

naler Ähnlichkeiten unter die Medientechnik subsumiert und damit zwangsläufig substituiert wird. Und während die Erweiterungsthese damit noch den Umweg über den Menschen geht, indem sie diesen immer noch erst medial einrichtet, zielt die Substitutionsthesen umstandslos auf soziokulturelle Prozesse.

Die Übernahme des Kant'schen *Apriori* bleibt bei alldem aber eine medientheoretische Illusion, denn sie folgt keinem logischen Schluss, sondern normativen Bedeutungszuschreibungen. Dass man mit einem *Apriori* dessen Reputation, seine Stringenz oder Kohärenz mitübernehmen könnte, ist ein Trugschluss und gleichzeitig noch nicht einmal besonders erstrebenswert, weil die Begründung für ein *Apriori* der Medien(technologie) an einem unangenehm hohen Maßstab gemessen werden müsste. Die eher theorieabstinenten postmoderne Medientheorie scheint sich daran weniger gestoßen zu haben, sondern im Gegenteil ein mediales *Apriori*, ob theoretisch explizit entworfen oder implizit zugrunde gelegt, durch die Verweigerung wissenschaftlicher Standards befördert zu haben.

Im Folgenden wird es also vor allem um die Frage gehen, wie das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine in der Medienwissenschaft theoretisch konstituiert wird. Die Frage ist deswegen unumgänglich, weil die Bestimmung dieses Verhältnisses am Medienbegriff selbst mitarbeitet und darüber hinaus innertheoretische Folgeeffekte verursacht. Es wird sich zeigen, dass die Schwierigkeit eines geisteswissenschaftlichen Zugriffs auf Medien vor allem darin liegt, sie überhaupt als geisteswissenschaftlichen Gegenstand zu verhandeln.

## 6.2 Mensch-Maschine-Verhältnisse II

Wenn im weiteren Verlauf von einem Mensch-Maschine-Verhältnis gesprochen wird, dann ist damit weiterhin nicht die Beschreibung eines tatsächlichen Sachzusammenhangs gemeint, sondern wie die beiden Entitäten theoretikonsitutiv in Relation zueinander bestimmt werden. Es geht nicht darum zu zeigen, wie Mensch und Maschine realiter interagieren, wie Menschen Maschinen benutzen oder wie sich Mensch-Maschine-Interfaces gestalten, sondern darum, wie das Verhältnis theoretisch veranschlagt wird und welche Konsequenzen das für die Theoriebildung hat. Es geht um die Architektur von Theorien, um die Strategien innerhalb dieser Evidenzen zu erzeugen und um

das Verhältnis von Mensch und Maschine als konstitutiver Bestandteil, als argumentativer Grund von Medientheorien.

### 6.2.1 Von Mängelwesen und Prothesengöttern

Eines der Lieblingsmotive der philosophischen Anthropologie ist das des *Mängelwesens Mensch*. Ursprünglich auf Johann Gottfried Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1772 zurückgehend, wird es im 20. Jahrhundert durch Arnold Gehlens anthropologischen Klassiker *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) populär. Die Liste lässt sich aber noch ergänzen: Siegmund Freuds *Prothesengott*, Nietzsches *noch nicht festgestelltes Tier*, Kants *Sparsamkeit des Natur-Prinzips* und natürlich der Mythos von Prometheus, der dem Menschen das Feuer vom Olymp holt, um den Mangel der menschlichen Fähigkeiten zu kompensieren. Die These vom Menschen als *Mängelwesen* leitet sich aus dem Vergleich der menschlichen Ausstattung mit der der Tiere ab. »Morphologisch ist nämlich der Mensch«, so Gehlen, »im Gegensatz zu allen höheren Säugern durch *Mängel* bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ.«<sup>33</sup> Das *Mängelwesen Mensch* ist bei Gehlen aber nicht das Ergebnis einer logischen Ableitung und es beschreibt auch keinen *Substanzbegriff*, wie er selbst ein Jahrzehnt nach der ersten Auflage immer noch richtigzustellen versucht. Das *Mängelwesen Mensch* ist eine Prämisse, eine Präsumtion, mit der eine Kulturgeschichte des Menschen entworfen wird.<sup>34</sup> Die Definition des Menschen ist damit kategorial, weil sie auf ein nicht zwingendes Vergleichsobjekt referiert, sie ist eine analytische Setzung, der Ausgangspunkt des weiteren Argumentationsgangs. Aus dieser Prämisse lässt sich dann die Kultur als *zweite Natur*<sup>35</sup> und technische Artefakte als Kompensation organischer Mängel ableiten. Für alle

33 Arnold Gehlen [1940]. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a.M. 2016, S. 31 (Herv.i.O.).

34 »Wenn der Mensch hier und in dieser Beziehung, im Vergleich zum Tier als »Mängelwesen« erscheint, so akzentuiert eine solche Bezeichnung eine Vergleichsbeziehung, hat also nur einen transitorischen Wert, ist kein »Substanzbegriff«. Insofern will der Begriff gerade das, was H. Freyer (Weltgeschichte Europas, 1949, I, p.169) gegen ihn einwendet: »Man setzt den Menschen fiktiv als Tier, um dann zu finden, daß er als solches höchst unvollkommen und sogar unmöglich ist.« (Ebd., S. 16).

35 Vgl. ebd., S. 357.

logischen Folgen, die aus der *Mängelwesenthese* deduziert werden, muss die Kontingenz der Prämisse notwendig mitreflektiert werden.

Die theoretische Traditionslinie des *Mängelwesens* wird in den Kulturwissenschaften folgendermaßen gezeichnet: Auf die *Mängelwesenthese* folgt das *Prothesentheorem* bzw. die *Organprojektionsthese*, woran schließlich die *Extensionsthese* der Medien anschließt. Das ist weniger als nur eine verkürzte Darstellung, gibt aber ziemlich genau die chronologische Verweislinie wieder, die in der Literatur bemüht wird. Fälschlicherweise ist dadurch die Vorstellung entstanden, es würde sich bei den Verweisen auch da um Begründungszusammenhänge zwischen den Theoremen handeln, wo lediglich eine mäßige Motivübernahme stattgefunden hat. Denn den einzelnen Theoremen liegen oft genug, vollständig unvereinbare Präsumtionen zugrunde, so dass sie auch da, wo sie einander ähnlich scheinen, verschiedenartig sind.

Ebenso stehen die einzelnen Ansätze, darauf haben Maye und Scholz hingewiesen, jeweils »in einer völlig anderen Theorietradition«<sup>36</sup>, so dass die Annahme, sie ließen sich bedingungslos etwa unter eine *Prothesentheorie* subsumieren, schlicht falsch ist. Im Gegensatz zu Gehlens *Organausweitung* etwa stützt sich weder die *Organprojektionsthese* noch die *Extensionsthese* McLuhans auf die Prämisse eines *Mängelwesens*, obwohl die drei Theoreme eine motivische Ähnlichkeit haben. Mehr noch ist die *Organprojektion* von Kapp überhaupt nur logisch möglich, weil der Mensch eben kein *Mängelwesen*, sondern das *Idealthier* ist. Die Herausgeber von Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* meinen genau das, wenn sie in ihrer Einleitung schreiben: »Im Unterschied zur *Prothesentheorie*, die auf der Diagnose einer körperlichen Mangelhaftigkeit basiert, wird das Prinzip der *Organprojektion* bei Kapp durch die Vollkommenheit des menschlichen Körpers begründet.«<sup>37</sup> Bei McLuhans *Extensionsthese*, das wird die Analyse zeigen, verhält es sich wieder anders, denn dieser argumentiert (implizit) mit einem (menschlichen/sinnlichen) Ganzheitsideal, ohne das die Pointe der *Extensionsthese*, die *Amputation*, überhaupt nicht möglich wäre. Das wird m.E. deswegen häufig übersehen, weil McLuhan dieses synästhetische Ideal, in seinem alles andere überschattenden dreistufigen Geschichtsmodell, überhaupt nicht unterbekommen kann. Mit anderen Worten: Die Vorstellung, dass medientheoretische *Extensionsthesen*

<sup>36</sup> Harun Maye, Leander Scholz [2015]: *Einleitung der Herausgeber*. In: Ernst Kapp. *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Hamburg 2015, SVII–XLV, hier: S.XIV.

<sup>37</sup> Ebd.

und technikphilosophische Organprojektionen notwendig auf die Begründungszusammenhänge von Gehlens Mängelwesen-Anthropologie verweisen, ist schlicht nicht haltbar.

Auch die Annahme einer stringenten theoretischen Tradition der Prothesentheorie ist einigermaßen bemerkenswert, handelt es sich, zumindest wenn man sich auf ihren Namensgeber Freud bezieht, um alles andere als eine Theorie. Bei Freud ist die Rede von technischen Artefakten schlicht metaphorisch. Möglicherweise hat die Bezeichnung *Theorie* einen trivialen Grund, weil die relativierende Alternative einer *Prothesentheorie* schlicht merkwürdig klingt. Es macht wenig Sinn, einen Zusammenhang zwischen Freuds Prothesenmetapher, der Organprojektion und einer Prothesentheorie der Medien herstellen zu wollen, der über die Ähnlichkeit eines Motivs hinausgeht. Denn dass sich aus diesem Vergleich veritable Erkenntnisse generieren ließen, die über die Feststellung hinauskämen, dass es sich um divergierende Ansätze handelt, ist nicht zu erwarten.

Das Folgende dient also lediglich zur Abgrenzung sowie zum Nachvollzug, warum die Inanspruchnahme der sogenannten *Prothesentheorie* nicht sinnvoll für artverwandte theoretische Ansätze ist. Lässt man nämlich einmal Fragen nach dem Motiv beiseite und beschränkt sich auf die nach den theorieimmanenten Funktionen, dann muss man für *Das Unbehagen in der Kultur* feststellen, dass die Prothesentheorie überhaupt keine immanente Funktion für die Untersuchung hat. Freud ist auf die Metapher nicht angewiesen, weil er ebenso einfach von technischen Artefakten sprechen könnte. Denn das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Technik, das die Prothesenmetapher definieren würde, spielt für den Argumentationsgang keine zentrale Rolle. Was ist damit gemeint?

Die Metapher von der Technik als Prothese und dem Menschen als *Prothesengott* hat keine konstitutive Funktion. Sie erzeugt keine theorieimmanenten Folgeeffekte und mitnichten stellt sie einen Technikbegriff, schon garkennen, der sich mit einem Medienbegriff in Verbindung bringen ließe. Denn die Metapher ist vollständig auf den Menschen ausgerichtet und das Ergebnis einer Problemstellung. Die Paradoxie, die Freud zu entschlüsseln sucht, ist die zwischen einer Kultur als Leidvermeidung bzw. Lustgewinnung und einem allgemeinen Gefühl des Unbehagens ebendieser Kultur gegenüber. Kultur erfüllt bei Freud zwei Zwecke: »dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehung der Menschen untereinander.«<sup>38</sup> Gleichzei-

---

38 Sigmund Freud [1930]. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien 1930, S. 46f.

tig »scheint [es] festzustehen«, heißt es weiter, »daß wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohlfühlen.«<sup>39</sup> Technik als Teil der Kultur ist ein Instrument zur Bemächtigung der Natur zum Zweck der Leidvermeidung. Das ist das eine. Wie kommt aber jetzt die Rede von der Prothese bzw. vom Prothesengott ins Spiel? Die Metapher von technischen Artefakten als Prothese konstituiert sich bei Freud, ohne selbst konstitutiv zu sein, nämlich aus der Prämisse eines Menschen als Mängelwesen und einer angenommenen Ähnlichkeitsbeziehung zwischen einzelnen technischen Artefakten und menschlichen organischen Funktionen. Denn mit »all seinen Werkzeugen vervollkommen der Mensch seine Organe – die motorischen wie die sensorischen – oder räumt die Schranken für ihre Leistungen weg.«<sup>40</sup> Die Ähnlichkeiten, die Freud zwischen der Brille und der Linse des menschlichen Auges, den Aufzeichnungsgeräten Fotokamera und Grammophon und dem menschlichen Erinnerungsvermögen usw. herstellt, definieren keinen Technikbegriff, denn um einen solchen geht es in *Das Unbehagen der Kultur* überhaupt nicht. Technik ist bei Freud ein Instrument zur Vermeidung von Leid sowie eben auch zur Schaffung gesellschaftlicher Institutionen. Die von Freud zwischen einzelnen technischen Artefakten und menschlichen Organen aufgezählten Ähnlichkeiten, sollen die Funktion der Technik als Mangelbehebung am Organischen affirmieren, also am konkreten Beispiel plausibilisieren. Dass Technik einen Mangel behebt, leitet Freud aber nicht aus der Prothesenmetapher ab, weswegen sie nicht konstitutiv ist, was ja auch einigermaßen fatal wäre. Der Grund, dass Kultur und somit auch technische Artefakte einen Mangel beheben, liegt an der von Freud angenommenen Prämisse der notwendigen Leidvermeidung, der der Mensch aufgrund seiner mangelnden Konstitution genötigt ist. Man könnte sogar noch weitergehen und sagen, dass sich Technik als Prothese aus einem Verständnis vom Menschen ableitet, das er sich selbst in Differenz zu einem göttlichen Ideal geschaffen hat. So,

hatte sich [der Mensch; M.K.] seit langen Zeiten eine Vorstellung von Allmacht und Allwissenheit gebildet, die er in seinen Göttern verkörperte. [...] Nun hat er sich der Erreichung dieses Ideals sehr angenähert, ist beinahe selbst ein Gott geworden. Nicht vollkommen, in einigen Stücken gar nicht, in anderen nur so halbwegs.<sup>41</sup>

39 Ebd., S. 45.

40 Ebd., S. 48.

41 Ebd., S. 49f.

Und daran anschließend folgt die viel zitierte Rede, dass »der Mensch sozusagen eine Art Prothesengott geworden [ist], recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt.«<sup>42</sup> Worum es bei Freud nicht geht, ist ein Verhältnis zwischen Mensch und Technik zu definieren, das in irgendeiner Form auf eine Begriffskonstitution hinausläuft.

Wenn also von einer Traditionslinie der Prothesentheorie gesprochen wird, handelt es sich in Wirklichkeit um ein tradiertes Motivrecycling, allerdings um ein größtenteils unreflektiertes. Denn die Begründungszusammenhänge werden nicht konsequent mitgedacht, sondern allenfalls einfach mitgeschliffen, in der Hoffnung, dass das Motiv für sich genommen, schon so etwas wie Plausibilitätseffekte erzeugen wird.

### 6.2.2 Das Motiv der Extension

Der Grund Medien überhaupt zum Gegenstand von Theorie zu machen, ist von einem kulturwissenschaftlichen Standpunkt aus ihre »kulturell[e] An- und Auffälligkeit«<sup>43</sup>. Medien haben irgendwann einen so exponierten Status und Eigensinn erreicht, dass sie mit bestehenden Ansätzen nicht mehr erklärbar sind. Aus einer technisch-materiellen Position stellt sich darüber hinaus zwangsläufig auch die Frage, was Medientechnologien von anderen Technologien unterscheidet. Denn wenn der Gegenstand *Medien* deckungsgleich mit dem Gegenstand *Technik* ist, gibt es weder einen guten noch überhaupt einen Grund für eine eigenständige Theorie der Medien. Die Frage stellt sich umso drängender, wenn man davon ausgeht, dass die frühe Medientheorie nicht nur Motive der Technikphilosophie übernommen hat, sondern zum Teil auch deren argumentativen Grund;<sup>44</sup> dann nämlich, wenn der Gegenstandsbereich der Technikphilosophie um Medien erweitert wird oder Medien schlicht unter den Gegenstandsbereich Technik subsumiert werden.

Eine anthropologische Perspektive auf Medien hat in der Theorie verstärkt zur Genese eines Verhältnisses zwischen Mensch und Maschine geführt, das als sogenannte Extensionsthese bezeichnet wird. Medien werden in irgend-einer Form als Ausweiterungen der menschlichen Physis, der Sinne oder des zentralen Nervensystems verstanden. Bei der Extensionsthese handelt es sich nicht einfach um eine Motivadaption aus der Technikphilosophie, sondern

---

42 Ebd., S. 50.

43 Leschke 2016a, S. 2.

44 Vgl. ebd.

um eine Strategie des Zugriffs von früher Medientheorie auf ihren Gegenstand.

Der prominenteste Vertreter, wie sollte es anders sein, ist natürlich McLuhan mit seiner mindestens genauso berühmten Definition von Medien als *Extensions of Man*. »Any invention or technology«, heißt es in *Understanding Media* 1964, »is an extension or self-amputation of our physical bodies, and such extension also demands new ratio or new equilibriums among the other organs and extensions of the body.«<sup>45</sup> Oder an anderer Stelle: »It is a persistent theme of this book that all technologies are extensions of our physical and nervous system to increase power and speed.«<sup>46</sup> Und in *From Cliché to Archetype* (1971), zusammen mit Wilfred Watson, werden medientechnische Artefakte als »sensory extensions of deep human significance«<sup>47</sup> bestimmt. Derrick de Kerckhove definiert im Anschluss an McLuhan, und in dessen Erbe, für die Medien den Begriff *Psychotechnologien*, »to define any technology that emulates, extends or amplifies the powers of our minds.«<sup>48</sup> In der Medientheorie, das deutet sich hier bereits an, wird die Extensionsthese vom menschlichen Körper auf den Sinnapparat, auf die Kognition und endlich auf das Zentralnervensystem ausgeweitet. Mit dieser Art von Gegenstandsbeschreibung ist es aber nicht getan, denn aus der Prädisposition der Medien als Ausweitung des Menschen, werden Aussagen über die Wirkweise der Medien auf den Menschen bzw. die Gesellschaft abgeleitet. In der generellen Medientheorie enden solche Unternehmungen i.d.R. dann in großangelegten Geschichtsmodellen. Medien werden zu Monokausalerklärungen für historische, kulturelle oder soziale Prozesse.

Die Rede von den Medien als Ausweitung des Menschen ist offensichtlich eine Metapher, der eine Analogie zwischen menschlicher Physis und Technik zugrunde liegt, weswegen es nicht gerade unproblematisch ist, mit ihr Erkenntnisse über die Wirkweise von Medien produzieren zu wollen. Zwar ist die Wissenschaftlichkeit vor allem postmoderner Medientheorien, als bevorzugtem Ort der Extensionsmetapher, mehr als einmal prinzipiell in Frage

---

45 McLuhan 1964, S. 49.

46 Ebd., S. 98.

47 Marshall McLuhan, Wilfred Watson [1970]. *From Cliché to Archetype*. New York 1971, S. 56.

48 Derrick de Kerckhove [1995]. *The Skin of Culture. Investigating the new electronic Reality*. London 1997, S. 5.

gestellt worden,<sup>49</sup> die Extensionsthese selbst ist davon aber erstaunlich verschont geblieben. Denn die Kritik bezieht sich zumeist auf inhaltliche Folgeeffekte, die durch die Metapher generiert werden, wie etwa ein zu weit gefasster Medienbegriff. Seltener hingegen richtet sich die Kritik auf die Bedingungen ihrer Genese, die wesentlich problematischer sind als die Unschärfe eines Begriffs, die sich ja durchaus verschmerzen ließe.

In Relektüren genereller Medientheorien wird zudem oftmals versucht, die Extensionsthese an gegenwärtige Medientechnologien anzulegen, um ihre Gültigkeit an der Empirie bzw. ihre Tauglichkeit zur Beschreibung konkreter medialer Phänomene zu überprüfen, indem man etwa die Wirkweise einzelner (neuer) Medien unter dem Aspekt der Ausweitung analysiert. Damit verkennt man aber grundlegend die Funktion der Extensionsthese, die nicht darin besteht, Aussagen über die tatsächlichen Wirkungsweisen einzelner Medien zu erzeugen, sondern die Bedingungen der Wirkursache zwischen Mensch und Medien generell zu begründen. Denn der Kern extensionsorientierter Medientheorie ist es, dass »technologies not only extend the sending and receiving properties of consciousness, they also penetrate and modify the consciousness of their users.«<sup>50</sup> Die Extensionsthese schafft einen Gegenstandsbereich, indem sie eine notwendige Beziehung zwischen Mensch und Medien theoretisch definiert, an der Empirie muss sie scheitern.

Nun könnte man annehmen, dass der methodische Ort, um Aussagen über die Wirkweise von Medien zu generieren, nicht die Medientheorie, sondern die Medienwirkungsforschung ist. »Die Medienwirkungsforschung«, heißt es im *Handbuch Medienwissenschaft*, »fragt nach den Effekten und

49 In den 1970er Jahren etwa erfuhr McLuhan einen Totalverriss durch den seiner Zeit führenden Medienwissenschaftler Hans Magnus Enzensberger. In *Baukasten zu einer Theorie der Medien* heißt es: »Ahnungslose haben sich an die Spitze der neuen Produktivkräfte gesetzt auf Grund bloßer Ahnungen. Heute hat diese apolitische Avantgarde ihren Bauchredner und Propheten in Marshall McLuhan gefunden, einem Autor, dem zwar alle analytischen Kategorien zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse fehlen, dessen wirre Bücher aber als Sandgrube unbewältigter Beobachtungen an der Bewußtseins-Industrie dienen können. [...] Unfähig jeder Theoriebildung, bringt McLuhan sein Material nicht auf den Begriff, sondern auf den Generalnennen einer reaktionären Heilslehre. [...] Mit seinen zahlreichen Vorgängern teilt er die Entschlossenheit, alle Probleme der ökonomischen Basis zu verdrängen, den idealistischen Ansatz, die Verramschung des Klassenkampfes im Himmelblau eines vagen Humanismus.« (Hans Magnus Enzensberger [1970]. *Baukasten zu einer Theorie der Medien*. In: *Kursbuch* 20, März 1970, S. 159-186, hier: S. 177).

50 de Kerckhove 1995, S. 5.

Folgen von Medienrezeption: Medien bzw. Medienaussagen werden als Ursache (unabhängige Variable) betrachtet, die Veränderung bei Menschen auslöst (abhängige Variable).<sup>51</sup> Die Medienwirkungsforschung ist empirisch angelegt, sie geht von Mediendspositiven und von einem kausalen Verhältnis zwischen konkreten Medienformen und -inhalten und deren Effekte für den Rezipienten aus. Ziel der Medienwirkungsforschung ist es, Aussagen über die reelle Wirkweise von Medien zu generieren. Das kann auf den unterschiedlichsten Ebenen (Mikro-, Makro-, Mesoebene) geschehen und auf unterschiedliche Arten von Wirkungen (affektiv, kognitiv, konativ) ausgerichtet sein.<sup>52</sup>

Als theoretisches Konstituens von Medientheorie hat die Extensionsthese dagegen nicht die Funktion, empirisch überprüfbare Aussagen über die Wirkung einzelner Medien zu produzieren. Denn die Annahme von Technik oder Medien als Extensionen des Menschen zielt nicht auf die Beschreibung eines empirischen Wirkungsverhalts, sondern auf die theoretische Konstitution einer systematischen Wirkungsähnlichkeit von Medien auf den Menschen. Das Verhältnis, das die Medienwirkungsforschung immer schon voraussetzt, wird mit der Extensionsthese im Sinne eines medialen *Apriori* entworfen. Streng genommen hat die Extensionsthese damit wenig mit tatsächlicher Medienwirkung zu tun. Auch lassen sich empirische Erkenntnisse über die Wirkungsmechanismen einzelner Mediendspositive, nicht zu einer Theorie der Bedingungsweise von Medien akkumulieren. Aussagen über Medieneffekte, die aus einer Extensionsthese abgeleitet werden und Aussagen über Medieneffekte, die mit den Methoden der Medienwirkungsforschung generiert werden, sind schlicht von anderer Natur. Es ist also ein eher aussichtloses Unterfangen, das Extensionsmodell mit empirisch gewonnenen Erkenntnissen medienwirkungstheoretischer Art überprüfen oder in Deckung bringen zu wollen.

Was bedeutet die Extensionsthese also für die Architektur von Theorie? Wenn Medien in die Seinsweise des Menschen theoretisch integriert werden, weil sie als Extension notwendig Teil von dieser sind, dann schafft man eine Art *Apriori*, ohne das der Mensch nicht mehr gedacht werden kann. Und man kennt diese Argumentationsfigur natürlich aus der philosophischen Anthropologie oder eben auch aus der Technikphilosophie. Der Mensch ist ein *tool*

---

51 Klaus Beck [2014]. *Kommunikationsforschung/Medienwirkungsforschung*. In: Schröter 2014, S. 453-460, hier: S. 453.

52 Vgl. ebd.

*making animal*, ein *homo faber* etc. Indem man den Gegenstand in die Bedingungen für die Existenzweise des Menschen legt, wird er zu einer Bedingung des Mensch-Seins selbst. Begleitet wird diese Konstitution i.d.R. durch ein Ursprungsnarrativ, das für eine gewisse Plausibilität sorgen soll. Diese Art von Theoriebildung ist eine höchst konstruierte und es verwundert deswegen nicht, dass ihr Fundament oftmals aus Setzungen, Ad-hoc-Annahmen, Metaphern oder Analogien besteht.

### 6.3 Welcome to Fabulous McLuhan!

Über Las Vegas schreibt der US-amerikanische Schriftsteller Hunter S. Thompson in *Fear and Loathing in Las Vegas* 1971: »No, this is not a good town for psychedelic drugs. Reality itself is too twisted.«<sup>53</sup> Wären die Medientheorie die USA, die Texte des Kanadiers McLuhan wären ihr Vegas: schrill, bunt, überfordernd und immer ein bisschen maßlos. Zu Lebzeiten von großen Teilen der Wissenschaftsgemeinschaft verrissen und im Gegenzug von der Populärkultur gefeiert, weiht das amerikanische *Playboy*-Magazin McLuhan zum »high priest of popcult and metaphysician of media«<sup>54</sup> und das Magazin *Wired* erklärt ihn zu ihrem *Patron Saint*. In McLuhan habe die »apolitische Avantgarde ihren Bauchredner und Propheten [...] gefunden«, dem »alle analytischen Kategorien zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse fehlen«<sup>55</sup>, hält Hans Magnus Enzensberger dagegen. McLuhans Texte seien nicht mehr als eine »provokierende Idiotie.«<sup>56</sup> Kultautor Tom Wolfe lässt sich angesichts des unfassbar ausufernden Zuständigkeits- und damit Wirkungsbereichs der McLuhan'schen Thesen im *New York Herald Tribune* zu der Frage verleiten: »What if he is right?«<sup>57</sup> – Sorry Mr. Wolfe, but he is not.

Über die Person McLuhan ist vermutlich alles gesagt worden, was es zu sagen gibt. Auch seine Texte sind mit einiger Verzögerung breit rezipiert und

53 Hunter S. Thompson [1971]. *Fear and Loathing in Las Vegas. A savage Journey to the Heart of the American Dream*. New York 1998, S. 47.

54 Eric Norden [1969]. *A Candid Conversation with the High Priest of Popcult and Metaphysician of Media*. In: *Playboy* 3/16, 1969, S. 53-74, hier: S. 58.  
URL: <https://www.digitallantern.net/mcluhan/mcluhanplayboy.html>.

55 Enzensberger 1970, S. 177.

56 Ebd.

57 Siehe hierzu: Tom Wolfe [1965]: *What if he is right?* In: *The New York Herald Tribune*, Nov. 1965. URL: <https://www.digitallantern.net/mcluhan/course/spring96/wolfe.html>.