begründet ist, das heißt auf der durch die Medien vervielfachten und verbreiteten, jede Vorstellung übersteigenden Wirkmacht der Akklamation (...). Und wie es von jeher mit profanen und kirchlichen Liturgien geschieht, wird auch dieses vermeintlich ‚ursprüngliche demokratische Phänomen‘ von den Strategien der spektakulären Macht eingefangen, ausgerichtet und manipuliert.“ (Agamben 2010, S. 305).

und *nicht-apophantische* (Wille, Rhetorik, Poesie, Wunsch, Macht) zurückweist, wo einmal die *Mitte* des Mediums durch diese Unterscheidung verdeckt wurde. Deswegen gilt es hier das Unverständliche der Medien, der Mitte, zu verstehen, d. h. die global-morarchische und national-polyarchische „Absolution“ der Medien zu begreifen um sie „aufzuheben“. Eine monarchische und polyarchische Herrschaft in ihrer Absolution, die freilich heute nicht mehr als Todesmacht eines Souveräns (die des Schwertes) oder als Biomacht (eine die beobachtet und das äußere Verhalten der Menschen bestimmt) öffentlich auftritt, vielmehr in subkutane, subkommunikative, kapillare und neuronale Räume und Nervensysteme eingewandert ist, um darin unsichtbar zu wirken. Das heißt dann aber auch, nicht abstrakter Raum dort (Globalität) und konkreter Ort hier (Heimat, Vertrautheit, Region), sondern der abstrakte Raum materialisiert sich und findet seinen konkreten Ort in der Psyche und im Nervensystem der Menschen selber, die unter diesen Imperativen stehen. Daher gilt es hier diese beiden Imperative dingfest zu machen, um sie zugleich „aufzuheben“, damit die Medien für einen neuen Gebrauch sowie für eine neue Lebensform freisetzen. „Aufheben“ meint hier nicht die „Arbeit des Begriffs“ (Hegel), auch nicht den Prozess der Subjektivierung als eine „Arbeit im Gelände“ (Foucault). Vielmehr meint „Aufheben“ ein Dreifaches: 1. *Aufheben* des menschlich-göttlichen (ökonomisch-theologischen, medien-ontologischen) „Medien-Gesetzes“, d. h. dies außer Kraft setzen. 2. Das imperative „Mediengesetz“ in seiner Aufhebung und Deaktivierung aufbewahren, und 3. aus dem *Aufbewahrten* das *gereinigte Medium* (nicht das ontologisch reine) herauslösen, um es in den Dienst der *Idee* der Menschheit zu stellen, die dem *Anspruch* des Humanen, der Kultur, der Zivilisation, der Gerechtigkeit, des Schönen, Guten und Wahren auch gerecht wird. Das Geheimnis des Mediums besteht dann darin, in der Öffentlichkeit Wirkliches und Virtuelles (Realität und Fiktion) in sich zu vereinen, um darin die Herrschaft der beiden Imperative (entgrenzte Heimatlosigkeit und begrenzte Heimat) zu verheimlichen.<sup>390</sup> Ein im Verborgenen wirkendes Prinzip als Voraussetzung des

---

390 Das übersieht Heidegger, der „die planetarische Technik“ mit der „Heimat“ nicht zusammenbringen kann. Auf die Frage des Spiegel: „Wie paßt das zusammen: planetarische Technik und Heimat?“ Antwortet Heidegger: „Mir scheint, sie nehmen die Technik doch zu absolut. Ich sehe die Lage des Menschen in der Welt der planetarischen Technik nicht als ein unentwirrbares und unentrinnbares Verhängnis, sondern ich sehe gerade die Aufgabe des Denkens darin, in seinen Grenzen mitzuhelfen, daß der Mensch überhaupt erst ein zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik erlangt.“ (Heidegger 1988, S. 105). Die planetarische Technik sollte hier zugunsten der neuheidnischen, mythischen Heimaten korrigiert werden. Damit kann Heidegger sowohl die „planetarische Technik“ als auch die „Heimat“ in ihrer beider Komplementarität nicht mehr entziffern. Denn hinter der Fassade der ausgehöhlten Heimaten und Bräuche entdecken wir die Konturen der Kapitale als des verabsolutierenden Mediums. Nicht die „planetarische

aktivistischen, privaten und öffentlichen Mediums, das in seiner „Aufhebung“ aus seiner *Mitte* paradox hervorkommt, in die Öffentlichkeit auftritt, und zugleich aus der Mitte als „Stachel“ entfernt wird, damit es als *Heilmittel* wirken kann. Alle Medien kündigen also ihren Dienst an der alten Herrschaft auf, um ohne Herrschaft *an-archisch* (ohne *archē*) in den Dienst eines wirklich Gemeinsamen und wahrhaft Humanen einzutreten – ein Gemeinsames, das heute freilich in den universellen Netzwerken korrodiert oder im menschlichen Zentralnervensystem unendlich ausgebeutet wird.

Gegen das *verabsolutierende, monarchische und polyarchische Medium* leistet somit jenes *andere, resistente Medium* echten pädagogischen Widerstand<sup>391</sup>, weil es die glorreichen Mediendispositive (in ihrer Einheit und Vielfalt) paradigmatisch deaktiviert und sie außer Kraft setzt – dies ist nicht die „Falte des Ereignisses“, sondern die „Schere der Falte“ (Badiou). Paradigmatisch heißt hier: Die Imperative sind zwar real in der Welt da, aber in der *Singularität* des Ereignisses (des Gegenstandes, des Verhaltens, des Klanges, des Bildes, des Tiers, des Menschen etc.) zeigen sie sich auch paradox so, „als ob“ ihre Macht und Herrschaft verschwunden wäre – ein pragmatisches und pädagogisches „Als ob“, das freilich als Modell, Ereignis und Singularität durch eine echte politische Operation selbst „aufzuheben“ wäre. Denn im universalen Medienintegral *sein* (die Ontologie des Tuns und Seins) heißt heute, darin auch immer *sein sollen* und *müssen* (der Imperativ des Sollens): Sieben Milliarden eingeschlossene und sieben Milliarden von sich selbst ausgeschlossene, bei dieser Ausschließung museal zur Schau gestellte, um sich darin selber zu konsumieren – und Ausschluss geschieht heute nur noch *innerhalb* der globalen Gesellschaft, so dass gerade die Peripherie (das Außen der „Dritten Welt“, wie das Innen der jeweiligen Gesellschaft) die Zwänge des monarchischen Globalisierungszentrums ungepolstert zu spüren bekommt. Aber diese Unmög-

---

Technik“, sondern ihre unauflösbare Durchdringung mit dem ontisch-ontologischen Kapitalgott ist die Wahrheit des „vollendeten Nihilismus“, worin heute die Identität des planetarischen Demiurgen und die heimatliche Identität (national-ethnische, regional-örtliche) eine verhängnisvolle Einheit bilden.

- 391 Es war naiv, diesen Widerstand, wie einmal von Bertolt Brecht, in den Prozess selbst einzubinden. Es geht eben nicht darum, Zustände als Prozesse wiederzugeben, um die verfestigte, stillgestellte Gesellschaftsform in ihrem historischen Gewordensein aufzuzeigen und dergestalt die Möglichkeit ihrer Veränderung zu demonstrieren. Vielmehr den Prozess (in seinem Sein und Werden) selber zugleich vom Imperativ (Sollen) her zu begreifen und diesen paradigmatisch aufzulösen. Insofern sind alle Begriffe der Ästhetik, wie Symbol, Totalität, Gesamtkunstwerk, Schöpfertum, Genialität, Ewigkeitswert oder Geheimnis im Prozess selbst aufgelöst worden, der darin ein Kreativitätsdispositiv darstellt. Dann aber wäre die didaktisch-pädagogische Funktion auf diese Imperative selber anzuwenden.

lichkeit des Mediums (auch der Mensch selber als Medium), diese Unmöglichkeit des medialen Gebrauchs, die wir heute auch von unseren Wohnungen, von unseren Städten, von unseren Beziehungen oder von unseren Körpern her kennen (da sie als Medien von den imperativen Mächten beschlagnahmt worden sind), ist eben auch die Pforte, die zum Anderen, Neuen und zur wahren Freiheit hinführt – sofern hier freilich das mediale Gesetz (*Sein und Müssen*) als absolute Voraussetzung der universalen Maschine begriffen und dadurch *aufgehoben* worden ist. Es ist die paradigmatische und pädagogische Möglichkeit des Auswegs aus dem glorreichen medialen Fliegenglas des planetarischen Demiurgen und Hyperkonsumenten. Gegen die *These* vom universellen (rational-irrationalen) Medienintegral, gegen die imperativen Medienmaschinen, setzen wir also auf den wahren „aufklärerischen Widerstand“, auf das wirkliche *Mündigwerden*, oder, physioneurologisch und psychosozial ausgedrückt: *auf die „Genesung“ des Menschen durch Medien*. Es sind *Medien*, die weder alles nur vermitteln (intentional, kommunikativ, bildlich, tonal, bedeutungsvoll, technisch, ökonomisch etc.), noch alles unmittelbar und glorreich ausstellen oder konsumieren. Vielmehr diese scheinbar unzerstörbare gespenstische Präsenz zuletzt auch paradigmatisch auflösen, um so der Sache selbst (das andere, entgegengesetzte Gravitationsfeld der *Idee* eines wirklich Gemeinsamen) als eine wahrhaft Humane zu dienen. Insofern haben wir es in den Medien mit einer sachlichen Antinomie, mit einem *Grundwiderspruch* in den Medien zu tun, der weder mythisch-irrational, noch aufklärerisch-rational, noch ontotheologisch oder messianisch (die im Prozess selbst das doppelte Erbe aus Modernität und Tradition bewahrt) wegmanipuliert werden kann.

So sollten die Menschen zwar einmal ihre „Mündigkeit“ (Kant) oder ihre „Genesung“ (Platon) erst durch Medien (*logos*, Wort, Sprache, Schrift, Bild, Ton, Buch) erringen – daher spricht Kant nicht von „einem aufgeklärten Zeitalter“, sondern von „einem Zeitalter der Aufklärung“.<sup>392</sup> Aber das informatische, verabsolutierende Medium erweist sich, von einer bestimmten Stelle im Prozess seiner Verabsolutierung, als eine fälschende, desintegrierende Kraft. Eine universelle Macht (und innere Psychomacht) der Täuschung, der Vorspiegelung von Integrität im informatischen Medienintegral, das so über die Desintegrität des Menschen und der Menschheit als ganze betrügt. Betrügt gerade in der universellen, glorreichen Vermittlung, die sich in ihrer Bewegung mit dem Unmittelbaren, mit dem Zweck selber (die Sache selbst) identifiziert. Deswegen gilt es hier gegen die Verabsolutierung des Mediums, gegen das Kreativitäts-, Ausstellungs- und Konsumdispositiv des planetarischen Demiurgen *Widerstand* zu leisten, ohne dass dieser zu einem pseudokritischen Widerstand herabsinkt. Ein Pseudowiderstand, der in Wahrheit die Begriffe des Neoliberalismus

---

392 Kant 1970 a, S. 59.



teilt und damit gerade im „Gegenfeuer“ (Bourdieu) mit der ständigen Produktion von überflüssigen Müllbergen (materielle und immaterielle) beschäftigt ist. Der genuine *Widerstand* findet daher im ökonomisch-theologischen Medienintegral (samt seiner nationalstaatlichen Fassung) selber statt, so dass das paradigmatische Medium des Widerstandes sich zuletzt mit dem Politischen verbindet.

Der angeblich logisch-rationale, aufklärerische, technisch-wissenschaftliche, emanzipatorische und humanitäre Ablösungsprozess vom mythischen Ritual, vom religiösen Kult war also keiner. Das Medium der aufklärerischen Entzauberung war vielmehr ein Medium der totalen Verzauberung, die ihrerseits im Imperativ steht: ‚Euer Werk und ihr selbst seid nur die Werkzeuge (Medien), die der Verherrlichung und dem Lobpreis bestehender Mächte und Kräfte dienen‘ – da sind wir heute. Kann es dennoch ein Medium der wirklichen Entzauberung, Befreiung und „Genesung“ geben, das nicht der Herrlichkeit des monarchischen Kapitalgottes (Einheit) und der polyarchischen Nationalgötter (Vielheit), sondern einzig noch *der Idee der Menschheit und des Menschseins* dient? Kann es jenseits dieses Mediums (das heute den Zweck konfisziert hat) ein *Medium* geben, das nicht bloß ein anderes Medium voraussetzt (und damit seine Macht in der exponentiellen Kurve der Produktion und Konsumtion bestätigt), sondern auch eine Erfahrung der *Grenzen* dieses Mediums ermöglicht? Wenn ja, dann nur deswegen, weil das Medium nicht bloß tätig in seiner Arbeit und Kreativität versinkt, sondern darin auch ein Moment der Kontemplation und des Ausruhens hineinbringt: *das Medium als Schmuggelware eines Nicht-Werks* im unaufhörlichen Werk. Eine Untätigkeit, die zuletzt alle mediale Tätigkeit „aufhebt“, so dass gerade diese Untätigkeit die Medien von ihrer „Absolution“, von ihrer absoluten Voraussetzung (als Sein und Müssen) befreit. Schließlich alle Medien in sich selber umwendet (*katastrophein*; Umwende), damit sie als heilsame, zarte und sensibilisierende – nicht hysterisierende – *der unausdenklichen, unkonstruierbaren und unkonsumierbaren Idee* dienen können. Denn das Medium (Mittel), das für den Menschen jede Sache und Erkenntnis *vermittelt* und darin sich fälschlich die „Absolution“ erteilt, darin sich verherrlicht, ist auch selbst der Reflexion und Brechung durch die *Idee* bedürftig (und zwar sowohl in ihrer historisch-ontischen Voraussetzung als auch in ihrer absoluten Voraussetzung). Um wirklich, human, sinnlich, geistig, psychisch, ethisch-moralisch und wahr zu sein muss sich jedenfalls das *Medium gegen sich selbst kehren*. Es misst sich an einem Äußersten – an einem „Außen, das entfernter ist als alle äußere Welt und zugleich näher als alle innere Welt“ (Deleuze) –, das heute dem menschlich-göttlichen (technisch-ontologischen, ökonomisch-theologischen) Medienintegral entflieht. Ein medialer Widerstand, der gegen die Totalität der Mediendispositive angeht, um diese beiden glorreichen Zentren einerseits zu *deaktivieren*, das Medium dadurch von seiner Verabsolutierung zu *befreien*, andererseits aber die so *gereinigten Medien*

(nicht die ontologisch *reinen* Medien) auf die *Idee* einer *neuen Lebensform*<sup>393</sup> sowie eines *anderen, möglichen Gebrauchs* zu lenken. Insofern kann das authentische Medium, trotz seiner Konfiszierung durchs globale Medienintegral, immer noch den *Aufklärungszwecken*, den politischen und emanzipatorischen Zwecken, den *Gesundheitszwecken* der Menschheit dienen. Es kann zuletzt therapeutische, dia-konische, humane und hymnische *Menschheitsfunktionen* übernehmen und damit das wahrhafte *Mündig- und Gesundwerden* des Menschseins fördern – das heute durch die pseudokreativen, konsumistischen, narzisstischen, durch die vernetzten Selbstvernichtungskulturverbrauchermassen weitgehend blockiert ist. Eine souveränitätsgläubige, hysterisierende, rhizomatische Masse (selbst ihrerseits Medium), welche die Medien in ihrer Erregung entmediatisiert, enthumanisiert, entsinnlicht, musealisiert und aussaugt, um sie als entleerte zu konsumieren. Das heißt dann aber, dass dieses *Medium des Widerstands* weder im einzelnen Individuum, noch in einer kollektiven Schwarmintelligenz zu finden ist. Vielmehr in einer objektivierenden, paradigmatischen Subjektivität (individuelle wie kollektive), die die gestaltlose Masse von Zulieferern, Konsumenten, Schaustellern und Selbstoptimierern eine genuine, archaische Gestalt verleiht, um sie zugleich im *anderen Gravitationsfeld der Idee* (die Idee des Humanen) *an-archisch* paradigmatisch aufzulösen. Denn nicht der Einzelne oder das Kollektiv spricht hier die idealistisch-spekulative oder die materialistische Wahrheit, vielmehr die Realität selbst spricht *durch sie, in uns* und *durch uns*, um die mediale „Absolution“ in der Deaktivierung der monarchisch-polyarchischen Medienmaschinen außer Kraft zu setzen. Ein *Medium des Widerstands*, das zuletzt ins Gravitationsfeld der Sache selbst gerät und darin nichts anderes als den philanthropischen Zustand einer mit Kultur, Natur und mit sich selbst versöhnten Menschheit meint.

---

393 Eine neue Lebensform, die ihre Umwendung von der alten auch im Menschen selbst vollzieht: „im Menschen selbst gilt es das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren. Das Leben wird zum Widerstand gegen die Macht, wenn die Macht das Leben zu ihrem Objekt macht.“ (Deleuze 1992, S. 129).

## 5.4 Zusammenfassung

Das „Geschehen“ oder die „Praxis der Medien“, das wir in dieser Studie modern und zugleich archäologisch verfolgt haben, können wir nun in drei Sorten von Medien zusammenfassen, denen ebenso drei medientheoretische, medienwissenschaftliche, medienpädagogische oder medienphilosophische Schulen entsprechen:

1. *Die imperativ-archischen Medien und Medientheorien.* Das sind Medien und Medientheorien, die in ihrem Sein und Werden im Dienst eines doppelten Imperativs stehen (universell-monarchisch und national-polyarchisch), aber so, dass dieser von der indikativen Bühne des dialektischen *Werdens* und metaphysischen *Seins* verdeckt bleibt. Wenn die grundlegende Definition des Mediums die des *Dazwischen* ist, dann beschreibt diese Stelle des *metaxy* (mit-tendrin) nicht nur die Dialektik oder Komplementarität zwischen Kultur und Natur, Begriff und Bild, Sinn und Sinne, Geist und Affekt, Psyche und Soma, Wissen und Meinung, Gericht und Gerücht, Poiesis/Techne und Physis, Noesis und Aisthesis, Nous und Thymos, Aletheia und Doxa (in der aristotelischen Tradition zwischen dem *apophantischen logos* einerseits, der das Wahre vom Falschen unterscheidet, und dem *nicht-apophantischen logos* andererseits, der Gebet, Wunsch, Frage, Rhetorik, Lust, Trieb, Zorn, Wille, Rausch oder Traum meint). Vielmehr verdecken die zwei scheinbar widersprüchlichen Gebiete der Medien (Intellektivität und Sensualität) nur die eine *logisch-alogische* und ontisch-ontologische Medienmaschine: *das verabsolutierende Dazwischen*, das dritte Moment der Copula, das Produktivität und Produkt, Potenzialität und Aktualität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Dynamis und Energeia zusammenhält – nicht die „Vergeistigung des Wirklichen“ (Hegel), sondern die *Mediatisierung des Wirklichen*. Dieses Dispositiv des *verabsolutierenden Dazwischen* meint nicht den *ganzen*, undifferenzierten Medienzusammenhang, so dass dieses Ganze im Detail auf seiner Weise ebenso kurzsichtig wäre, nach dem Motto: ‚Haben sie’s nicht ein bisschen kleiner?‘ Vielmehr ist genau diese kleine Differenz das mediale Problem (als liberal-konformistische oder nonkonformistisch-kritische Differenz), so dass sie affirmativ oder kritisch die universelle Medienmaschine unbewusst weiter vorantreibt. Denn die kleine Differenz (affirmativ oder kritisch) ist hier, in der Kontinuität des planetarischen Projekts, die Bedingung für die Perfektion der Medienmaschine – eine Unmerklichkeit der kleinen Differenz, die einmal der messianische Minimalismus in zwei Traditionen (Modernismus und Messianismus) einbettete, um dadurch aller politisch-rettenden Operation unbedürftig zu sein – wodurch freilich das menschlich-göttliche Dispositiv weiter in Kraft bleibt, statt deaktiviert und außer Kraft gesetzt zu werden. Alle Medien

- (logisch-rationale wie alogisch-irrationale) in ihrer Aktualität (Wirklichkeit) und Potenzialität (Virtualität) gehorchen somit seit ihrer Entstehung, ihrem Ursprung (*archē*: als Anfang und Herrschaft zugleich), in ihrer Arbeit, Tätigkeit und Aktion einer doppelten, monarchischen und polyarchischen Macht. Damit bestätigen die bewahrenden Kräfte der postmodernen Beschwörung („Bindung ist wichtiger als Emanzipation“; Bruno Latour), die an die Stelle der verändernden Kräfte treten möchten, nur die imperativen Mächte, in ihrer Einheit (monotheistisches Erbe) und Vielheit (neuheidnisches Erbe); die zwei komplementären, konservativen Mächte im historischen Prozess. Es handelt sich um ein von der historisch-gesellschaftlichen, mythischen, kulturellen und theologischen Bühne (Geschichte, Prozess, Dialektik, Sein, Werden, Pseudokritik) verdecktes „Heeresgerät“ (Kittler), das heute im Dienste der neuen Imperative steht: ‚Sei!, Werde!, Zähle!, Erzähle!, Singe!, Schreibe!, Spreche!, Genieße!, Wolle!, Wünsche!, Konsumiere!, Kaufe!, Optimize!, Musiziere!, Gestalte!, Sorge um dich!, Habt Spaß!, Errege Aufmerksamkeit!, Kommuniziere! Oder, im kollektiven Narzissmus, Seid unabhängig!, Grenzt euch ab!, Setzt das Wir gegen Sie!‘ etc. Damit erfüllen alle Medien in ihrer historischen Entwicklung, Dynamik, Ausdifferenzierung und Transformation von Beginn an (*archē*) eine desubjektivierende Funktion: das Bündnis zwischen Kapitale und A-Kapitale. Eine, die noch im dialektischen, „menschlich verheißenen Anderen der Geschichte“ (Adorno), im „Denkt in Systemen!“ (Luhmann), im „Kommuniziert!“ (Habermas), im fundamentalontologischen „anderen Anfang der Geschichte“ (Heidegger), im „Bildet Rhizome!“ (Deleuze) oder „Dekonstruiert!“ (Derrida) im Dienste jener alten medialen *archē* steht. Deswegen können wir nun den aufklärerischen und pädagogischen Kantischen Imperativ „Man muss wollen können“ in ‚Du muss wollen können!‘ umformulieren, was sowohl das *Können* als auch das *Wollen* (die Ströme des Begehrens) und die Phantasie des Menschen miteinschließt. Damit können wir auch das mythische und theologische Gründungsmedium (*poiesis, téchnē, praxis, logos*) neu reformulieren: Am Anfang (*en archē*) war nicht das Wort (*logos*) oder die „Tat“ (Goethe), sondern der ‚Imperativ der Medien‘.
2. *Die gegenimperativen Medien und Medientheorien.* Diese meinen die eigentliche *Medienresistenz*, den gegenimperativen Widerstand in und gegen die globalen und nationalen Medienimperative; etwas, was die Menschen zwar selbst hervorgebracht haben und weiter kreativ-schöpferisch-vernetzt hervorbringen und konsumieren, was aber in seiner Verabsolutierung sie auch umgekehrt selbst als Macht fremdbestimmt, kontrolliert und steuert – inzwischen freilich nicht mehr als Todesmacht eines Souveräns, sondern als eine systemische, anonyme, neuronale, subkutane, subkommunikative (wo sich in den freien kommunikativen Verfahren der alte Imperativ sich versteckt) und strukturelle (psychoöko-

nomisch-digitale) Macht. Medienresistenz meint daher: den Widerstand in den Medien und gegen die Medien selbst organisieren. Eine widerständige Kraft, die alle Aktivität des verabsolutierenden Mediums (das *Dazwischen* als drittes Moment der Copula von Produktivität und Produkt, von Handelnden und Gegenständen im universalen Netzwerk der Beziehungen) zuletzt unwirksam macht und alle imperativen Kräfte ‚dialektisch‘ aufhebt. Insofern kann Ethik niemals auf den Imperativ (Du sollst!) gegründet werden. Denn der Imperativ ist ja bereits im Wirken, in der Tätigkeit, in der Arbeit, in der Praxis und in der Kreativität des Menschen als Zwang gegeben, wo sich darin das alte göttliche Wirken säkularisiert hat. Freilich gibt es kein Medium, das sich nicht auch der Gewalt des Mediums bedienen würde. Der anarchische Frieden, auf dem ja die Medienresistenz aus ist, ereignet sich eben nur dort, wo er von der imperativen Gewalt des Mediums (*archē*) beschützt wird. Deswegen kann man sich der Ökonomie des universellen Medienintegrals nicht in der Unmittelbarkeit des Mediums (*anarchē*) entziehen. Genau deswegen gilt es aber die Resistenz in der Aktualität und Potenzialität der Medien in den imperativen Medienmaschinen (die in der Kapitale und A-Kapitale freilich als Heilmittel daherkommen) selber zu organisieren, um so das medial Vermittelte als ein medial Vermitteltes erkennen und wahrnehmen zu können. Nicht *Archie* (vermittelte Gewalt) gegen *Anarchie* also (unmittelbare Gewaltlosigkeit), sondern *Archie gegen Archie*, Befehl gegen Befehl macht erst den Weg für einen neuen Gebrauch der Medien frei: „Ein Befehl löst wiederum einen Befehl aus.“ (Deleuze). Gewalt tritt hier als ein therapeutisches Gegenmittel (*pharmakon*) auf, das die verheerende Wirkung des Mittels als Gift neutralisiert: *nemo contra deum nisi deus ipsi* (Goethe: Gegen einen Gott nur ein Gott) – in der neuen Sprache der Akteur-Netzwerk-Theorie (Bruno Latour) heißt dies: Kosmos (humans) gegen Kosmos (Gaia). Ein *Gegen*, das hier allerdings sowohl gegen die Monarchie des *Einen* (die globale Bindung, Weltmarkt, real existierende, globalkapitalistische Religion des totalen Marktes) als auch gegen die Polyarchie der mythischen *Vielheit* (nationalstaatliche, völkische oder heimatliche Bindung) angeht. Und genau dies ist dann die Stelle, wo alle imperativen Medienmaschinen pädagogisch und paradigmatisch deaktiviert sind, so dass Medien für einen neuen, *an-archischen* (ohne Herrschaft) Gebrauch wieder frei werden.

3. *Die anarchischen Medien und Medientheorien*. Diese können sich allein aus den gegenimperativen Medien und Medientheorien speisen und meinen zuletzt die Freiheit von Herrschaft insgesamt. Hier gilt es alle imperativen Mächte (Markt-, Image-, Wahrnehmungs-, Design-, Aufmerksamkeits-, Kommunikations-, Bild-, Ton- oder Wortmächte) als fremdbestimmte Hemmnisse und Dispositive im selbstschaffenden Grund des universellen Demiurgen *unwirksam* zu machen,

sie also zuletzt ganz ‚konsumistisch‘ zu verbrauchen, damit die Medien einmal *heilend* (der Doppelsinn des Mittels, *pharmakon*, als Gift und Heilmittel zugleich) auf den unverfügbaren Menschheitskörper einwirken können. Medienresistenz meint daher zuletzt, den anarchischen Widerstand *in* und *gegen* die Macht der beiden imperativen Medienmaschinen (die Komplementarität von globaler Entwurzelung und national-völkischer Verwurzelung) zu organisieren. Das heißt, die selbstverschuldeten, negativen (menschlich-göttlichen, ontisch-ontologischen, modern-mythischen) Hemmnisse der Emanzipation, die perversen Formen der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, zuletzt *aufheben*. Aufheben der imperativen Medienmaschinen des planetarischen *Unwelt*-Schöpfers, die nicht etwa durch eine gnostisch-kosmologische Phantastik, eine dämonisch-satanische Machination ausgedacht sind. Vielmehr ersonnen, konstruiert und gesteuert von einer vollentwickelten, instrumentell-poietischen Intelligenz des Menschen, wie er sich in der Neuzeit und nun in höchster Potenz in der globalisierten Welt offenbart. Anarchischer Widerstand und Medienresistenz meinen somit, die Richtung der Medien zu ändern, ihre unheilvollen Wirkungen *im Widerstand* zuletzt *unwirksam machen*, sie in sich selber brechen und umwenden, um so ihren universal und national verfinsterten Horizont schließlich zu verlassen. Denn dieser ist ja auch nur eine Fassade, hinter der sich nur die alten imperativen Mächte verbergen, und die heute eine beschleunigte Entwicklung im Gegensinn befehlen, so dass der Subjektivierungsprozess von Aufklärung und Moderne als ein Desubjektivierungsprozess erweist: die zunehmende Aussaugung des Lebens durch die mediale Form. Insofern ist Aufklärung, Modernität, Fortschritt, Humanität nicht das, was sie vorgeben, solange nämlich wie diese imperativen Mächte in der Welt wirken. Es ist der im Bösen sich selbst aufzehrende und immer vernichtende dialektische Widerspruch in der Geschichte der Medien als ein verabsolutierendes *Dazwischen*, das gerade darin im Dienst der Imperative steht: die Dialektik des Pseudowiderstands als der Treibstoff, der die universale Medienmaschine in ihrer ethnisch-nationalen Rahmung immer weiter vorantreibt. Dergestalt, dass im anarchischen Widerstand schließlich alle Medien und Kategorien (Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Wahrheit, Sinn, Sinnlichkeit, Unendlichkeit, Liebe, Glück) um das Gravitationsfeld der *Menschheits-Idee* sich versammeln – eine Idee, die freilich nicht den „unendlichen Progress“ (Kant) im Imperativ des Wollens und Könnens meint –, ohne diese uneigentliche, unverfügbare und unkonstruierbare Idee (eine die sich selbst will) erneut medial (archisch-imperativ) zu beschlagnahmen. Wirklich aktuell werden somit Medien erst da, wo sie in ihrem *archischen* Charakter ganz ausgedient haben, um *an-archisch* (ohne Herrschaft) zu leben, was in ihnen und in der hochentwickelten, instrumentell-poietischen Intelligenz

des Menschen ungelebt bleibt. Hier entscheidet sich, ob sie einmal menschlich werden oder aber als fälschende und desintegrierende nicht menschlich bleiben beziehungsweise auf erhöhter historischer Stufenleiter wieder werden.

## Literatur

- Adorno 1971: Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt/M. 1971.
- Agamben 2010: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, dt. Berlin 2010.
- Anders 1956: Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1, München 1956.
- Badiou 2015: Alain Badiou, *Das Abenteuer der französischen Philosophie seit den 1960ern*, dt. Wien 2015.
- Deleuze und Guattari 1976: Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Rhizom*, dt. Berlin 1976.
- Deleuze 1992: Gilles Deleuze, *Foucault*, dt. Frankfurt/M. 1992.
- Derrida 1992: Jaques Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, dt. Frankfurt/M. 1992.
- Habermas 2008: Jürgen Habermas, *Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie*, in: ders., *Ach, Europa*, Frankfurt/M. 2008.
- Hegel 1970: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970.
- Heidegger 1988: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, in: Martin Heidegger im Gespräch (1966), hg. v. Günther Neske und Emil Kettering, Pfullingen 1988.
- Kant 1970: Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werke in zehn Bänden, Bd. 10, Darmstadt 1970.
- Kant 1970 a: Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Bd. 9, Werke in zehn Bänden, Darmstadt 1970.
- Plessner 1970: Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M. 1970.
- Plessner 1975: Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975.
- Sloterdijk 2005: Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt/M. 2005.