

Reinhard Margreiter (2006)

Nietzsche – ein Medienphilosoph *avant a lettre*

Oralität – das *Sprechen und Hören* – ist ein erstes und zentrales Medium, mit dem wir uns in der Welt orientieren und mit dem wir – auch wenn es darüber hinaus noch ursprünglichere, noch fundamentalere Medien geben mag, wie z.B. Mimik und Gestik – Information und Kommunikation betreiben. Die funktionale Struktur von Sprechen und Hören wiederholt sich im *Schreiben und Lesen* und ist vermutlich repräsentativ für jede Art von Medialität. Die unterschiedlichen Medien, über die wir verfügen, funktionieren zwar nicht gleich, aber doch einigermaßen ähnlich und sind demnach zueinander analog (in der Bedeutung des mittelalterlichen Terminus). Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist *Medialität als solche*. Diese kann definiert werden als die menschliche Fähigkeit, Absichten und Befindlichkeiten auf symbolische Weise auszudrücken, d.h. in Kodierungen zu verschlüsseln und zu entschlüsseln (= darzustellen und zu verstehen).

Dass menschliches Denken – und die Kultur insgesamt – *medienabhängig* sei, war in der philosophischen Tradition nie mehr als allenfalls ein Thema am Rande. Ein programmatischer Buchtitel wie Oswald Schwemmers "Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung"¹ ist bis dato keineswegs branchentypisch. Man hat daher zu Recht im Hinblick auf Philosophie und Wissenschaften von einer "Medienvergessenheit" gesprochen. Gleichwohl beinhaltet die philosophische Tradition medienphilosophische Potenziale, die es z.T. erst aufzudecken und aufzuarbeiten gilt. Sowohl das Ungesagte wie das beiläufig Gesagte (und dabei oft Überlesene und Nichtbeachtete) in den Texten der Klassiker verlangt nach einer Ökonomie spezieller Aufmerksamkeit. Dies gilt auch für *Friedrich Nietzsche*, den wir über weite Partien seiner Schriften hinweg als Medienphilosophen lesen können, obgleich diese – bekanntlich junge² – Bezeichnung bei ihm selbst noch nicht vorkommt.³ Begonnen sei mit einem Zitat aus "Also sprach Zarathustra" (Teil 1, Kapitel "Vom Lesen und Schreiben"):

¹ Schwemmer 2005.

² Cf. Münker/ Roesler/ Sandbothe 2003.

³ Cf. aber: Fietz 1992.

"Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass das Blut Geist ist.

Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müßiggänger.

Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser – und der Geist selber wird stinken.

Dass Jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken.

Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen und jetzt wird er gar noch Pöbel.

Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige.

Die Luft dünn und rein, die Gefahr nahe und der Geist voll einer fröhlichen Bosheit: so passt es gut zueinander."⁴

Wir können fragen: *Wer* hält diese Rede? An *wen* wendet sie sich? In welchem *Kontext* wird geredet? Mit welcher *Absicht*? Handelt es sich um eine verschriftlichte *mündliche Rede*? Oder um einen in Mündlichkeit zu übersetzenden, als Mündlichkeit zu aktualisierenden *Schrifttext*? Wird dieses Zitat hier aus einem (näher zu erläuternden) Zusammenhang gerissen und somit in seiner Botschaft verändert? Oder kann es, da aussagekräftig genug, sehr wohl auch für sich alleine stehen? Und: Wie wirkt der Text auf verschiedene Leserinnen und Leser? Auf die Zeitgenossen und auf uns? Auf egalitär und elitär Eingestellte? Auf Nietzsche-Kenner und Außenstehende? Auf medienphilosophisch versierte Rezipienten und solche, denen die einschlägige Thematik fremd ist? Und wie wirkt der Text in seiner *materialisierten Gestalt*: in Nietzsches (bekanntlich nicht immer leicht leserlicher) Handschrift, im Erstdruck, in der Musarion-, in der Colli-Montinari-Ausgabe? In lateinischen Lettern und Fraktur? Auf dem Bildschirm als CD-Rom? Mit Markierungen und ohne? Usw.

Es ist dies eine – durchaus noch erweiterbare – Fülle von Fragen, verbunden mit einem weit gefächerten Horizont möglicher Antworten. Nietzsche thematisiert in erster Linie die *mediale Differenz* von Sprechen/Hören und Schreiben/Lesen. Dabei redet er von einem Gegensatz zwischen "Geist" und "Blut". Mit ersterem sind offensichtlich Inhalt und Botschaft gemeint, mit letzterem die – wie Edmund Husserl sagen würde – *Lebensbedeutsamkeit* dessen, was gesagt und geschrieben, gehört und gelesen wird. Beides *sollte* – das ist Nietzsches normative

⁴ KSA 4, S. 48 f.

Forderung – in eins fallen. Dass dem in der Erfahrung aber so meist nicht *ist*, darin besteht die andere, deskriptive und realistische Feststellung.

Nietzsche nimmt hier eine *Bewertung* vor, die wir auch aus anderen seiner Texte kennen, z.B. aus den frühen Vorträgen "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" und aus der "Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", worin er eine Kritik nicht nur an der Historie, sondern an der modernen Wissenschaft und Bildung insgesamt formuliert. Es gebe, meint er sinngemäß, so etwas wie eine Ökologie des Wahrnehmens und des Erwerbs von Wissen. Man müsse dabei auf ein sinnvolles Maß der Lebensdienlichkeit achten, das unter- oder überschritten werden könne.⁵ Letzteres diagnostiziert er für seine eigene Zeit, das 19. Jahrhundert, und nennt es Bildungs-Hypertrophie, und er verbindet diese Bildungskritik mit einer *Medienkritik*, aber auch mit einer elitären *Sozial- und Kulturkritik*.

Nietzsche tadelt die Viel- und Schnelleserei, die mangelnde Anstrengung des Lesers sowie die fatalen Rückwirkungen einer solchen Lesepraxis auf die Qualität des Denkens. Denkinhalte, meint er, seien wesentlich *auch* durch die Form bedingt. Der Mitteilungsform langatmiger Abhandlungen zieht er Aphorismen und Sprüche vor. Er setzt auf das wohlüberlegte, komprimierte, knappe Reden (das er in seinen Frühschriften, worin er noch die Langtextform praktiziert, bereits propagiert, aber erst in den mittleren Schriften performativ umsetzt). So misst er den Kurztexten der Vorsokratiker eine höhere Qualität zu als den platonischen Dialogen und aristotelischen Traktaten. In der Basler Rhetorik-Vorlesung verweist er auf den – abwertend gemeinten – Spitznamen des Aristoteles: "anagnostes" (= der Leser).⁶ Nietzsches Idealisierung der vorklassischen, noch schriftlosen Antike, kombiniert mit seiner Kritik am "sokratischen" bzw. "theoretischen" Menschen, steht offensichtlich in engem Zusammenhang mit der Ablehnung der schreib- und lesewütigen modernen Kultur und seinem (an den Griechen und an Wagner orientierten) bildungspolitischen Gegenentwurf.

In Nietzsches Visier steht zum einen der Typus des theorielastigen und stoffhubernden *Gelehrten* und zum anderen der Typus des – gleichermaßen durch eine höhere Schulbildung wie durch die demokratische Presse – *emanzipierten modernen Bürgers*. In Rückprojektion auf die Antike steht dafür die Gestalt des *Sokrates*. Dass heutzutage jedermann lesen und schreiben könne, empfindet Nietzsche – mit einem (im Hinblick auf spätere Verwertungen im Faschismus)

⁵ Cf. Gerhardt 1988.

⁶ Cf. Sandbothe 2001, S. 115.

durchaus problematischen elitären Gestus – als Freibrief für zunehmende Oberflächlichkeit. Dass historisch die informationstechnischen Möglichkeiten der Schrift durch Buchdruck und Rotationspresse immens gesteigert wurden, ist Nietzsche gleichfalls bewusst: "Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph", heißt es in "Menschliches, Allzumenschliches II", seien "Prämissen, deren tausendjährige Conclusion noch Niemand zu ziehen gewagt hat."⁷

Die zitierte Zarathustra-Rede weist – auch wenn Nietzsche dies nicht eigens anmerkt – unübersehbare Bezüge zu *Platons Schriftkritik* im "Phaidros" auf.⁸ Wir dürfen davon ausgehen, dass dem Altphilologen Nietzsche dieser Dialog, der mittlerweile allgemein als *der* klassische Text aller Medientheorie gilt, geläufig war. Im "Phaidros" geht es um das angemessene Sprechen über die zentralen Inhalte der Philosophie. *Paideia*, die Erziehung des Adepten durch das philosophische Gespräch mit dem Meister, soll bloße Meinung und bloßen Schein – *doxa* und *me-on* – überwinden und zur Erkenntnis der Ideen hinführen. Dabei stellt Platon (bzw. seine Dialogfigur Sokrates) die medientheoretisch relevante Frage: Was geschieht, wenn die *Paideia* *aufgeschrieben*, wenn sie zur *Lektüre* wird? Und was geschieht, wenn sie *nur noch* geschrieben und gelesen wird, wenn sich also das Lesen gänzlich vom Hören abkoppelt?

Sokrates, Platons Dialogfigur, leitet seine Überlegungen mit einer mythischen Erzählung ein, in der sich der ägyptische Gott und Kulturheros *Theut*, der Erfinder von Zahl und Schrift, von seinem Gesprächspartner, König *Thamus* von Theben, die *Nachteile der Schrift* anhören muss. Diese Nachteile seien in erster Linie: Kontextverlust, Erfahrungsverlust, Trivialität, Vielwisserei (anstelle wirklichen Wissens) und die Unausweichlichkeit hermeneutischer Missverständnisse. Wie in der medientheoretischen Literatur immer wieder betont wird⁹, handelt es sich um jene Standardvorwürfe, die – unabhängig von Platon – bei jeder Medienrevolution von kulturpessimistischen Skeptikern erhoben worden sind und auch heute erhoben werden, beim neuzeitlichen Übergang von der Handschrift zum Buchdruck genauso wie später bei der Einführung von Kino, Fernsehen und Computer. Thamus sagt (in der Schleiermacher'schen Übersetzung):

"Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen [...] Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst

⁷ KSA 2, S. 674.

⁸ In: Platon 1991, Sämtliche Werke, Hg. K. Hülser, Bd. 6.

⁹ Cf. beispielsweise Ong 1987, S. 82 ff.

und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtnis, sondern für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend [...] dünken, da sie doch unwissend größtenteils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkeltweise geworden sind statt weise."¹⁰

Sokrates führt an der betreffenden Stelle weitere Nachteile an: Durch die Schrift könne weder etwas deutlich und sicher, noch etwas Neues mitgeteilt werden. Ähnlich wie die Malerei (gegenüber den durch sie abgebildeten Gegenständen und diese wiederum gegenüber den Ideen) sei auch die Schrift ein defizientes Abbild vom Abbild. Denn sie beziehe sich auf die gesprochene Sprache und diese wiederum auf den Sinn der Worte. Die Schrift stehe von Rezipientenseite allen denkbaren Missverständnissen offen. Da der Schreiber als Auskunftsperson vom Leser in der Regel nicht unmittelbar befragbar sei, schütze niemand das Geschriebene vor beliebiger Interpretation. Somit würden den Schnelllesern die Köpfe mit unklarem und unverdaulichem Informationsmüll gefüllt. Gegenüber dieser offenkundig wenig seriösen Art von Logos postuliert Sokrates eine "andere" und "echte" Rede, die "mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele [...], wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll". Es sei dies "die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehen könnte".¹¹

Worauf will Platon hinaus? Er denkt keineswegs – wie das in der medientheoretischen Literatur manchmal unzutreffender Weise behauptet und zu Platons eigener Schreibpraxis (= den Dialogen und Briefen) in Widerspruch stehend gesehen wird – an eine Rückkehr zur primären Oralität, sondern an eine überlegte Bildungspraxis, die den Einsatz der Schrift *bewusst einschränkt*. Die Schrift soll – dies ist die intendierte Funktion der platonischen Dialoge und Briefe – als *Erinnerungsstütze* dienen an konkrete, kontextbezogene und lebensbedeutsame Gespräche. Sie ersetzt keineswegs die mündliche Rede, sondern fungiert lediglich, sofern sie eben in angemessener Weise gebraucht wird, als deren Stütze.

Auch Nietzsche geht es – unter modernen Bedingungen – um eine ähnliche Einschränkung, nämlich um den Schutz sinnvollen und lebensbedeutsamen Wissens vor unangemessenem Zugriff. Lektüre soll mit Bedacht ausgewählt, sie soll –

¹⁰ Phaidros, 275 a-b.

¹¹ Phaidros, 276 a.

wie es im Kapitel "Über Lesen und Schreiben" weiter heißt – nach Möglichkeit laut gelesen oder sogar auswendig gelernt werden. Vieles *nicht* wissen wollen – heißt es in einem späteren Aphorismus – sei Voraussetzung für Weisheit. *Wenn* man schreibt, dann soll dies mit *Blut*, also lebensbedeutsam und – wie aus anderen Textstellen hervorgeht – *leibbezogen* und *leibbewusst* erfolgen. Mit diesem Hinweis auf den Leib, der im "Zarathustra" als die "große Vernunft" der "kleinen Vernunft" (= dem verselbständigten Intellekt) gegenübergestellt wird, ist eine weitere Referenz in Nietzsches medienphilosophischem Potenzial angesprochen: der Bezug des Denkens *zum* und seine Verflechtung *mit* dem Körper.

Wir denken, heißt es im "Zarathustra", nicht nur mit dem Kopf, sondern auch mit den Händen, sogar mit den Füßen, ja mit einer ganzen Reihe leiblicher Organe. Nietzsches (erst in jüngster Zeit von der Forschung philologisch eigens in den Blick genommene und zweimal edierte)¹² "Schreibmaschinentexte" enthalten ähnliche Bemerkungen, z.B. den Vers: "ICH SCHREIB NICHT MIT DER HAND ALLEIN / DER FUSS WILL STETS MIT SCHREIBER SEIN / FEST FREI UND TAPFER LAEUFT ER MIR / BALD DURCH DAS FELD BALD DURCHS PAPIER."¹³ Der Leib wird hier aufgefasst als Substrat sowohl des subjektiven wie des objektiven Geistes, also als Basis der Fühl- und Denkkakte, aber auch aller Schöpfungen der Kultur und aller körperlich ausgelagerten Techniken und Medien. Hand und Wort – wie *Leroi-Gourhan* später formulieren wird – sind genealogisch und funktional aufeinander bezogen. 1882 schreibt Nietzsche in einem Brief an Heinrich Köselitz (= Peter Gast), Bezug nehmend auf seine soeben erworbene Schreibmaschine, den mittlerweile berühmten Satz: "[...] unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken."¹⁴

Wenn Nietzsche normativ eine Rückbindung des Denkens an das "Leben" fordert, denkt er erstens an eine *sinnvoll verknäppte Bildung* (für eine Elite) und zweitens an den (für ein angemessenes Funktionsverständnis dessen, was Geist und Denken sind) *wiederentdeckten Leib*. "Das Geistige", heißt es in einer Nachlassnotiz 1883, "ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!"¹⁵ Dafür, dass der Leib im Hinblick auf seine Verhaltens- und Bewegungsmöglichkeiten eine eigene Symbolik des Ausdrucks habe, wird aber bereits in den Frühschriften argumentiert. In "Die dionysische Weltanschauung"¹⁶ und im Fragment 12 aus

¹² Nietzsche, Schreibmaschinentexte 2003 (Hg. Günzel/ Schmidt-Grépalý 2003) und Eberwein 2005.

¹³ Schreibmaschinentexte, S. 71.

¹⁴ KSB 6, S. 172.

¹⁵ KSA 10, S. 285.

¹⁶ KSA 1, S. 551-578.

dem Frühjahr 1871¹⁷ ist ausgiebig von "leiblicher Symbolik" die Rede, und als Beispiele nennt Nietzsche: Tanz und Gebärde, Mimik und Gestik, Musik und Sprache. Letztere – als Aktivierung der Sprechorgane, die Nietzsche ausdrücklich als *Körperorgane* (= Zähne, Lippen, Zunge, Gaumen, Stimmbänder, Luft-röhre, Lunge, aber auch Ohr) begreift – ist für ihn eine Form von "Geberden-symbolik" und damit von Leibsymbolik.

Aber was (re-)präsentiert eine Symbolik, und wie ist das Verhältnis der Symboliken untereinander beschaffen? Jede Symbolik, meint Nietzsche, sei eine *Übersetzung*: zum einen – wie er in der Nachlasschrift "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" erläutert – eine Übersetzung aus anfänglichen Nervenreizen in (Vorstellungs-)Bilder, zum anderen eine Übersetzung zwischen unterschiedlichen Ausdruckswelten. Demnach ist jede Symbolik – vor- oder rückwärts – auf *andere* Symboliken bezogen. Doch deren Verhältnis zueinander und die Übergänge seien *metabolisch*. D.h. jede Übersetzung sei ein Sprung, eine Metapher und somit keinesfalls eine Übersetzung 1:1, sondern stets etwas Anderes und Neues. Grundsätzlich seien die Symboliken – das gilt nicht nur für Ton und Bild – einander fremd, ihre Botschaften in einem strengen Sinn daher (entgegen der zuvor formulierten Ausgangsthese) *unübersetzbar*. In diese Richtung ist auch Nietzsches Diktum zu interpretieren, dass – wie es in der zitierten Zarathustra-Rede heißt (vermutlich in Anspielung auf Hölderlins Hymne "Patmos") – nur über Abgründe hinweg und "von Gipfel zu Gipfel" zu kommunizieren sei. Dennoch interagieren die Symboliken, bilden einander ab (wenngleich nie adäquat), bedingen menschliches Dasein und Kultur, beziehen sich auf die Welt und den menschlichen Leib. Dessen Lust- und Unlustempfindungen stellen das Substrat einer ersten und fundamentalen symbolischen Grundschicht dar¹⁸, und diese ist für Nietzsche – er folgt vorerst den Ideen Wagners und Schopenhauers – die *Musik*. Kein anderes Medium sei dem Leib, den Empfindungen, den Gefühlen so nahe. Erst *aus* der Musik – *auf* deren "Ton-Grundlage" und dann zT auch *im Gegensatz* zu dieser Grundlage – würden sich, meint er, die anderen Medien, die bildenden Künste und die Sprache, entwickeln.

Später, im "Zarathustra" – und wiederum parallel in den "Schreibmaschinentexten" – bringt Nietzsche das Denken erneut mit *Körperhaltungen* in Zusammen-

¹⁷ KSA 7, S. 359-369.

¹⁸ Cf. dazu die von Oswald Schwemmer in seinem Buch "Die Philosophie und die Wissenschaften" skizzierte – und mit Nietzsches hier referierten Gedanken weitgehend kompatible – Theorie der Erfahrung, in der ebenfalls eine Grundschicht von Körpergefühlen als Ausgang für den Aufbau einer komplexen Symbolwelt angenommen wird (Schwemmer 1990, S. 121 ff.).

hang. Er verknüpft das Motiv des Denkens eingehend mit den Motiven des Wanderns, des Innehaltens, des Fahrens, ja sogar des (imaginierten) Fliegens, vor allem aber: des Musik-Machens, Singens, Lachens und Tanzens. Nirgendwo aber zeigt sich so deutlich wie in den Frühschriften, dass Nietzsches Erkenntnistheorie, Kulturphilosophie und Anthropologie systematisch als eine kombinierte *Symbol- und Leibphilosophie* rekonstruiert werden können. Und diese Symbol- und Leibphilosophie kann – unter der Voraussetzung, dass (Leib-)Symboliken identisch sind mit Medien – als *Medienphilosophie* begriffen werden.

Musik und Sprache, Künste und Wissenschaften werden von Nietzsche gelegentlich als "Medien" bezeichnet. Und doch gibt es bei ihm keine terminologisch präzise Verwendung der Begriffe Medium und Medien. Daher ist zu fragen, inwieweit es Sinn macht, mit einem solch eher vagen Medienbegriff zu arbeiten und Nietzsches Kultur-, Symbol- und Leibphilosophie als Medienphilosophie zu bezeichnen. Zweifellos wird – das ist vorerst einzuräumen – der Titel Medienphilosophie *von außen und retrospektiv* an Nietzsche herangetragen. Methodisch ist dies freilich ein anerkanntes Rekonstruktionsprinzip (denn wer wollte – außer ein paar sektiererischen "Hermeneutikern" – ernsthaft behaupten, nur eine immanente Interpretation sei im Umgang mit Texten zulässig).

Die Geschichte der Nietzsche-Rezeption kennt zahlreiche solche Zuschreibungen von außen. Nietzsche wurde bekanntlich als Lebensphilosoph apostrophiert, als Existenzphilosoph, letzter Metaphysiker, Pragmatist, Semiotiker, Prä-Postmodernist usw. Hans Heinz Holz hat ihn einmal einen Steinbruch genannt, aus dem heraus sich jeder Interpret das holen könne, was er im Augenblick eben brauche. Ein solches Bild erweckt natürlich Misstrauen. Ist Nietzsche, so lässt sich fragen, ein Gewährsmann für alles – und nichts? Und: Ist seine jeweils behauptete Aktualität, inklusive seine Aktualität als Medienphilosoph, möglicherweise nicht in den *Inhalten* seines Denkens zu suchen, sondern – wenn überhaupt – in den *Formen*?

Eine Lektüre-Konsequenz in diese Richtung hat Karl Jaspers gezogen, wenn er für Nietzsches Werk keine inhaltlichen Aussagen mehr gelten lässt und es auf eine existenzielle Haltung reduziert: die Haltung radikalen Infragestellens und, wie er sich ausdrückt, "grenzenloser Redlichkeit und Gefahr"¹⁹. Ohne solch tragisch-existenzialistischen Tonfall begegnet uns bei Friedrich Kittler eine verwandte Interpretation – eine, die darüber hinaus mediengeschichtlich begründet

¹⁹ Jaspers 1936.

wird. Nietzsches Denken, behauptet Kittler, löse sich in bloße Rhetorik auf, in Schreib-, Sprech- und Hörübungen.²⁰ Die stilistische Abwendung von der systematischen Abhandlung und Hinwendung zum Aphorismus sei nicht – wie Georg Lukács seinerzeit vom Podest des Historischen und Dialektischen Materialismus verkündete – die Widerspiegelung eines spätbürgerlichen Verfalls von Aufklärung und Vernunft, sondern Widerspiegelung der Medienrevolution des 19. Jahrhunderts, des Bruchs zwischen den "Aufschreibesystemen" 1800 und 1900. ("Aufschreibesystem" ist ein von Kittler geprägter *terminus technicus*, der die kontingente historische Einheit einer medientechnischen, sozialen und intellektuellen Konstellation beschreiben will und mit dem von Marshall McLuhan geprägten Begriff einer medialen "Galaxis" – z.B. "Gutenberg-Galaxis" oder "Marconi-Galaxis" als Bezeichnungen für das Zeitalter des Buchdrucks bzw. der Funkmedien – eng verwandt ist.) Der Bruch des 19. Jahrhunderts bestehe in einer Verdrängung der Leitmedien Schrift und Buch durch eine Vielzahl neuer Medientechniken – optischer, akustischer und taktiler – wie Fotografie und Schreibmaschine, Grammophon und Film. Diese Medientechniken würden die bisherige – typografisch gestützte – Ordnung und Einheit der Weltwahrnehmung und -interpretation auflösen und zersplittern, und außerdem würden sie für alle Zukunft jeden Reintegrationsversuch scheitern lassen.

Bei Jaspers und Kittler wird offenkundig eine bei Nietzsche selbst angelegte Tendenz verabsolutiert: die – wie wir sie nennen können – rhetorische und spielerische, selbstreflexive und pluralistische Tendenz. Die beiden Autoren gehen jeweils methodisch mit Nietzsche über Nietzsche hinaus, um dann massiv gegen ihn zu argumentieren. In ihrer Fokussierung des selbstreflexiven und selbstrelativistischen Moments blenden sie aus, dass es Nietzsche sehr wohl *auch* um Inhalte geht und dass bei ihm die *Medialität aller Inhalte* zwar ein wichtiger, keineswegs aber der *einzig*e Inhalt ist.

Somit muss die Frage wiederholt werden: Ist Nietzsche ein Medienphilosoph? Als einen solchen hat ihn erstmals Rudolf Fietz 1992 in einer gleichnamigen Monografie bezeichnet – einer, wie ich finde, nach wie vor wegweisenden Arbeit.²¹ Als medienphilosophisch relevant betrachtet Fietz vor allem die Frühschriften "Die Geburt der Tragödie", "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", "Die dionysische Weltanschauung", das bereits erwähnte Nachlass-Fragment 12 aus dem Frühjahr 1871 sowie die (wenig später gehaltenen)

²⁰ Kittler 1985 und 1986.

²¹ Fietz 1992.

Baseler Vorlesungen über griechische Literaturgeschichte und über Rhetorik. Allerdings finden sich medienbezogene Äußerungen auch in Nietzsches späteren Schriften, und zwar über alle Perioden und systematischen Bruchstellen hinweg. Interessant ist, dass Fietz den Terminus Medienphilosophie bereits zu einem Zeitpunkt verwendete, als er in der Philosophie weder allgemein noch in Bezug auf Nietzsche geläufig war. Die Begriffe Medien und Medienphilosophie werden allerdings nicht systematisch eingeführt und erläutert, sondern ihr Verständnis schlichtweg vorausgesetzt. Dieses Verständnis wird aus der Verwendung im Kontext aber hinreichend klar. Medien sind: jeweils *konkrete Zeichensysteme*.

Das methodische Rüstzeug, mit dem Fietz arbeitet und das ihm als Folie seiner Interpretation dient, ist die postmoderne – aber auch von postanalytischen Philosophen wie Nelson Goodman vertretene – Konzeption von *Erfahrung als Zeichensystem*, und zwar eines, das sich kontingent entwickelt und verändert und bei dem vorausgesetzt wird, dass Zeichen – mit Jacques Derrida zu sprechen – Signifikanten sind *ohne Signifikat*. Auf dieser Interpretationsschiene wurde Nietzsche bekanntlich vom Poststrukturalismus ab etwa 1970 zu einem seiner Gründungsväter erklärt. Nietzsches radikal phänomenalistische Sprach- und Erkenntnistheorie, die er in "Über Wahrheit und Lüge" formuliert, lässt sich ja nicht nur – wie Heidegger es tat – als eine Ontologie des Scheins ohne Sein lesen, sondern auch als eine Semiotiktheorie des Signifikanten ohne Signifikat.

Aber Fietz geht gründlicher und umfassender vor als die sich auf Nietzsche berufenden Poststrukturalisten. Er stellt die Phänomene *Musik, Sprache* und *Schrift* gleichrangig in das Zentrum seiner Untersuchungen als jene drei Zeichensysteme, mit denen sich der frühe Nietzsche auseinandersetzt. Musik, Sprache und Schrift sowohl einzeln als auch insgesamt *als Zeichensysteme* zu fassen – und damit: *als Medien* (denn für Fietz sind Zeichensysteme ja immer schon Medien und umgekehrt) –, erlaubt einen prägnanten Struktur- und Funktionsvergleich, der sich auf den gemeinsamen Hintergrund der Kultur (= das Insgesamt aller Zeichensysteme qua Medien) bezieht. Fietz will vor allem dem Medium Musik in der Kultursemiotik Nietzsches, wie er sie rekonstruiert, den gebührenden Platz einräumen, untersucht die Musik in ihren vielfältigen Analogien zur Sprache und differenziert diese – am Leitfaden von Rhetorik und Metaphorologie – in eine orale und literale Version. Dabei bezieht er sich auf Textstellen, die in der Nietzsche-Literatur zwar seit langem geläufig sind und z.T. schon oft zitiert wurden, in ihrem medienphilosophischen Gehalt aber erst durch eine gezielt medienphilosophische Perspektivierung erkennbar sind. Das gilt

z.B. für Nietzsches Ausführungen zum Sokratismus und zum theoretischen Denken, aber auch zur Metaphysik und deren Sedimentierungstendenz. Zeichen und Medium versteht Nietzsche nicht, wie Fietz betont, als eine sekundäre Schicht der Erfahrung, sondern als deren Primärschicht. Die These kann daher so formuliert werden: *Es gibt keine Erfahrung ohne Ausdruck und keinen Ausdruck ohne – leiblich fundierte – Symbolik, und all diese Symboliken sind Medien.*

Rezeptionsgeschichtlich noch vor Fietz, Mitte der 1980-er Jahre, wurde Nietzsche von Friedrich Kittler als ein Autor thematisiert, der im 19. Jahrhundert über Medien nachgedacht hat und dessen Denken wiederum durch (die zeitgenössischen) Medien bestimmt erscheint.²² Nietzsche stehe auf der historischen Schwelle zwischen den "Aufschreibesystemen" 1800 und 1900. Darunter versteht Kittler epochale kulturelle Haltungen und Praktiken, die durch ein bestimmtes Leitmedium geprägt seien: das Aufschreibesystem 1800 durch Schrift und Buchdruck, das Aufschreibesystem 1900 durch die neuen Medien Fotografie, Grammophon, Schreibmaschine und Film. Im Zentrum der Aufmerksamkeit Kittlers steht Nietzsches Beziehung – offenkundig war es eine Art von Liebesbeziehung – zu seiner *Malling-Hansen-Schreibmaschine*. Die Technik des mechanischen Einschlags und Eindrucks auf Schreibmaschinenpapier bringt Kittler – einigermaßen spekulativ und in einer Art Zeitreise – mit der Kafka-Erzählung "In der Strafkolonie" sowie mit dem Gewaltaspekt in Verbindung, den Nietzsche in der "Genealogie der Moral" für die Entstehung und das Funktionieren des kulturellen Gedächtnisses veranschlagt. Gegen Kittler lässt sich einwenden, dass Nietzsche in der "Genealogie der Moral" von *archaischen* Kulturen spricht und nicht von der Moderne – auch nicht von neuen Medien wie der Schreibmaschine. Die "Schreibmaschinentexte" nehmen auf den Gewaltaspekt in der Kultur keinen ausdrücklichen Bezug und betonen eher den pragmatischen Nützlichkeitsaspekt des neuen Mediums sowie – ansatzweise – den anthropologischen und kulturgeschichtlichen Aspekt von Mensch-Maschine-Symbiosen.

Zwar hat Kittler für die Nietzsche-Lektüre ein neues Interpretationsfeld erschlossen, doch beschränkt er sich auf eine überaus selektive und stark psychologisierende, auch stark soziologisierende Darstellung (wobei seine Psychologie eine eigenwillige und spekulative Psychoanalyse ist und seine Soziologie ein medientechnischer Determinismus). Auf den ersten Blick weit auseinander liegende Momente wie Nietzsches Nahezu-Erblindung um 1880, seine persönli-

²² Kittler 1985, S. 223-258 und Kittler 1986, 293-310.

chen Schwierigkeiten im Umgang mit Frauen sowie Stilfragen in seinem Werk stellt Kittler – eher impressionistisch als systematisch – mit einzelnen medienbezogenen Äußerungen Nietzsches in den neuen und überraschenden Kontext einer kombinierten Gender-Technik-Theorie. Es ergibt sich daraus aber insgesamt kein prägnantes Bild zu Nietzsches Philosophie insgesamt. Freilich ist einzuräumen, dass es dem Autor von vornherein nicht um eine auf Übersicht und Vollständigkeit gerichtete Nietzsche-Deutung geht, sondern dass er Nietzsche – so wie andere zeitgenössische Autoren, z.B. Arthur *Rimbaud* – nur in den Blick nimmt als den exemplarischen Fall einer Selbstaflösung des Aufschreibesystems 1800 bzw. einer Antizipation des Aufschreibesystems 1900.

Chronologisch gesehen ebenfalls noch *vor* Fietz sind die ersten medientheoretischen Referenzen einzuordnen, die Norbert *Bolz* im Hinblick auf Nietzsche vorgenommen hat. Dafür steht v.a. sein Aufsatz "Nietzsche und Wagner".²³ Bolz kommt aus der Fachphilosophie, betrachtet Philosophie aber mittlerweile als eine anachronistische Disziplin und betreibt – dem eigenen Verständnis nach – nicht *Medienphilosophie*, sondern postmoderne *Medientheorie* oder vielmehr (da er inzwischen auch den Theoriebegriff verabschiedet hat): ein selbstbezügliches, rekursives und experimentelles Sprechen über und mittels Medien.²⁴ Bolz nimmt in seinen Publikationen – z.B. in "Die Konformisten des Andersseins"²⁵ – bis heute immer wieder auf Nietzsche Bezug und stellt ihn dar als den scharfsichtigen und illusionslosen Kritiker, aber auch den virtuosen Handhaber all jener interpretativen medialen Vermittlungen, die die Menschen – wie Hans *Blumenberg* mit Blick auf Nietzsche formulierte – vor den Abgrund ihrer Kontingenzerfahrungen als Schutz und Selbstschutz hinstellen. Auch von Christof *Kalb* wurde Nietzsche als – zumindest impliziter – Medienphilosoph entdeckt. Kalb nimmt Nietzsches Philosophie des Leibes zum Ausgangspunkt einer Untersuchung sowohl zum Thema Identität wie zum Thema Medien.²⁶ Eine gewisse Furore hat – zumindest in Insider-Kreisen – die kommentierte, von Stephan *Günzel* und Rüdiger *Schmidt-Grépály* besorgte Edition der "Schreibmaschinentexte" Nietzsches gemacht, deren 2. Auflage (2003) ein Nachwort von Kittler enthält. Ergänzt bzw. berichtigt (da ein paar philologisch belangvolle Korrekturen erfolgen) wird die Schmidt-Grépály-Ausgabe durch eine 2005 erschienene Publikation von Dieter *Eberwein*.²⁷ In einem instruktiven längeren Aufsatz, der

²³ Bolz 1990.

²⁴ Cf. Bolz/ Nida-Rümelin 1998.

²⁵ Bolz 1999.

²⁶ Kalb 2000.

²⁷ Eberwein 2005.

in den "Nietzsche-Studien" 33 (2004) veröffentlicht wurde, gibt Christoph Windgätter einen Überblick über Nietzsches wichtigste, über das Gesamtwerk verstreute Äußerungen zur Medienthematik.²⁸

Verwiesen sei zuletzt auf Mike Sandbothe und seine Monografie "Pragmatische Medienphilosophie".²⁹ Darin wird Nietzsche – neben Wittgenstein – als ein Vordenker *pragmatischer* Medienphilosophie bezeichnet. Ausgehend von der einschlägigen Unterscheidung bei Richard Rorty stellt Sandbothe die beiden Typen einer pragmatischen und einer theoretizistischen Philosophie einander gegenüber. Theoretizisten verstünden Medienphilosophie als Weiterführung und Transformation der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie. Sie würden sich – sinnloser Weise – mit klassischen Theoriefragen abquälen wie z.B. den Konstitutionsfragen des Bewusstseins. Demgegenüber ziele eine pragmatische Medienphilosophie auf praktische Verwendungs- und Folge-Fragen. (In späteren Publikationen mildert Sandbothe diesen Gegensatz allerdings ab und spricht von einer Vereinbarkeit und wechselseitigen Ergänzung theoretizistischer und pragmatischer Versionen von Medienphilosophie.)

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen, telematischen Medienrevolution formuliert Sandbothe *vier Leitmaximen* einer pragmatischen Medienphilosophie. *Maxime 1* lautet: Das (mit der typografischen Kultur verknüpfte) Repräsentationskonzept sei zu verabschieden. Medien sollen nicht mehr als Vermittlungen gesehen werden zwischen Mensch und Wirklichkeit, sondern "als von ihren öffentlichen Effekten her zu verstehende Instrumente"³⁰. *Maxime 2* lautet: Die – schrift- und buchdruckgestützte – Dekontextualisierung von Denken und Sprache sei zu revidieren zugunsten einer Rekontextualisierung, was durch die Nutzungsgewohnheiten der neuen Medien ohnehin gefordert werde. *Maxime 3 und 4* lauten: Die alten Medien Schrift und Buchdruck seien "auf eine pragmatisch transformierte Weise zu nutzen" und "das Projekt der aktiven Mitgestaltung einer technisch veränderten Medienkultur" sei aktiv zu verfolgen.³¹

Nietzsche wird bei den ersten drei dieser vier Maximen als Referenzautor genannt. Zu *Maxime 1* heißt es: "Auch Nietzsche unterläuft die theoretizistische Auffassung von Sprache, Wahrheit und Erkenntnis im pragmatischen Rekurs auf

²⁸ Windgätter 2004.

²⁹ Sandbothe 2001.

³⁰ Sandbothe 2001, S. 118.

³¹ Sandbothe 2001, S. 119.

Nützlichkeitsbestimmungen und Interessensverhältnisse."³² Hinsichtlich *Maxime 2* bezieht sich Sandbothe auf Nietzsches Basler Vorlesung zur "Geschichte der griechischen Literatur" vom Wintersemester 1874/75, wo die Verschriftlichung der oralen griechischen Tradition – ganz ähnlich wie später bei Eric A. Havelock³³ – als Prozess der Dekontextualisierung und Beginn der theoretischen Weltsicht kritisiert wurde. Diese Kritik an einem Vorgang in der Antike wiederhole Nietzsche "in seiner Kritik an der Buchkultur des 19. Jahrhunderts", und er mache aufmerksam auf "die Selbstparalyse und Handlungslethargie einer von Buchdruck, Wissenschaft und Journalismus bestimmten Welt".³⁴ Der *Maxime 3* folge Nietzsche dadurch, dass er "nicht nur deskriptiv, sondern auch performativ Wege aufzuzeigen [suche], wie die spezifischen Medienpraktiken des philosophischen Schreibens und Lesens derart transformiert werden könnten, daß der pragmatische Charakter unseres Zeichengebrauchs darin wieder deutlich wird".³⁵ Sandbothe hat Nietzsches experimentelles Erproben unterschiedlicher Textsorten und Stilformen im Blick, aber auch den Einsatz drucktechnisch realisierter Ausdrucksformen wie Kursiv- und Sperrschrift, Absatzgestaltung im Textverlauf und Satzzeichenverwendung. Nietzsche – als Textproduzent – bemühte sich ja nachdrücklich, die Medien des Oralen und Literalen miteinander in Beziehung zu setzen und ihr Zusammenspiel stilistisch so zu gestalten, dass das Eine im Anderen sichtbar – in gewisser Weise auch hör- und fühlbar – wird.

Das von Sandbothe angesprochene Thema des Performativen bei Nietzsche (bzw. der Verschlingung von Deskription und Performance in seiner Schreibpraxis) hat übrigens in der neueren Nietzsche-Literatur durchaus Beachtung gefunden. So knüpft Linda Simonis in ihrem Aufsatz "Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen" (Nietzsche Studien 31) an die – z.B. bei Lacoue-Labarthe, Blumenberg und Paul de Man vorfindliche – Interpretationsthese an, Nietzsches Philosophie "sei" Rhetorik, und die Autorin versucht nachzuweisen, dass es Nietzsche um ein "performatives Konzept von Rhetorik" gehe, das sich am Konzept der Oralität bzw. "am idealtypischen Modell einer unmittelbaren Kommunikation unter Anwesenden" orientiere.³⁶

Versuchen wir eine *Synopsis* der hier referierten Ansätze – sie alle wollen Nietzsche in irgend einer Form als Medienphilosophen lesen –, so ist festzustellen,

³² Sandbothe 2001, S. 113.

³³ Havelock 1992.

³⁴ Sandbothe 2001, S. 116.

³⁵ Ebda.

³⁶ Simonis 2002, S. 61.

dass einige Autoren zwar gelegentlich aufeinander Bezug nehmen, dass es sich aber insgesamt nicht um eine gemeinsame und stringente Diskussion handelt. Es sind vielmehr voneinander isolierte Vorstöße in ein Land, das offenkundig als Ganzes und systematisch erst noch zu erschließen ist. Dafür sind – freilich nicht nur – methodische Gründe verantwortlich. Die Ansätze, Nietzsche zu lesen, erscheinen heterogen. Der Medienbegriff als gemeinsamer Fokus bleibt weitgehend unbestimmt bzw. wird situativ so oder anders gebraucht. Zudem werden meist nur Teilaspekte von Nietzsches Denken behandelt, die keine Gesamtinterpretation ergeben. Im Übrigen spricht keiner der Autoren ausdrücklich – Fietz ist die große Ausnahme – von Nietzsche als einem *Medienphilosophen*.

Offenkundig ist die Monografie von Fietz im Fortgang der neueren Nietzsche-Rezeption als ein großer erratischer Block stehen geblieben und harret einer systematischen und methodischen Weiterführung. Dabei ginge es vor allem um zweierlei. Es ginge erstens *inhaltlich* – darauf macht Fietz selbst aufmerksam – um den *Einbezug auch der mittleren und späten Werke Nietzsches*, besonders des "Zarathustra". Diesem Buch, so bekennt Fietz freimütig in der Einleitung, habe er sich als Interpret schlichtweg "nicht gewachsen" gefühlt und es deshalb außen vor gelassen.³⁷ Die angedeutete Schwierigkeit – und damit auch die Herausforderung – einer Zarathustra-Interpretation liegt zweifellos darin, dass dieses Buch als quasi musikalische Performance verstanden werden muss, dass es sich also um ein Beispiel "angewandter" oder "selbstlaufender" Medienphilosophie handelt.³⁸ Diese Art von Interpretation gibt es – da eine Philosophie der Musik nach wie vor in der Kinderschuhen steckt – erst ansatzweise.³⁹ Es ginge zweitens aber auch, wie ich meine, um ein *erweitertes theoretisches Framework* und darum, Nietzsche als einen "Medienphilosophen avant a lettre" mit der *rezenten Medienphilosophie* zu konfrontieren.

Über *Medienphilosophie* zu sprechen ist derzeit – wenn auch nur am Rand des akademisch-philosophischen Mainstreams und eher beschränkt auf die deutsche und österreichische Diskussion – durchaus *en vogue*. Medienphilosophie wird zwar auch in den romanischen und angelsächsischen Ländern und Sprachen betrieben, aber nicht unter diesem ausdrücklichen Titel und nicht mit jenem systematischen Anspruch, der vornehmlich als ein Traditionserbe deutschen Denkens gilt. Dabei wird zuweilen das Systemdenken als Einwand gegen die konzeptuel-

³⁷ Fietz 1992, S. 12.

³⁸ L. Engell beschreibt ein ganz anderes Medium, nämlich das Fernsehen, als einen solch medienphilosophischen Selbstläufer. Cf. Engell 2003.

³⁹ Cf. Hong 2004.

le Möglichkeit von Medienphilosophie angesehen. Systemdenken, heißt es, sei ein schriftlich und drucktechnisch gestütztes Denken und widerspreche den – wie Marshall *McLuhan* sagte – nichtlinearen, mosaikartigen Denkmustern der neuen, posttypografischen Medien.⁴⁰ Erst durch diese aber sei Medialität als Bedingung der Kultur und des Denkens überhaupt bewusst geworden. Daher könne man zwar rückblickend einer strukturellen Koppelung von Philosophie und Wissenschaft einerseits sowie von Schrift und Buchdruck andererseits nachforschen. Heute aber würden die neuen Medien die Philosophie als solche verabschieden – und parallel dazu auch sämtliche Konzepte der Aufklärung: kritische Reflexion, Ideologiekritik, Kritik überhaupt, klassische Vernunft und Wissenschaft.

Im Zuge einer solchen Argumentation wird Philosophie gleichgesetzt mit begrifflich-theoretischer Systematik und mit dem Anspruch auf substantielle (also mehr als nur vorläufige und pragmatische) Wahrheit. Eine solche Gleichsetzung nimmt z.B. Norbert *Bolz* vor. Andere Autoren sind weniger apodiktisch, zeigen sich aber zumindest stark verunsichert. So hat Frank *Hartmann* ein Buch mit dem Titel "Medienphilosophie" publiziert, äußert aber schon im Vorwort methodische Zweifel darüber, ob dieser Titel – angesichts telematischer Bedingungen – angemessen sei.⁴¹ Gegen solche Zweifel bzw. gegen eine solch vorschnelle Verabschiedung der Philosophie – inklusive Verneinung der Möglichkeit von Medienphilosophie – würde ich freilich *drei grundsätzliche Thesen* stellen:

- 1. Philosophie wird – wie jede Art von Denken – durch die jeweils dominierenden Medien mit geformt, wenn auch keineswegs ausschließlich.*
- 2. Die philosophische Tradition ist zweifellos – dies entspricht ihrer Entstehung und ihrem Verlauf – eng an die Medienbedingungen von Handschrift und Buchdruck geknüpft, was sich auch deutlich in ihrem traditionellen Selbstverständnis und ihren klassischen methodischen Ansprüchen äußert.*
- 3. Die posttypografischen Medien haben ihr Korrelat in einer entsprechend veränderten und transformierten Philosophie, aber nicht in deren Aufhebung.*

Verstehen wir – mit Kant – Philosophie als Theorie der Erfahrung, dann gibt es gemäß der Vielfalt und den historischen Wandlungen von Erfahrung auch viele Formen von Philosophie, so dass diese weder auf ihre anfängliche Gestalt bei den Griechen festzuschreiben ist, noch auf eine spätere klassische Gestalt wie z.B. den neuzeitlichen Rationalismus oder die Transzendentalphilosophie oder

⁴⁰ McLuhan 1994.

⁴¹ Hartmann 2000, S. 13.

die analytische Philosophie. Damit erübrigt sich die Rede – die von Marx über Heidegger bis zum heutigen Mediendiskurs als stets wiederkehrendes Gespenst umgeht – von einem angeblichen Ende oder "Tod" der Philosophie.

Stefan Münker, Alexander Roesler und Mike Sandbothe haben 2003 den Sammelband "Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs" herausgegeben.⁴² Der Band enthält zwölf programmatische, aber sehr unterschiedlich positionierte Texte über Möglichkeiten und Grenzen von Medienphilosophie. Die Plädoyers reichen von rigider Ablehnung (z.B. Elena Esposito) bis zum Anspruch, eine neue systematische Disziplin begründen zu können (Mike Sandbothe).⁴³ Soweit ich sehe, gibt es letztlich zwei Grundkonzepte, wie Medienphilosophie sinnvoll verstanden werden kann. Diese Grundkonzepte, auf die alle "positiven" Vorstellungen von Medienphilosophie im Großen und Ganzen Bezug nehmen, sind vor der Folie zweier dominierender und – wie zu betonen ist – einander nicht völlig ausschließender allgemeiner Philosophie-Verständnisse zu sehen: 1. Philosophie als *Wissenschaftstheorie* und 2. Philosophie als – spekulativ angereicherte und sich heuristisch verstehende – *Kulturtheorie*.

Die *erste Möglichkeit* von Medienphilosophie ist die einer *wissenschaftstheoretischen Dienstleisterdisziplin für die empirischen Medienwissenschaften*. Ihre Aufgabe wäre – neben der Klärung fachwissenschaftlicher Arbeitsbegriffe – die Grundlagen- und Methodenreflexion besagter Wissenschaften. In einem positivistischen Verständnis ist dies und erschöpft sich darin der Sinn von Philosophie. Die *zweite Möglichkeit* von Medienphilosophie (die mir interessanter erscheint) ist die, dass sie sich darüber hinaus – unter Einschluss erkenntnistheoretischer, anthropologischer und ethischer Fragestellungen – als eine *Theorie der Kultur* versteht und Kultur dabei begreift als Ensemble komplexer, durch Medien und Medienkonstellationen bestimmter Informations- und Kommunikationssysteme. (Dabei lässt sich die *Symbolphilosophie* – z.B. von Ernst Cassirer, Alfred N. Whitehead, Susanne K. Langer oder Nelson Goodman – bzw. auch die *Semiotik* als Ausgangskonzeption verwenden, wobei Symbolformen bzw. Zeichensysteme als Medien interpretierbar sind.) Der *Spekulation* räumt eine solche Medienphilosophie erheblichen Raum ein, allerdings nur dahin gehend, dass Spekulation als Organisations- und Gestaltungsprinzip des Empirischen verstanden wird – und damit als stets vorläufig, experimentell und austauschbar. Dies ist übrigens auch die methodische Position von *Oswald Schwemmer*, der zwar

⁴² Münker/ Roesler/ Sandbothe 2003.

⁴³ Zum Versuch einer "systematischen Medienphilosophie" cf. Sandbothe/ Nagl 2005.

den Titel "Medienphilosophie" vermeidet, jedoch die Kulturphilosophie – aspektiv im Sinne Wittgensteins – ausdrücklich auf eine "medientheoretische Grundlage" stellt⁴⁴, nachdem er sie – im Anschluss an Cassirer⁴⁵ und in weiterer systematischer Ausgestaltung⁴⁶ – als Symbolphilosophie positioniert hat.

Denken und Kultur insgesamt als medienbestimmt zu begreifen, erfordert der Tradition gegenüber freilich einen grundsätzlichen Blickwechsel, einen sogenannten "media turn" (oder "medial turn" oder "mediatic turn"), der sich als Modifikation und Weiterführung von "linguistic turn" und "semiotic turn" verstehen lässt.⁴⁷ *Medialität* wird dann – vergleichbar mit den alten Konzepten von *Nous* und *Logos* in der antiken und mittelalterlichen Philosophie, mit dem Konzept der *Sprache* im modernen "linguistic turn" und dem Konzept von *Symbol* bzw. *Zeichen* in der Symbolphilosophie und Semiotik – zum integralen Erkenntnis-, Handlungs- und Kulturkonzept. Die Rede vom "homo medialis"⁴⁸ wird zur anthropologischen Formel, durch die historisch ältere Formeln – das durch Vernunft oder Gesellschaft oder Sprache oder Symbole definierte "animal" – nicht so sehr abgelöst als vielmehr in ihren Inhalten synthetisch zusammengefasst und reformuliert werden.

Gemäß der klassischen Zweiteilung geisteswissenschaftlichen Arbeitens – der Dichotomie *historisch* und *systematisch* – eröffnen sich für medienphilosophische Bemühungen *zwei große Arbeitsfelder*, die einander durchaus ergänzen können. Das historische Feld wird sich insofern systematisch als fruchtbar erweisen, als man das Rad nicht öfter erfinden muss als nötig, und systematische Orientierung gibt der Philosophiegeschichte eine aktuelle Ausrichtung. So können einerseits heutige und künftige Medienphilosophen von Nietzsche lernen, und andererseits kann Nietzsche in einem medienphilosophischen Kontext problemorientiert gelesen werden.

Ich fasse zusammen: Auf mehreren Ebenen und in einer mehrfachen Bedeutung des Terminus "Medien" erscheint es gerechtfertigt, Nietzsche als einen Medienphilosophen zu bezeichnen. Bei ihm finden sich Überlegungen, inwiefern die *Massenmedien* seiner Zeit – vom Buchdruck über die Rotationspresse bis zur

⁴⁴ Schwemmer 2005, bes. Kapitel 2 und 3.

⁴⁵ Schwemmer 1997a.

⁴⁶ Schwemmer 1997b. Eine besonders hervorzuhebende Komponente dieser systematischen Ausgestaltung ist Schwemmers Versuch, zwischen kultur- und naturwissenschaftlicher Perspektive zu vermitteln und Geist und Bewusstsein doppelperspektivisch als "symbolisch-neuronal" zu kennzeichnen.

⁴⁷ Cf. Margreiter 1999.

⁴⁸ Cf. Müller-Funk/ Reck 1996.

Schreibmaschine – Auswirkungen haben auf das Denken, auf dessen Maßstäbe, Möglichkeiten und Grenzen. *Diese Medienkritik fungiert als eine Komponente seiner Erkenntnistheorie und Kulturphilosophie.* Prägnanter als über die Massenmedien stellt Nietzsche dann Überlegungen an zur Erkenntnis- und Kulturfunktion von *Sprache* und *Schrift*, *Wissenschaft*, *Kunst* und *Musik*. Für ihn sind diese Medien unterschiedliche Zeichensysteme, aber auch Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen. Sie stehen sowohl zueinander wie auch zum menschlichen Leib in einem engen Verweisungszusammenhang, in einer Spannung von Identität und Differenz, Kooperation und Konfrontation. Medien werden nicht nur als mögliche Objekte unseres Denkens betrachtet, sondern auch als dessen *Konstitutionsbedingungen*, *Weichensteller* und *Formgeber*. Mit dem Konzept einer *leibbezogenen Semiotik* schlägt Nietzsche eine Funktions- und Verständnisbrücke zwischen den Medien und den Sinnen, zwischen der Leiblichkeit und der Medialität menschlichen Denkens und menschlicher Kultur. Man kann von einer Einheit von Leib-, Erkenntnis- und Medienphilosophie sprechen.

Die dargelegte Skizze sollte ein Vierfaches zeigen:

1. *dass Nietzsche als ein Medienphilosoph avant a lettre rekonstruierbar ist (ohne dass wir uns dabei auf eine allzu enge Definition von Medienphilosophie einlassen müssen);*
2. *dass Medienphilosophie – gerade im Hinblick auf Nietzsche – als eine mögliche Gestalt von Kulturphilosophie bzw. als eine sinnvolle Transformation von Semiotik bzw. von Symbolphilosophie verstanden werden kann;*
3. *dass seit den 1980-er Jahren einige beachtenswerte Arbeiten (v.a. von Fietz, Kittler, Bolz, Günzel und Windgätter) entstanden sind, die sich mit Nietzsches medienphilosophischem Potenzial auseinandersetzen, und*
4. *dass dieses Potenzial noch keineswegs zur Gänze erschlossen wurde, so dass hier nach wie vor ein lohnenswertes Arbeitsfeld für die Nietzscheforschung – aber auch für eine historisch orientierte Medienphilosophie, die sich in systematischer Absicht mit ideengeschichtlichem Material beschäftigt – offen ist.*

Literatur

Nietzsche-Ausgaben:

Nietzsche, Friedrich [1980]: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari. dtv/ de Gruyter: München/Berlin [= KSA]. Bd. 1, 2, 4, 7, 10.

Ders. [1986]: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari. dtv/ de Gruyter: Berlin-NY [= KSB]. Bd. 6.

Ders. [1967 ff.]: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari. II. Abteilung, Bd. 5: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1874/75 – WS 1878/79)*. de Gruyter: Berlin-NY [= KGW].

Ders. [2003]: *Schreibmaschinentexte*. Hg. S. Günzel und R. Schmidt-Grépalý. Bauhaus-Universitätsverlag: Weimar 2003. 2. Aufl.

Eberwein, Dieter [2005]: *Nietzsches Schreibkugel*. Typoskript-Verlag: Schauenburg.

Weitere Literatur:

Bolz, Norbert [1990]: "Nietzsche und Wagner", in: ders.: *Theorie der neuen Medien*. Raben: München, S. 9-66.

Ders./Nida-Rümelin, Julian [1998]: "Neue Medien – Das Ende der Philosophie? Ein Streitgespräch", in: *Information Philosophie* 4/1998, S. 20-29.

Ders. [1999]: *Die Konformisten des Andersseins*. Fink: München. 2. Aufl. 2001.

Engell, Lorenz [2003]: "Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur", in: Münker/Roesler/Sandbothe 2003, S. 53-77.

Fietz, Rudolf [1992]: *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Königshausen & Neumann: Würzburg.

Gerhardt, Volker [1988]: "Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter 'Unzeitgemäßer Betrachtung'", in: ders.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Reclam: Stuttgart, S. 133-162.

Günzel, Stephan [2003]: "Nietzsches Schreibmaschine", in: Nietzsche, *Schreibmaschinentexte*, S. 8-15.

Hartmann, Frank [2000]: *Medienphilosophie*. Wiener Universitäts-Verlag (UTB): Wien.

Havelock, Eric A. [1992]: *Als die Muse schreiben lernte*. Hain: Meisenheim (amerik. 1986).

Hong, Wen-Tsien [2004]: *Friedrich Nietzsche und die Musik im Spiegel der Kompositions- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Lang: Ffm.

Jaspers, Karl [1936]: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. de Gruyter: Berlin/Leipzig.

Kalb, Christof [2000]: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Suhrkamp: Ffm.

Kittler, Friedrich [1985]: *Aufschreibesysteme 1800.1900*. Fink: München [3. vollst. überarb. Aufl. 1995].

Ders. [1986]: *Grammophon Film Typewriter*. Brinkmann & Bose: Berlin.

Margreiter, Reinhard [1999]: "Realität und Medialität. Zur Philosophie des Medial Turn", in: *Medien Journal* 23 (1/1999), S. 9-18.

McLuhan, Marshall [1994]: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Verlag der Kunst: Dresden (amerik. 1964).

Müller-Funk, Wolfgang/ Reck, Hans Ulrich (Hg.) [1996]: *Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*. Springer: Wien-NY.

Münker, Stefan/ Roesler, Alexander/ Sandbothe, Mike (Hg.) [2003]: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Fischer: Ffm.

Ong, Walter J. [1987]: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Westdeutscher Verlag: Opladen (amerik. 1982).

Platon [1991]: "Phaidros", in: *Sämtliche Werke* Bd. VI. Hg. K. Hülser. Insel: Ffm-Leipzig.

- Sandbothe, Mike [2001]: *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*. Velbrück: Weilerswist.
- Ders./ Nagl, Ludwig (Hg.) [2005]: *Systematische Medienphilosophie*. Akademie: Berlin.
- Schwemmer, Oswald [1990]: *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*. Suhrkamp: Ffm.
- Ders. [1997a]: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Akademie: Berlin.
- Ders. [1997b]: *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Akademie: Berlin.
- Ders. [2005]: *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. Fink: München.
- Simonis, Linda [2002]: "Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache der Performance", in: *Nietzsche Studien* 31, S. 57-74.
- Windgätter, Christof [2004]: "Rauschen. Nietzsche und die Materialitäten der Schrift", in: *Nietzsche Studien* 33, S. 1-36.