

FIGURATIONEN DES MENSCHEN

STUDIEN ZUR MEDIENANTHROPOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON
PHILIPP STOELLGER

Vorwort

Menschen leben in, mit und durch Medien, Bücher etwa oder alles Mögliche. Medien ihrerseits operieren mit, durch und zwischen Menschen, Lesern beispielsweise. Das Verhältnis von Menschen und Medien ist daher so allgegenwärtig – wie klärungsbedürftig. Die übliche, recht beruhigende Vorstellung ist wohl, Menschen machen, gebrauchen und beherrschen die Medien, in denen sie leben. Nur steht es mit den Medien wie beispielsweise mit der Sprache: wer die beherrscht, glaubt zu beherrschen, was ihn beherrscht. Die ‚Herrschaftsverhältnisse‘ sind keineswegs so klar, wie geglaubt. Das lässt sich wie ein Kaleidoskop vielfältig wenden. Medientheoretiker werden die Medien herrschen lassen, deren Puppe dann ‚der Mensch‘ wäre (wobei die Theoretiker dann sich als Regisseure zu wissen glauben). Andere werden den Menschen herrschen lassen, im Glauben, er sei der Souverän seiner Medien. Und während beide sich streiten, sind womöglich die Medien längst miteinander beschäftigt – und der Mensch zum anthropozentrischen Auslaufmodell geworden. Als würde dem Menschen widerfahren, was einst schon Gott und Seele passierte: passé zu sein.

Wovon handelt Medienanthropologie? Vom Menschen ‚in den Medien‘ wie ‚im Film‘, also von Menschenbildern in der Presse, in den social media, im Film etc., analog den Gottesbildern? Das ist möglich, aber nicht alles, was möglich wäre. Von Menschen, die Medien gebrauchen, wie, wann, warum und wozu sie das tun? Auch das ist möglich, aber nicht alles, was möglich wäre. Vom *Verhältnis* von Mensch und Medium, den Differenzen, Interferenzen, Übergängen und Hybridisierungen? Das geht über die beiden vorigen Vorschläge hinaus und eröffnet neue Horizonte, jenseits ‚alter‘ Anthropologie. Daran anschließend steht im Folgenden besonders im Fokus, ob und wie *Menschen von Medien bedingt, geformt, inszeniert bzw. figuriert werden*.

Das öffnet den Problemhorizont noch weiter, als vorab gedacht. Denn das heißt, *Medienanthropologie handelt keineswegs nur von ‚Menschen‘, sondern von Figuren und ihren Figurationen*. Wie menschlich oder un-, vor- oder übermenschlich die sein mögen, wie prä-, trans- oder posthuman, ist nicht schon vorentschieden. Medienanthropologie in diesem *offenen* Sinn kann sich auch für Engel und Heilige interessieren, für Stars, Roboter, Images, Tote oder Untote, Auferstandene, Tiere, Maschinen und Hybridwesen von Mensch und Tier oder Mensch und Maschine oder Tier und Maschine, vielleicht sogar für Gott und Götter.

Das Folgende ist selektiv konzipiert mit einem nicht für jeden, für manche aber durchaus plausiblen Plädoyer *für* Anthropologie in medien-theoretischer Perspektive, also zur Begründung, *dass* überhaupt *anthropologisch* gefragt wird einerseits, und andererseits, dass *medientheoretisch* nach ‚dem Menschen‘ gefragt wird. Theologisch wie philosophisch ist die anthropologische Frage anerkannt und weitgehend unverdächtig; medien-wissenschaftlich indes keineswegs, vor allem sofern Medien-wissenschaft an Materialitäten und Techniken orientiert ist, bzw. dem ‚medialen Apriori‘ folgt. *Anthropologisch* wie *theologisch* hingegen ist die *medientheoretische* Perspektive unselbstverständlich. Insofern hat man es bei der im Entstehen begriffenen ‚medialen Anthropologie‘ mit einem genuin inter- und transdisziplinären Projekt zu tun, das in produktive Verschränkungen führen kann.

Dank ist zu sagen 1. den Beitragenden dieses Bandes, 2. der Fritz Thyssen Stiftung für die Unterstützung von Tagung und Drucklegung, 3. dem Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg für den institutionellen Kontext der Forschungsgruppe ‚Verkörperung als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie‘, 4. den Mitarbeitern Dr. Hendrik Stoppel, Patrick Ebert, Rasmus Nagel, Sergej Kiel, Simone Hankel, Caroline Gödde und Bettina Höhen für die Arbeiten der Drucklegung und 5. nicht zuletzt Dr. Thomas Neumann und dem Verlag Königshausen und Neumann für die Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Heidelberg, Frühling 2019

Philipp Stoellger

Inhalt

Vorwort	V
PHILIPP STOELLGER Konfigurationen der Anthropologie zwischen Anthropozentrik und Anthropophobie Zur Einleitung	1
 A Anthropomedialität	
CHRISTIANE VOSS Anthropomediale Perspektiven	33
DIETER MERSCH Anthropomedialität und Widerstand Einige kritische Anmerkungen zur ‚Medienanthropologie‘	51
BURKHARD LIEBSCH Menschen – verzeitlicht, entsetzt Umriss gegenwärtiger Historisierung anthropologisch- medialen Denkens	79
PATRICK EBERT Die Enden des Menschen als ‚das Ende des Menschen‘? Anthropologiekritik und mediale Anthropologie	117
KLAUS SACHS-HOMBACH Kommunikatives Handeln, Medienwandel und Multimodalität	163
 B Subjektivierung und Figuration	
HENDRIK STOPPEL Das mythische Subjekt	179
MARKUS MÜHLING Mediale Anthropologie der Weglinien Theologische Anthropologie im Gespräch mit gegenwärtiger Sozialanthropologie	203
RASMUS NAGEL ‚Individuum est ineffabile‘ Der unaussprechliche Mensch und der Eigenname als anthropologisches Minimalmedium	227

PHILIPP STOELLGER Anthropologie der Figuration Konfigurationen von Mensch und Medium zwischen De- und Transfiguration	251
 C Imagination und Bild	
DIRK WESTERKAMP Mediale Einbildungskraft	303
BRIGITTE BOOTHE Vor der Wahrnehmung die Imagination Vorstellung und Übertragung in der Psychoanalyse	319
LORENZ ENGELL Aus dem Zentrum der Bestimmungslosigkeit Televisive Anthropographien	347
BARBARA MITTLER Re-con-figurations Media and their Powers: An Anthropomorphic Perspective	365
 D Dinge und Technik	
LEANDER SCHOLZ Ernst Kapp und das Anthropozän	405
CORNELIUS BORCK Anthropologie im Medium der Technik Zu Fritz Kahns Visualisierungen des menschlichen Körpers	419
WOLFGANG ULLRICH Konsumprodukte und die Exerzitien des Alltags	441
CHRISTIANE BROSIUS Prekäre Liebesgaben Valentinskarten und umstrittene Öffentlichkeiten im urbanen Indien	453
 E Wort und Schrift	
PETER BEXTE Im Zweistromland Relationales Denken bei Franz Rosenzweig	481

GÜNTER BADER	
Vom Alphabet zum Gedicht	
Zu einer Parenthese in Sigmund Freuds <i>Zur Auffassung der Aphasien</i>	497
Autorenhinweise	511
Namensregister.	519

Konfigurationen der Anthropologie zwischen Anthropozentrik und Anthropophobie

Zur Einleitung

VON

PHILIPP STOELLGER

Anthropologie und Anthropokritik

Schon nach ‚Anthropologie‘ zu *fragen*, erscheint vielen als hoffnungslos anthropozentrisch. Genau das gelte es zu überwinden, zurückzulassen oder loszuwerden. Die Umbesetzung der Anthropologie durch Anthropophobie oder Anthropologiephobie kann mit vielen guten Gründen vertreten werden. Sei es metaphysikkritisch, weil ‚der Mensch‘ doch ein absurd ‚zeitloses‘ Thema sei und zu metaphysischen Generalisierungen verleite. Sei es kulturellrelativistisch oder konstruktivistisch, ‚der Mensch‘ sei doch ohnehin nur ein recht variables Konstrukt. Sei es historisch, da man doch nur von den historischen Auffassungen vom Menschen, aber nicht vom Menschen ‚selbst‘ handeln könne. Die Gründe sind leicht vermehrbar. Letztlich widerfährt ‚dem Menschen‘ was zuvor schon ‚Gott‘ oder ‚der Seele‘ wiederfuhr: entweder die radikale Entsorgung nach Maßgabe eines kritischen Regulativs oder wenigstens die Umbesetzung jeder Forschung ‚de re‘ durch die ‚de dicto‘: Über das vom Menschen Gesagte kann man vernünftig handeln, aber nicht über das, wovon darin die Rede sei, von ‚dem Menschen‘.

Die aktuelle Verschärfung der Anthropologiekritik zur Anthropokritik ist so verständlich wie näher besehen längst alte Tradition. Sei doch an den verhängnisvollen Effekten des ‚Anthropozän‘ nur zu deutlich sichtbar, wohin die Anthropozentrik führe: in die Weltzerstörung und nebenbei auch Selbstzerstörung des Menschen. Allerdings wird dafür immer wieder gern der biblische Herrschaftsauftrag angeführt, ‚Macht Euch die Erde untertan...‘ Dass damit im priesterschriftlichen Kontext der Stelle eine fürsorgliche und verantwortungsvolle ‚Herrschaft‘ gemeint sein dürfte, kümmert dann die Kritiker erstaunlich wenig.

Wer Judentum und Christentum derart für den Grund des Übels und den Gipfel der Anthropozentrik hält, wird von einer theologisch wie religionsphilosophisch angeregten *neuen* Frage nach dem Menschwerden des Menschen wenig erwarten. Nur sollte dann nicht übersehen werden, dass *gerade* die biblischen Traditionen des Alten und auch Neuen Testaments mitnichten (nur) Anthropozentrik feiern, sondern mindestens ebenso die Traditionen schärfster Anthropokritik repräsentieren. Folgt doch dem vielgescholtenen Herrschaftsauftrag der Sündenfall, die Geschichte Israels religionsgeschichtlich revolutionär als Geschichte des immer wiederholten Abfalls (der Bundesbrüche) und über die Gerichtsprophetie bis zu Jesus und Paulus als scharfen Anthropokritikern.

Daher ist Anthropokritik nicht erst seit Nietzsche prominent vertreten oder seit Deleuze und den Folgen, sondern in jüdischer wie christlicher Tradition längst gründlichst verschärft. Aber – von Sünde reden Anthropokritiker neuerer Prägung nicht, und verpassen damit einiges: die negative Anthropologie eines homo incapax, der menschlichen Unmöglichkeiten in aller Vieldeutigkeit bis zur Unmöglichkeit des Menschen. Wie heißt es kurz vor der Sintflut: „Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar, da reute es den Herrn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe“ (Gen 6,5-7). Zum Glück ist Gott seinem Gericht dann doch noch ins Wort gefallen; sonst gäbe es uns nicht.

Wenn Judentum und Christentum je anthropozentrisch gewesen wären (was ich nicht glaube), sie wären es jedenfalls nicht geblieben. Denn fast von Anfang an ist die Geschichte Israels eine intensive und extensive *Anthropokritik*, seit Fall und Brudermord. *Wenn* man beiden Religionstraditionen in ihrer Diversität etwas vorhalten wollte, dann wäre das allenfalls *Theozentrik*, nicht Anthropozentrik. Nur wäre das für beide Religionen ein seltsamer Einwand. Was sollten sie auch sonst sein, wenn nicht theozentrisch? Für die Anthropologie nicht nebensächlich daran ist das Implikat und Wirkungspotential der *Theozentrik*: die *Anthropokritik*, und zwar in manifest ausdifferenzierter und konfliktiver Weise, wie schon die extrem diversen Anthropologien und Anthropokritiken der biblischen Schriften darlegen.

Im Hintergrund der ‚nachchristlichen‘ Anthropokritik scheint dagegen oft ein überraschend *duales Deutungsmuster* zu stehen: *entweder* Anthropozentrik *oder* Anthropokritik – mit der Nebenwirkung, dass die Alternative schnell zur *Anti-Anthropozentrik* wird. Damit würde in der Logik der *Gegenbesetzung* wiederholt oder zumindest in der Negation auf Dauer gestellt, wogegen man antritt. Dass eine nicht-anthropozentrische Perspektive dann doch stets die von Menschen bleibt, von Antian-

thropozentrikern, ist epistemisch so evident, wie pragmatisch inkonsistent. Dass aber in der Vehemenz der Anthropokritik auch eine Obsession am Werk ist, die die Vernunft verhexen kann, ist dann doch ein unnötig unglückliches Bewusstsein.¹

Die Anthropokritik firmiert gelegentlich im Verein mit einer Natur-empfase, die leicht die Härte und Brutalität ‚der Natur‘ vergessen lässt. ‚Life is robbery‘, meinte Whitehead.² Wenn man mit guten Gründen nicht mehr von ‚dem Menschen‘ sprechen mag, ist dann ‚die Natur‘ eine weniger problematische Umbesetzung? Ökozentrik statt Anthropozentrik hilft dann wenig, trotz spannender Horizonsweiterungen durch New Materialism und Posthumanismus. Die crossings von nature und culture, die *culture of nature* und *nature of culture* oder die *natures of cultures* eröffnen ein Feld, das über die mediale Anthropologie hinaus in eine mediale Ontologie führen könnte. Nur, wer mag noch von ‚Ontologie‘ reden (auch wenn das philosophisch unvermeidlich ist)? Deleuze jedenfalls durchaus. Anthropologisch formuliert: die Natur, die wir sind, ist stets die, *von der, durch die und in der wir sind*, geworden sind und gewesen sein werden. Aber ‚den Menschen‘ zu kritisieren als Naturzerstörer und dagegen ‚die Natur‘ zu umarmen als vitalen Grund des Lebens – ist einigermaßen ambivalent. Denn die Natur ist ein überaus gefräßiges Medium des Lebens, an Gewissenlosigkeit kaum zu übertreffen. Mag die Kultur ‚des Menschen‘ zur Naturzerstörung führen, würde die Natur nichts gegen Kulturzerstörung einzuwenden haben.

Um nicht diesem traditionellen Antagonismus zu folgen scheint mir ‚die Natur‘ in den kulturwissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart aufgerufen zu werden. Sie fungiert als Topos der Entdualisierung und Verschränkung von Natur und Kultur, um deren Übergänglichkeit und ihr ‚entanglement‘ zu untersuchen. Dann wird etwa das Feld der ‚transkulturellen Studien‘ so erweitert, um Natur/Kultur-Interferenzen oder -Indifferenzen zu fokussieren. Die Arbeit an der Kultur ist nicht ‚nur‘ Arbeit der Kultur, sondern Kooperation von Natur und Kultur oder Ko-emergenz dieser Differenz.

In der Perspektive der Medienphilosophie fungiert damit *Natur als Medium*. Wenn sie traditionell als Anderes oder Fremdes der Kultur verortet wurde, als Feind oder ursprüngliche *Ummittelbarkeit*, wird sie anders gesehen: Natur als *Medium der Kulturgenese* wie auch der *Anthropogenese*. Für die mediale Anthropologie heißt das, Menschwerdung des Menschen in, durch und kraft der *Natur*, die wir sind – das wäre fast traditionell zu nennen – eher kraft der *Natur in der wir sind*. Das ist theologisch wie religionsphilosophisch nicht unvertraut – wenn man *Natur als Schöpfung* versteht.

¹ Das lässt sich sc. kritisch wenden, wenn Kritik der Anthropozentrik vor allem Selbstkritik des Kritikers ist, in alter Tradition der Vernunftkritik.

² Vgl. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*. New York 1978, S. 83–109.

Die Hypothese

Die Hypothese des Folgenden ist, *dass* ‚der Mensch‘ durch *mediale Formen, Praktiken und Pathiken* bedingt und bestimmt wird – und dass vom ‚Menschen‘ sinnvollerweise unter diese medialen Konditionen zu handeln ist. Der Chiasmus von Mensch und Medium ist eine Konstellation, die es möglich macht, Anthropologie zu reformatieren als *mediale Anthropologie* – und die Medientheorie anthropologisch zu informieren.

Mag man von ‚dem Menschen‘ längst nicht mehr sprechen – zumindest wissenschaftlich, auch wenn das lebensweltlich gängig bleibt –, wird Anthropologie in reformatierter Weise möglich und sinnvoll in dieser medialen Fassung. Ist *historische Anthropologie* die Forschung über die historischen Formationen des Sprechens vom Menschen, so kann *mediale Anthropologie* die Forschung sein über die medialen Formationen ‚des Menschen‘ (und nicht *nur* des Sprechens von ihm).

Als Medium gilt ‚bis auf weiteres‘ mit Fritz Heider alles, was nicht Ding ist, sondern als *Wahrnehmungsform* fungiert (wie Sprache, Bild, Film, Ritual, Verkörperung u.v.a.)³, und zwar im doppelten Genitiv: wie die Wahrnehmung formiert wird und ihrerseits formiert. ‚Mediale Formen‘ sind auf diesem Hintergrund ein (nicht unproblematisch) generalisierendes Konzept in Anlehnung an die ‚symbolischen Formen‘ Cassirers. Wenn üblicherweise von ‚Medienpraktiken‘ die Rede ist, ermöglicht diese kulturtheoretische Rückbindung an Weitung des Horizonts: nicht nur Praktiken, sondern Formen und Formationen; und nicht nur Praktiken, sondern auch *Pathiken* (Widerfahrungen, Rückkopplungen, Affekte und Leiden/schaften); und womöglich nicht nur Formen, sondern auch Figuren und Figurationen.

Die Ausgangshypothese ist daher so schlicht und plausibel, dass man sie trivial nennen könnte, wenn sie es denn wäre. Das naheliegende Vorverständnis würde vermutlich eher die gegenläufige Voraussetzung bevorzugen, dass der Mensch seine medialen Formen bestimmt, beherrscht, benutzt und hoffentlich auch reflektiert. Dass diese Formen doppelseitig *formativ* sind, dass sie nicht nur vom Menschen ‚geformt‘ oder ‚formatiert‘ werden, sondern vorgängig und rückwirkend den Menschen formen, formieren oder formatieren, ist unselbstverständlich, aber schwer von der Hand zu weisen. Wieweit das Schreibzeug unsere Gedanken formen mag, ist eines; dass jedenfalls Geschriebenes rückwirkt auf den Schreiber und wirksam wird für die Leser, ist evident. Mediale Formen formieren – oder wie im Anschluss an Ricœur besser zu formulieren ist: sie fungieren, wirken, ‚operieren‘? – sie *figurieren* (sei es prä-, kon-, re-, de- oder transfigurieren).

³ Vgl. Fritz Heider, *Ding und Medium*, neu hg. v. Dirk Baecker. Berlin 2005 (EA 1926).

Medien formieren oder figurieren ‚den Menschen‘ *in vivo* faktisch und praktisch, ebenso wie *in vitro* hermeneutisch und kritisch im Selbst- und Fremdverständnis, bzw. theoretisch kraft der Relevanz von Medienpraktiken für die Anthropologien. Mit Lorenz Engell und Christiane Voss kann man diese Verschränkungen von Mensch und Medien als *Anthropomedialität* bezeichnen, die anthropogenerische Effekte hat.⁴ In, mit und durch welche Medien der Mensch ‚lebt‘, bestimmt sein Menschsein.

Anthropologie im Werden

Mediale Anthropologie ist derzeit im Werden begriffen. Damit erscheint sie wissenschaftsgeschichtlich in gewisser Nähe und Verspätung zur etablierten historischen Anthropologie und in Nähe zu verwandten Forschungen im Feld von Verkörperung bzw. embodiment. Sie ist eine Anthropologie ‚im Kommen‘, bei der mitnichten schon ausgemacht ist, was sie vom Menschen zu sagen haben kann. ‚Das Sagen‘ hat sie noch nicht (im Sinne einer etablierten Deutungsmacht), aber vielleicht doch *etwas* zu sagen zu dem, was der Mensch ist, sein könnte oder nicht sein sollte.

Warum sollte man medial reformatiert ‚noch einmal‘ nach ‚dem Menschen‘ fragen? Ist doch die Anthropologiekritik längst Wissenschaftsgeschichte (auch wenn Anthropologie als ‚verwundene‘ stets präsent bleibt). Die Radikalisierung der Kritik im Kontext von Diskursanalyse, Konstruktivismus und Dekonstruktion ist nur zu gängig geworden. ‚Der Mensch‘ erscheint als obsoletes Thema. So (verkürzt) gesehen wäre mediale Anthropologie weder nötig noch wünschenswert.

Jenseits von Nostalgie oder Naturalisierung *dennoch* vom Menschen zu handeln, ist gleichwohl immer wieder dringlich und unvermeidlich. Denn ‚es gibt‘ Anthropologie oft unterschwellig, latent, gelegentlich auch manifest. Zumindest metaphorisch und metonymisch oder symbolisch und imaginär taucht ‚der Mensch‘ als Thema immer wieder auf: an den Rändern von Text und Bild, Techniken oder Praktiken, in Voraussetzungen und Folgen, Befürchtungen und Hoffnungen. Nicht ‚als ganzer‘, nicht vollmundig als ‚der Mensch‘, aber doch tentativ, hoch verdünnt und gelegentlich symptomatisch verdichtet. Man könnte vielleicht von *impliziter Anthropologie* sprechen,⁵ die als Ungesagtes oder Halbgesagtes,

⁴ Vgl. Christiane Voss, www.uni-weimar.de/de/medien/institute/koma/ (zuletzt abgerufen am 19.03.2019).

⁵ Vgl. Blumenbergs Forschung zu impliziten Wirklichkeitsbegriffen: Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. München, 1971, S. 11–66; ders., Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff. In: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, 4 (1974), S. 3–10; ders., Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Hans Robert Jauf (Hg.), Nachahmung und Illusion. München 1964, S. 9–27.

Angedeutetes und wieder Zurückgenommenes Gegenwartsdiskurse untermalt. *Man muss nicht explizit oder gar pathetisch vom ‚Menschen‘ sprechen, um latent vom Menschen zu sprechen.* Auch wenn man darüber schweigt, zeigt sich ‚zwischen den Zeilen‘ einiges an Voraussetzungen, Folgen, Hoffnungen und Ängsten. ‚Was ist der Mensch?‘ wird meist nicht mehr explizit und manifest gefragt; es bleibt aber eine unabweisbare Grundfrage, auf die zumindest implizit und latent geantwortet wird, so oder so.

Nach der ‚*medialen Kondition‘ des Menschen* zu fragen, ist so sinnvoll wie es einen Wahrnehmungs- und Beschreibungsgewinn ermöglicht. *Theologisch* liegt das auf der Hand, sofern der Mensch geschaffen sei ‚durch das Wort‘, gefallen durch Medienmissbrauch, gerettet durch Wort und Sakrament etc. Die Theologie geht von Gottes Medienpraxis aus als formativ für den Menschen (wobei Gottes Medien nur in Menschenmedien gegeben sind: zwischen Gottes Werk und Menschenwerk spielt das Medienwerk). Was hier reflektiert wurde und wird, ist *eine* Version medialer Anthropologie. Angesichts der unabsehbaren Medienvielfalt und deren Eskalationen sowie der entsprechenden Medientheorien ist eine wechselseitige Reflexion von Medialität und Anthropologie für diejenigen Wissenschaften relevant, die implizit oder explizit anthropologisch geladen sind (also auch life sciences und Humanwissenschaften). Die hermeneutische Hypothese *gegen* die Abschreibung der Anthropologie lautet daher, *dass sich in den Medienpraktiken zeigt, was signifikant ist, symptomatisch und aufschlussreich.*

Wer sich für modern genug hält oder längst darüber hinaus ist, wird Anthropologie ähnlich den Mythen oder den Formen religiösen Glaubens ‚anderen‘ zuweisen, zuschreiben und von sich fernhalten, ab- und zurückweisen. Auch ‚Anthropologie‘ gilt ihren Kritikern als ‚Illusion der anderen‘ geworden zu sein, um mit Robert Pfaller zu sprechen,⁶ und ist noch und gerade in dieser Form der Abweisung und Delegation eine indirekte Darstellung des befremdlich eigenen ‚Glaubens‘. ‚*Wir‘ werden ‚den Menschen‘ nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben‘*, wäre in Anlehnung an Nietzsche zu sagen, allerdings ohne den erhabenen Ton der Destruktion. Anthropologiekritik wirkt *in vivo* gelegentlich wie eine Phobie und *in vitro* wie eine Abwehrreaktion. *Man kann ‚Anthropologie‘ weder kritisieren noch beschreiben, ohne sie auch zu betreiben, wie indirekt auch immer.* Das gilt auch für die Anthropologiekritik oder die Perspektive historischer Anthropologie.

Nicht, dass man in ewiger Wiederkehr ‚anthropologische Konstanzen‘ suchen müsste, in *Anthropometaphysik*; oder dass man mit naturwissenschaftlicher Deutungsmacht endlich sagt, was der Mensch ‚wirklich‘ ist, in *Anthropophysik*; oder dass man futurologisch prophezeit, was der Mensch denn dereinst einmal sein wird, in *Anthropopoetik*; oder dass man

⁶ Vgl. Robert Pfaller, Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur. Frankfurt am Main 2002.

deklariert, was er sein solle, in *Anthropoethik*, die zur *Anthropopolitik* werden kann. *Anthropomedialität* im Unterschied dazu heißt, nach den medialen Formen und Figuren zu fragen, genauer: nach den Formationen und Figurationen ‚des Menschen‘ in, mit und durch Medienpraktiken. Der Mensch kommt in Medien als Medium zur Welt – wäre eine problematisch generelle Formulierung (dem Reich Gottes im Gleichnis als Gleichnis verwandt). Vorsichtiger formuliert: *In Medien und als Medien werden Menschen – in, durch und kraft Medienrelationen*. Mit Leibniz hieße das lebendige Relationen der ‚Monaden‘; mit Luhmann hieße es Kommunikationsrelationen, mit der Theologie hieße das Wort und Sakrament, Sprachereignis und sakramentale Medienpraxis. Gilt doch die theologische These, der Mensch werde erschaffen durch das Wort und er werde gerechtfertigt solo verbo. Medienkritisch ist umgehend einzuwenden, alles sei zwar nur in und durch Medien; aber Medien sind nicht alles, was ist. Daher ist zu konzedieren, dass die Elemente loser Kopplungen in Medien ‚ausfallen‘ und sich ‚separieren‘ können. Solche Relate sind Funktionen der Relationen – so die Prämisse, wenn mediale Relationen ‚anthropogen‘ oder gar ‚anthropogenerisch‘ fungieren.⁷

Es gibt auch in durchmedialisierten Zeiten ‚den Menschen‘ als Thema sowie als Träger und Adressaten von Medienpraktiken. Als Figur in den Medienpraktiken ist er nur zu präsent und sei es im Entzug. Weniger trivial ist das *Verhältnis* von Medienpraktiken und ‚Menschen‘ zu explizieren. Dass es ‚reale‘ Menschen gibt, ist so unstrittig wie in Natur- und Humanwissenschaften dauernd Thema von Forschung und Ökonomien. Der Mensch wird ‚bewirtschaftet‘, selbst wenn es ihn vermeintlich nicht mehr gäbe. Gegenüber der Deutungsmacht dieser Wissenschaften – drastisch die der ‚life sciences‘ – *dennoch* vom Menschen *als Kulturwesen und Kulturprodukt* zu sprechen, ist zunächst ein Akt der ‚résistance‘: um ‚den Menschen‘ nicht *gänzlich* den ‚life sciences‘ zu überlassen, ebenso wenig wie seinen De-/Konstrukteuren, die mit Medientechniken an seinem Vergehen, seiner Verbesserung oder seiner ‚transhumanistischen‘ Transformation arbeiten. Die technische Arbeit an der ‚Natur‘ des Menschen und der Bewirtschaftung entsprechend produzierter Bedürfnisse wirft zwar diverse ethische, juristische und politische Probleme mit Regelungsbedarf auf. Aber bei aller ‚Bioethik‘ und ‚-politik‘ wird dieser Be-

⁷ Die These der Vorgängigkeit der Relation gegenüber den Relaten (und daher der Nachträglichkeit derselben) mag kontraintuitiv erscheinen – wenn man von prästablen Relaten ausgeht (sei es metaphysisch oder naturalistisch). Die Anthropologie aber sollte gegen die Vorgängigkeit der 2 vor der 1, der Relation vor dem Relat, keine Vorbehalte haben. Wenn der Mensch als politisches Beziehungswesen gilt oder als ‚Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält‘, ist er bereits als Relation begriffen, als im Werden in und aus dieser Relation. Dass ‚im Rückblick‘ das Relat als (epistemischer) Ursprung auftritt, ist eine perspektivische Verschiebung und Verspätung. Da ‚wir‘ aber stets in dieser Verschiebung denken und sprechen, erscheint sie als so selbstverständlich, dass Ursprungs- und Handlungslogik in ihr gründen.

darf bearbeitet, ohne eigens und gründlich Anthropologie zu treiben. Anthropologiekritik gibt es, aber kritische Anthropologie erscheint um so dringlicher, auch *medienkritische*.

Der Widerstand gegen die ‚naturalistischen‘ Besetzungen ‚des Menschen‘ erscheint allerdings von anderer Seite aus gesehen überflüssig. Denn selbstredend *ist* der Mensch als ‚Kulturträger‘ und ‚-produkt‘ dauernd präsent: als symbolische und imaginäre Größe in Literatur, Religion bis zu den ‚neuen‘ Medien. ‚Mediale Anthropologie‘ ist daher naheliegend als *Arbeit am ‚medialen Menschen‘*, seinen Medienkörpern und Körpermedien. Wollte man historische Analogien bemühen, wäre in Erinnerung an die ‚Zweikörperlehre‘ von der Vielkörperlehre des Menschen in den Medienpraktiken zu sprechen: Folien über Folien, bis er ‚dicht‘ und leibhaftig wirkt. Nur liefere das schnell auf eine geschmeidige *Vergegenständlichung* hinaus. So wie man ‚den Menschen im Kino‘ untersuchen kann, würde der ‚Mensch in den Medien‘ zum Gegenstand. Es wäre ungefähr so schlicht, wie wenn ‚Bilder‘ auf ihre ‚Abbildlichkeit‘ reduziert würden.

Wie seit Imdahl und Boehm die *Ikonik* nach dem genuin Bildlichen des Bildes fragt, nach dem ‚Absoluten‘ als dem Irreduziblen des Bildes, analog zur absoluten Metapher Blumenbergs, so wäre nach dem *irreduzibel Medialen der Medienpraktiken* zu fragen – und inwiefern das für die Fragen nach ‚dem Menschen‘ relevant wird. Das hieße nach dem irreduzibel Anthropologischen der Medienpraktiken zu fragen: ihrer *Anthropomedialität*. Es gibt nicht nur symbolische und imaginäre ‚Menschen‘ in den Medien, sondern Medienpraktiken sind *anthropologisch geladen und valent*. Es gibt in Medienpraktiken stets eine so oder so geartete ‚implizite Anthropologie‘, vorsichtiger formuliert einen impliziten Begriff ‚des Menschen‘. Diese Implikationen fungieren, orientieren, operieren als Prämissen für implizite Adressaten und manifeste Gestaltungen bis in die symbolischen und imaginären Ökonomien und Politiken. Kennt die Literaturwissenschaft den ‚impliziten‘ Autor wie Leser (im Unterschied zum historischen oder empirischen), so sollte die Medienwissenschaft den ‚impliziten‘ Menschen kennen und explizieren. Was implizit *fungiert*, sollte explizit werden. Diskursanalytisch wäre das die Frage nach den anthropologischen ‚Dispositiven‘, die die ‚Ästhetik der Existenz‘ provozieren und regulieren – oder medienwissenschaftlich die nach der Anthropomedialität als den anthropogenerischen Relationen der Figuration ‚des Menschen‘. Anders formuliert, geht es um die *Hermeneutik der Latenzen* in den manifesten Praktiken, um das, ‚was zu hoffen gewagt wird‘ oder eben *nicht* gewagt wird; was als ‚Tatsache‘ geglaubt wird und was nicht; was als ‚menschenswürdig‘ oder ‚jugendfrei‘ gilt und was nicht etc. Es geht um operative *Differenzen*, die die Ordnung der Medienpraktiken bestimmen und die Wahrnehmung leiten. Die Perspektiven- und Methodendifferenz von Diskursanalyse und (neuer) Hermeneutik (der Differenz) ist nicht alles, was hier möglich ist. Kreuzt man beide Tradi-

tionen, die semantisch blinde der Diskursanalyse mit der machtanalytisch blinden der Hermeneutik, kann man etwas weiterkommen mit der Frage nach der *Deutungsmacht* der Medienpraktiken.⁸ Die latente ‚Ladung und Valenz‘ der Medienpraktiken, ihre implizite Anthropologie, ist ein Aspekt derselben: wie sie ‚uns‘ Menschen sehen lassen, sehen machen bis dahin, glauben zu lassen und zu machen, er sei ‚so‘. Dass daraus Fragen der Medienethik und -politik folgen, oder anders gefasst der *Deutungsmachtkritik* an den Wirkungspotentialen der Medien ‚über‘ den Menschen, ist absehbar.

Zum Beispiel

Um nur ein mittlerweile gängig gewordenes Beispiel zu geben: 1978 wurde das erste in vitro gezeugte Kind geboren, was zuvor als unmöglich galt und damals einige Aufregung erzeugte. Die ‚natürliche‘ Zeugung des Menschen galt als *physei*; wer hier technisch eingreife, *thesei*, taste die Unantastbarkeit an, die philosophisch und theologisch wie politisch und juristisch geltend gemacht wurde. Als wäre die natürliche Zeugung immediat, alles andere aber technisch, medial und widernatürlich... Dabei ist der Traum natürlicher Unmittelbarkeit oder unmittelbarer Natürlichkeit auch nur ein Traum von der Vorzüglichkeit recht bestimmter Medienpraktiken.

Technikgeschichte ist Mediengeschichte – auch der allmählichen Verfertigung des Menschen. Nicht nur Theologen haben einigen Alarmismus betrieben, um gegen in vitro und kurz darauf gegen PID vorzugehen. Wenn selbst 2014 noch eine namhafte Literatin geneigt ist, „Kinder, die auf solch abartigen Wegen entstanden sind, als Halbwesen anzusehen“⁹ (gemeint ist hier noch in vitro), zeigt sich, wie *konfliktiv* die Verschiebung medialer Konditionen des Menschen sind. Diese Konflikte als *Medienkonflikte* zu verstehen ist eine durchaus hermeneutisch zu Nennende Aufgabe der Medienanthropologie.

Analoger Alarmismus herrscht derzeit um CRISPR, die sogenannte ‚Genschere‘, mit der zunehmend präzise Eingriffe in das Erbgut von Pflanzen, Tieren und Menschen möglich geworden sind. Um diese gravierende Verschiebung der medialen Kondition ‚der Schöpfung‘ gibt es im Blick auf Pflanzen und Tiere verhältnismäßig wenig Turbulenzen, im Unterschied zur Anwendung beim Menschen. So erklärte bei der einschlägigen Tagung des Deutschen Ethikrats Wolfgang Huber: Solange die mit CRISPR einhergehenden „Risiken weder ausgeschlossen noch in ihrem Ausmaß beschrieben werden können, ist ein international

⁸ Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen 2014.

⁹ www.sueddeutsche.de/kultur/lewischaroff-ueber-kuenstliche-befruchtung-von-abartigkeiten-und-halbwesen-1.1906448 (zuletzt abgerufen am 19.03.2019).

vereinbartes Verbot gentechnischer Eingriffe in die Keimbahn in einer moralischen Perspektive vergleichbar plausibel wie ein Verbot des Klonens.“¹⁰ Die Analogie von CRISPR mit dem (allseits einhellig verurteilten) Klonen ist allerdings eine riskante Verähnlichung des Unähnlichen. Offensichtlich soll Zustimmung zur Ablehnung erzeugt werden, wobei die manifesten Differenzen verwischt werden. Denn mit einer Keimbahntherapie würde jedenfalls nicht geklont, sondern eben therapiert – sofern das möglich wäre. Die ‚Keimbahn‘ bzw. das Genom wird für unantastbar erklärt – als gälte die Menschenwürde dem unantastbaren Genom. Das könnte man Beide teilen einen tief sitzenden *Genglauben* nennen, als wäre ‚mein Genom‘ das, was mich ausmacht, mein innerstes Wesen. Und in Umbesetzung der alten Substanzmetaphysik zeigt sich eine neue Biometaphysik: zum Entscheidenden und Seinsgrund wird das Genom erklärt, das dementsprechend für unantastbar und unverfügbar erklärt wird. Nur – Unverfügbares wird dazu ernannt, unverfügbar zu sein (wobei über das Unverfügbare bereits verfügt wird). Geht es nicht vielmehr um Unabsehbarkeit, Ungewissheit und Unsicherheit? Angesichts der Unabsehbarkeit – den Risiken und Nebenwirkungen –, also angesichts von Gewissheitsmangel sollte man höchst vorsichtig sein und keinen Handlungszwang erzeugen.¹¹

Daher ist Medienanthropologie auch in Deutungsmachtkonflikte verstrickt und kann sich nicht freihalten von ethischen und politischen Fragen. Kraft CRISPR wird der Mensch ein anderer werden und ist es schon geworden. Denn bereits durch die Möglichkeit der Keimbahnmanipulation ist der Mensch nicht mehr derselbe wie zuvor. Die für Machtfragen relevante Grenze (oder Schwelle) von Unmöglichkeit und Möglichkeit verschiebt sich – und verändert das Menschsein und -werden des Menschen.

Der Fokus

Der *Forschungsfokus* des Folgenden ist die Frage nach dem Verhältnis von Medien und Menschen, ihren Wechselwirkungen und Konsequenzen im Besonderen für eine medientheoretisch informierte Anthropologie. Theoretisch formuliert geht es um die Frage nach dem ‚*Mehrwert*‘ der me-

¹⁰ www.ethikrat.org/dateien/pdf/jahrestagung-22-06-2016-huber.pdf, S. 8 (zuletzt abgerufen am 19.03.2019).

¹¹ Gegenüber einer Tabuisierung ließe sich – in vitro der Reflexion – zumindest erwägen: Wenn, und nur wenn, durch Eingriff in die Keimbahn *sicher und nebenwirkungsfrei* bestimmte Krankheiten verhindert werden können, wenn also durch Genschirurgie wie mit einer Masernimpfung bestimmte Krebsarten verhindert werden können – ab wann wäre es *unterlassene Hilfeleistung*, von solch einer genetischen Impfung keinen Gebrauch zu machen? Und wenn die wirkliche Möglichkeit besteht, durch einschlägige Forschung soweit zu kommen, wäre es künftigen Generationen gegenüber zu verantworten, diese Möglichkeit nicht zu sondieren?

dialen Anthropologie als Weiterführung der Bildanthropologie und der Verkörperungsforschung. Als ein Aspekt zur Fokussierung dieses weiten Feldes dient die *Spannung von memoria und imaginatio* für die mediale Anthropologie.

Dass und wie Medienpraktiken formativ oder figurativ wirksam werden für ‚den Menschen‘ wurde in anders gelagerter Perspektive exemplarisch eingehend ausgeführt in der *narrativen Anthropologie* Ricœurs¹², in der gezeigt wurde, wie ‚die Erzählung‘ (als ein Medium) für die *Refiguration* des Lesers und die Leserwelt wirksam wird.¹³ Thetisch verdichtet: Das Medium der Narration *figuriert den* Leser, und der Vorgang der Lektüre *refiguriert* ihn und seine Lebenswelt – oder aber *er als Leser* refiguriert seine Lebenswelt kraft der Lesewelt? Hier kreuzen sich bereits Mensch und Medium in einem Chiasmus, der die Interferenzen beider näher klärungsbedürftig werden lässt.

Analoges entfaltet die theologische Tradition im Blick auf die Wirkungspotentiale von ‚Wort und Sakrament‘, also die *media salutis*. Wurden dafür Sprechakt- und Performanztheorien aufgerufen zur erhellenen Interpretation, ist von Medientheorien hier eine Weiterführung zu erwarten.¹⁴

Dementsprechend kann und sollte man auch *andere* Medien(praktiken) auf ihr ‚Wirkungspotential‘ (Blumenberg, zum Mythos) bzw. ihre Deutungsmacht (Stoellger) hin untersuchen sowie die anthropologischen Konsequenzen klären und ausformulieren. Wenn die *Erzählung* den Menschen als Leser bzw. Hörer *figuriert*, dann ‚das *Bild*‘ den Menschen ‚als Seher‘, als wiedererkennenden oder sehenden Seher oder als *neu und anders* Wahrnehmenden? Der Computer *figuriert* ‚den user‘ und ‚surfer‘; die Wissenschaft ‚den Forscher, Lehrer und die Studierenden‘; die Bürokratie ‚den (kafkaesken) Antragsteller‘, die Schreibmaschine ‚den Schreiber‘? Jedenfalls formen oder *figurieren* jeweilige Medienpraktiken ‚den Menschen *als* etwas‘, etwa die Verkündigung den Menschen ‚als Sünder‘ und ‚als Gerechten‘ (oder rein vs. unrein?), die Medizin ‚den Patienten‘ (gesund/krank), die Neurowissenschaft den Menschen ‚als Hirn‘ (mind/body)?

Dabei sind für die anthropologisch relevanten Medienwirkungen (anders gesagt: für die Deutungsmacht der Medien) leitende Unterscheidungen so basal wie performant. Adressiert die *Erzählung* den Leser (oder Hörer), ist der *Nichtleser* der Exkludierte; oder abgeleitet das selbstbezügliche idem vom fremdbezogenen ipse unterschieden. Adressiert die Verkündigung den (so angesprochenen) Sünder, soll Glaubender werden, wer Sünder war (und bleibt). Damit bleibt als Exkludierter der

¹² Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996; ders., *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung*. München 1988.

¹³ Vgl. Bengels Motto im NT Graece, wie es bis zur 25. Auflage in der Ausgabe nach Nestle–Aland vorangestellt war: *Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te*.

¹⁴ So zum Beispiel im Heidelberger SFB 619 *Ritualdynamik*.

‚Ungläubige‘ latent. Für die anthropologischen Wirkungen von Medienpraktiken sind deren Leitdifferenzen prägend.

Drei Konstellationen von Mensch und Medium

Drei Konstellationen von Mensch und Medium sind zur Orientierung unterscheidbar:

1. *Menschen machen und gebrauchen Medien* (wie ‚Instrumente‘, analog: wie schwache Metaphern). Das wäre *Primat des Menschen über die (instrumentellen) Medien* zu nennen. Dann wäre die Relevanz für die Anthropologie sekundär, wenn die Instrumente (wie Techniken) nicht eine Rückwirkung auf den Menschen hätten.

2. *Medien ‚machen‘ Menschen*, d.h. sie formen, figurieren oder formatieren die Menschen, die in Medienpraktiken leben. Das *kann* heißen, es werde das *Menschenbild* von diesen Medienpraktiken geformt (wie die Computermetapher oder das Netzwerk und seine Akteure). Es kann aber auch weitergehend heißen, dass Menschen in ihrem Selbstverständnis dadurch formiert werden bis dahin, dass die Menschen *in vivo* und ‚de facto‘ andere werden *kraft* ihrer Medienpraktiken (und -pathiken). Das wäre *Primat der Medien über die Menschen* zu nennen.

3. Sofern die erste These als *zu schwach* erscheint (sofern sie Medien instrumentell unterschätzt) und die zweite als *zu stark* (sofern sie die ‚Gottes Wort‘ generalisiert?), ist nach Figuren des Dritten oder Verschränkungen und Alternativen zu suchen. *Eine* Vermittlungsposition wäre, *Menschen und Medien als koemergente Größen zu verstehen*, die sich wechselseitig formen und verändern. Statt also einen einseitigen Primat (des Menschen, der Medien/Technik) zu postulieren, wird die Koemergenz von Mensch und Medium als Grundfigur vorgeschlagen, in der einseitige Reduktionen durch den Primat dieser Relation vermieden werden.

Theologisch reformuliert: Die *erste* These wäre die Herrschaft Gottes über das Wort, oder die Herrschaft des Menschen über die Welt und seine Techniken. Die *zweite* These wäre die Herrschaft des Wortes Gottes über den Menschen oder die Macht von Wort und Sakrament über ihn (sofern es um *Gottes* Medien geht, scheint die These anerkannt zu sein; wenn es *nicht* um seine Medien geht, regt sich Kritik). Die *dritte* These klingt unvertraut: eine *Koemergenz* von Gott und Wort oder von Geber und Gabe, wie von Wort und Sakrament im Verhältnis zum Menschen? Die vermeintlich schwächere dritte These könnte sich als die weiterführende erweisen. Das noch weitere und andere Konstellationen möglich sind, ist zu erwarten und in den folgenden Studien zu sondieren.

Konfigurationen: Wovon handelt Medienanthropologie?

Vom Menschen ‚in den Medien‘ wie ‚im Film‘, also von Menschenbildern in der Presse, in den social media, im Film etc., analog den Gottesbildern? Das ist möglich, aber nicht alles, was möglich wäre. Von Menschen, die Medien gebrauchen, wie, wann, warum und wozu sie das tun? Auch das ist möglich, aber nicht alles... Vom *Verhältnis* von Mensch und Medium, den Differenzen, Interferenzen, Übergängen und Hybridisierungen. Das ginge jedenfalls über die beiden vorigen Vorschläge hinaus und eröffnet neue Horizonte, jenseits ‚alter‘ Anthropologie. Daran anschließend steht im Folgenden besonders im Fokus, ob und wie *Menschen von Medien bedingt, geformt, inszeniert bzw. figuriert werden*.

Das öffnet den Problemhorizont noch weiter, als vorab gedacht. Denn das heißt, *Medienanthropologie handelt keineswegs nur von ‚Menschen‘, sondern von Figuren*. Wie menschlich oder un-, vor- oder übermenschlich die sein mögen, wie prä-, trans- oder posthuman, ist nicht schon vorentschieden (oder entsprechende Vorurteile sind methodisch zu sistieren). Medienanthropologie in diesem *offenen* Sinn kann sich auch für Engel und Heilige interessieren, für Stars, Roboter, Images, Tote oder Untote, Auferstandene, Tiere, Maschinen und Hybridwesen von Mensch und Tier oder Mensch und Maschine oder Tier und Maschine, vielleicht sogar für Gott und Götter.

Dann allerdings werden die Übergänge zur *Medienzoologie* und *Medientheologie* fließend oder auch zu einer *Medienontologie*. Das muss kein Problem sein, sondern möglicherweise eine Antwort auf liminale, phänomenale Unbestimmtheiten, die erst ex post und im einzelnen näher zu bestimmen sind. Angenommen, Medienanthropologie würde sich auch für *Zwischenwesen* interessieren, für ‚Hermes‘ zum Beispiel oder Engel und Dämonen, lässt sich das als *Anthropologie imaginärer Größen* begreifen oder imaginäre Anthropologie. Wird doch an solchen Zwischenwesen reflektiert und sondiert, wo die Möglichkeiten des Menschen enden oder wie sie überschritten werden. Und wenn ganz traditionell der Mensch das ‚nicht festgestellte Tier‘ sei, sind die Grenzen des wirklichen Menschen gegenüber seinen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten fließend, nicht ewig festgestellt, sondern verhandelbar. Die historische Anthropologie untersucht die Fluktuanz dieser Grenzen ‚de dicto‘ in ihrer Diachronie, ähnlich der Kulturanthropologie, mittlerweile erweitert im Blick auf inter- und transkulturelle Verschränkungen. Die Medienanthropologie thematisiert entsprechende Verschiebungen im Blick auf die medialen Konditionen dessen, was als ‚Mensch‘ gilt.

Zur Orientierung: Übersicht der Beiträge

Die folgenden Beiträge sind in nicht scharf abzugrenzende Gruppen gegliedert: 1. Anthropomedialität, 2. Subjektivierung und Figuration, 3. Imagination und Bild, 4. Ding und Technik und 5. Wort und Schrift. Diese Sortierung wird näher besehen wie ein Kaleidoskop änderungsfähig erscheinen.

1. *Anthropomedialität*

Christiane Voss (Weimar), „*Anthropomediale Perspektiven*“, führt die Medienanthropologie als *die* Herausforderung zeitgenössischen Denkens ein. Der von ihr geprägte Begriff der ‚Anthropomedialität‘ ist dafür wegweisend. Er formuliert eine irreduzible Verschränkung von „Menschen-und-Medien“, in der die Relation primär ist gegenüber den Relata. Der terminologische Chiasmus wendet sich sowohl gegen die Medien- und Technikvergessenheit der Anthropologie wie gegen die Menschenvergessenheit der Medienwissenschaft. Als Vorgeschichte der Anthropomedialität führt Voss nach Plessner v.a. das Medium der Arbeit bei Engels und Marx sowie Kapps Technikphilosophie an. Als „Vorteilsversprechen“ ihres Programms nennt sie die Vermeidung alter anthropologischer Substanzialismen, den Analysegewinn für spezifische mediale Settings und die Perspektiven medienwissenschaftlicher Relektüre anthropologischer Traditionen. Als Medium begreift sie alle „materiell-technischen Träger und Operationsmodi der Umwandlung von Energien, Signalen und/oder Daten in Information, Sinn und/oder Zustandsveränderungen“, womit ein relational-operativer Medienbegriff aufgerufen wird.

Als Referenz und Exemplum für ihren Ansatz rekonstruiert sie Günther Anders' Medienanthropologie unter der Figur der prometheischen Scham, seiner anthropologischen Grundmetapher im Unterschied zum prometheischen Trotz oder Stolz. Anders folgt der von Voss entworfenen ‚Weglinie‘ über Kapp, Friedrich, Marx u.a. darin, Arbeit und Kooperationsprozesse mit Maschinen als anthropogenerische Medialitäten zu verstehen und von dorthier ‚den Menschen‘ anders, nämlich nurmehr als veränderliche Teilgröße umfassenderer Relationen zu sehen und zu verstehen. Damit gerate er in die Nähe zu einer „relationalistischen Daseinsanalyse“ die zudem eine mediensensible Erweiterung von Heideggers „In-der-Welt-sein“ wäre (was gerade anhand der Figur des Prometheus zu einer Kontrastierung mit Blumenberg Anlass geben könnte). Als erhellende Eigenart von Anders' Analysen erweist sie dessen normative und humorvolle Dimension, die für eine Medienanthropologie gewichtig werden können: im Blick auf in sich spannungsreiche bis polare Affizierungen, die ihrerseits anthropomedial wirken können. Voss folgend wäre im Unterschied zu Anders und eher wie bei Kierkegaard dann

auch nach „positiven Formen anthropomedialer Affizierungen“ weiter zu forschen.

Dieter Mersch (Zürich), „*Anthropomedialität und Widerstand. Einige kritische Anmerkungen zur ‚Medienanthropologie‘*“, rekonstruiert einleitend die Genese der Anthropologie in ihrer Ambivalenz, die sich im 19. Jahrhundert verdichtet. Ist sie doch immer schon Projektion und Selbstausszeichnung, Identitätsfigur und Ermächtigungstheorie. Ihr totalisierender Anspruch ist ihr als Problem und kaschierter Riss stets schon eingeschrieben. Mersch konzentriert sich (medientheoretisch akzentuiert) auf die *Bezugsweisen* wie der Distanznahme, der eine konstitutive Negativität eignet, in der Alterität erfahren und zugleich vergegenständlicht werde. Die unterschiedlichen Bezüglichkeiten von Mensch und Tier führen die Kulturanthropologie in die Grundfigur der Kultur als Kompensation der menschlichen Mängel. Nur zeige sich darin eine Selbstmystifikation, die schlicht anachronistisch erscheint. Diese Relektüre der Anthropologiegeschichte verdichtet Mersch in zwei Paradigmen anthropologischen Denkens seit Anfang des 20. Jahrhunderts: den Figuren der Reflexivität und Distanznahme einerseits, und der Figur des Mangels und seiner Kompensationen. Beide seien für die aktuellen Kulturtechnikanalysen und Medienanthropologien nach wie vor grundlegend. Damit wird Mersch's Gang durch die Anthropologiegeschichte einerseits als Anthropologiearchäologie andererseits als *Medienwissenschaftsarchäologie* ersichtlich. So erscheint Kittler als Wiedergänger und Weiterführung Gehlens unter dem Apriori der Technizität, das in der ‚Operativität‘ totalisiert werde (wogegen Mersch an das darin unaufhebbare Differenzdenken erinnert). Technik sei vielmehr intrinsisch ambivalent, auf Zurichtung angelegt und (mit Blumenberg) nicht ohne Gewalt – so dass ‚Kulturtechniken‘ alles andere als neutral sind (*Kulturtechnikanalysen* vermutlich ebensowenig).

In ‚Gegenwendung‘ zur Anthropologiekritik der Techniktheorie setzt die Medienanthropologie ein. Mersch nimmt hier den Begriff der ‚Anthropomedialität‘ auf als Figur irreduzibler Verschränkung von Anthropogenese und Mediogenese. Das begreift er als *Interdependenz* von Mensch und Medium in Gegenbesetzung zu Kittlers Technikapriori. Im Unterschied zu philosophischen Anthropologien zielt die Medienanthropologie auf die Varianz dessen, was „Menschen‘ macht und ausmacht“, das Humane wie Inhumane (wie Burkhard Liebsch auf seine Weise entfaltet). Weder dem fiktiven Kollektivsubjekt ‚der Mensch‘ noch ‚die Technik‘ oder ‚das Mediale‘ sind dann basal, sondern ein Chiasmus von Menschen und Medien. Nur sei dieser Chiasmus auch Crux, wenn die Anthropomedialität in einem Zwischenraum denkt und forscht, „aus dessen Leerstelle das Gespenst der Unentscheidbarkeit entgegenblickt“. Das veranlasst Mersch, abschließend noch vom „Jenseits der Anthropomedialität“ zu handeln. Denn Zwischen medialer Anthropogenese und

humaner Mediogenese klaffe ein nicht aufzulösender Riss, der auf ein Außen und eine Heteronomie verweise. Das ‚Reale‘ wie der Tod lasse die Fiktionen des Postfiniten nur noch „als reine Monstrosität“ erscheinen.

Burkhard Liebsch (Bochum), „*Menschen – verzeitlicht, entsetzt. Umriss gegenwärtiger Historisierung anthropologisch-medialen Denkens*“, leitet ein mit einer kritischen Revision der Anthropologiekritik. Die Verschränkungen von Menschen und Medien wie deren Un/Sichtbarkeiten werden zugespitzt, wenn sie zu Machtfragen werden. Ausgehend von Blumenbergs Wendung, der Mensch sei das ‚wesenlose Wesen‘ rekonstruiert Liebsch zunächst die Verzeitlichung ‚des‘ Menschen, um ihn „von der Menschlichkeit her“ neu zu denken angesichts der Unmenschlichkeiten. Das begreift er als Primat der Negativität, unter dem die Frage nach dem Menschen als „Frage vom Anderen her, dem Unmenschlichen angetan wird“ zu erneuern sei. Programmatisch verdichtet sich der Reflexionsgang in einer „Anthropologie des anderen Menschen, der für Andere ein Anderer ist“.

Die Revision der ‚Menschlichkeit‘ bezieht sich auf Löwith, der im Unterschied zu anderen Anthropologen des 20. Jahrhunderts die Antwort auf die Frage nach dem Menschen in der Erfahrung such, „was Anderen angetan wird“ im „Horizont radikaler Gewalt“. Eine ‚Bestimmung‘ des Menschen zur Menschlichkeit könne daher nur einer unmenschlichen Geschichte ex post entgegengesetzt werden. Diese Unmenschlichkeiten führt er gattungsgeschichtlich näher aus um daher und dagegen seinen negativistischen Ansatz darzustellen, der davon ausgeht, „Was Anderen durch Menschen widerfährt“. Da das unvermeidlich medial sich vollziehe, sei daher vom Menschen „*pathisch-medial*“ zu handeln. Statt einer ‚eidetischen‘ Synthesis legt sich dann eine gegenläufige Definition nahe: einander ausgesetzte Wesen, die ihr Unwesen treiben und so einander entsetzten, fremd sind und keiner Gemeinschaft fähig erscheinen. Die Paradoxien solcher Definition des Indefiniblen werden von Liebsch in der „*Conditio (in-)humana historica*“ verdichtet, einem grundsätzlichen Nicht-Absehen von der radikalsten Gewalt. Die konstruktive Antwort darauf nennt er mit Levinas „Anthropologie des anderen Menschen“, wenn auch mit einem dezidierten Fragezeichen. Eine kritische Konsequenz formuliert er als Bildkritik, im besonderen an der Rede vom ‚Menschenbild‘. Den Regimes von Sichtbarkeit und Sichtbarmachung und der Ambivalenzen des Bildes eingedenk plädiert Liebsch ausblickend sowohl gegen die Herrschaft der Sichtbarkeit wie der Unsichtbarkeit – womit sich ein Medienparadox abzeichnet, das die Medienanthropologie durchzieht wenn nicht zerreißt.

Patrick Ebert (Heidelberg), „*Die Enden des Menschen als ‚das Ende des Menschen‘? Anthropologiekritik und mediale Anthropologie*“: Gegenüber einer kritischen Ablehnung des sog. Anti-Humanismus von Seiten humanisti-

scher und philosophisch anthropologischer Überlegungen stellt sich der Beitrag zum einen die Frage nach dem anthropologiekritischen Potenzial des sog. Anti-Humanismus, *zum anderen* auch nach dessen konstruktivem Aspekt hinsichtlich der Rede vom Menschen. Der Beitrag will dabei die *Medialität* und *Responsivität* einer solchen Rede aufzeigen, sodass sich diese konstitutive Medialität der Rede vom Menschen als *Ver-un-möglichkeit* jeglicher Anthropologie herausstellt.

Zunächst widmet sich Ebert der Kritik an der philosophischen Anthropologie bei Nietzsche und Foucault. Dabei wird aufgezeigt, wie Nietzsches und Foucaults Überlegungen zum Menschen ‚Grundbausteine einer Anthropologiekritik‘ liefern können. Dass dies jedoch entgegen der zu einfachen Kritik eines philosophischen Humanismus und einer philosophischen Anthropologie nicht zur Abschaffung des Menschen führt, zeigt Ebert anschließend. So wird bereits bei Nietzsche deutlich, dass eine Notwendigkeit der Rede vom Menschen besteht, diese jedoch als Zeugnis gefasst wird und so die ‚Feststellungen des Menschen‘ immer *notwendig* sind, aber *konstitutiv vorläufig* und *kontingent* bleiben. Dabei wird jedoch auch deutlich, dass Nietzsches Überlegungen zur Genese des Zeugnisses problematisiert werden müssen. Über das Motiv der *parrhesia* als konkretisierte Form der Subjektivierung wird ebenso Foucaults konstruktives Potenzial aufgewiesen, sodass eine Rede vom Menschen *ausgehend von sich ständig verschiebenden Subjektivierungen* aufgewiesen wird. Doch auch für Foucault lässt sich dabei die Problematik des Selbstbezugs der Rede vom Menschen, das von sich selbst ausgehen der *parrhesia* aufweisen, was letztlich unbefriedigend bleibt.

Deshalb folgt eine Thematisierung der anthropologiekritischen Überlegungen Derridas unter der Fragestellung der *Un-möglichkeit einer Rede vom Menschen*. Zunächst wird dazu Derridas *Fines Hominis* herangezogen, um die Anthropologiekritik gegen Unternehmungen, die das Eigentliche, Unmittelbare und Wesentliche des Menschen zum Ziel ihrer Gedanken machen, zu verdeutlichen. Dabei zeigt sich bereits Derridas konstruktives Potenzial, das mit der Erschütterung der Sicherheit solcher Unternehmen einhergeht: die Wiederkehr einer Rede vom Menschen *nicht als Möglichkeit, sondern als Un-möglichkeit*. Eine Rede des Menschen als Antworten.

Um nun diese Un-möglichkeit einer Rede vom Menschen in seiner Antwortlichkeit näher zu erläutern, widmet sich der Beitrag den Motiven der *Limitrophie* als Frage nach der Entstehung der Grenze, die anzeigt, was der Mensch zu sein meint; der *Autobiographie* und dem *Bekenntnis*, die die Rede vom Menschen als antwortendes Zeugnis, als Antwort auf ein konstitutives Widerfahrnis ausweist; der *Spektralität* und *Hantologie*, um die Ereignishaftigkeit und Zeitlichkeit der Struktur dieser Antwortlichkeit herauszustellen; der *Supplementarität* und *Medialität*, um dieses Denken der *ver-antwortlichen Un-möglichkeit* in seinem Gegensatz zu einer auf Unmittelbarkeit, Eigentlichkeit und Wesentlichkeit zielenden phi-

losophischen Anthropologie herauszustellen, wobei sich das Motiv der *différance* als *Zeitaufspreizung* und *mediale Form, die Wahrnehmung ermöglicht*, als tragend herausstellt. So stellt sich folglich das Reden vom Menschen als eine Grenzziehung dar, die jedoch nicht von sich selbst, sondern als Zeugnis und Antwort auf den Blick des Anderen, vom Anderen ausgeht. Hierin wagt es der Mensch, sich mit einer ‚kommenden Menschlichkeit‘ zu identifizieren, sich auf sie hin zu versprechen, wobei er dieser immer nachläuft, immer schon zu spät kommt. Eine Menschlichkeit, die immer im Kommen bleibt, sich immer wieder entzieht und doch eine Antwort als Rede vom Menschen verlangt.

Klaus Sachs-Hombach (Tübingen), „*Kommunikatives Handeln, Medienwandel und Multimodalität*“, entwirft eine begriffliche Grundlegung und Orientierung für die Medienanthropologie. Er geht davon aus, dass der menschliche Weltbezug sich als Vermittlung und Speicherung von Informationen verstehen lasse, der Selbstbezug durch Verständigung zwischen den Akteuren. Beide Bezüge sind maßgeblich durch Medien bestimmt, die ihre Prägekraft in den kommunikativen Prozessen entfalten. Der historische Medienwandel kann als Ausdifferenzierung bestimmt werden, die dem Ziel der Optimierung der Welt- und Selbstverhältnisse folge. Aufgrund der Multimodalität der Kommunikation – etwa Text und Bild oder Sagen und Zeigen – sei davon auszugehen, dass das Welt- wie Selbstverhältnis zunehmend medial und multimodal geprägt sein werde.

Sachs-Hombach versteht die mediale, syntaktisch differenzierte Kommunikation als *differentia specifica* des Menschen, auch wenn das im Blick auf Tiere bestritten wird. Jedenfalls seien kommunikative Medien eine notwendige Bedingung menschlicher Entwicklung, Entwicklung, was auch als „Medienapriori“ bezeichnet worden ist: Medialität also als anthropologisch zentrales kommunikatives Dispositiv. Zur Konkretisierung erörtert er zwei historische Konstellationen. Die Vor- und Nachteile der Bilder (Simultaneität, Effizienz, eingeschränkte Ausdrucksmöglichkeit) vergleicht er mit der Sprache (Abstraktheit, kommunikative Funktion). Beide werden in einer „paläoanthropologischen Spekulation“ verschränkt, weil sich erst in ihrer wechselseitigen „multimodalen Verzahnung“ die spezifischen kommunikativen Fähigkeiten des Menschen entwickelt hätten. In aktuelle Kontexte übertragen zeigt Sachs-Hombach, wie die Verschränkung multimodaler Medien im politischen Kontext funktioniert. Im Vergleich zu Habermas und Luhmann geht er den Ambivalenzen der Bildpraxis nach, wie sie sich in diversen Bilderstreiten manifestieren.

2. Subjektivierung und Figuration

Hendrik Stoppel (Heidelberg), „*Das mythische Subjekt*“, untersucht den Mythos und seine Narration als Medium der Subjektwerdung des Menschen. ‚Mythos‘ ist dabei keine entlarvende Kategorie, sondern eine be-

schreibende und erhellende. Die Beschäftigung mit der Dimension des Subjektes im Mythos folgt einer Beschreibung Friedrich Nietzsches: Mythos bedeute, Geschehen als Tun zu interpretieren, der Glaube an ein Subjekt hinter dem Geschehen. Bei Blumenberg ist diese Formel tragend für die gesamte „Arbeit am Mythos“. Es lässt sich zeigen, dass die Rede vom Subjekt notwendig immer eine Mythische ist. Während für Cassirer die Bedeutung des menschlichen Subjekts eine „Rückkehr“ des Menschen aus der projizierten Vielzahl der mythischen Subjekte ist, steht für Blumenberg die Gewaltenteilung unter den mythischen Subjekten am Anfang, die überhaupt erst die Möglichkeit für den Menschen schafft, sich unter diesen einzuordnen.

Das weite Spektrum von ‚Subjekten‘ im Mythos reicht für Blumenberg vom autonomen Erschaffer neuer Anfänge bis zum auf das Bewusstsein des Leidens unter den Zwängen der Welt reduzierten Menschen. Er zeichnet diese Spannweite in „Arbeit am Mythos“ in der lebenslangen Beschäftigung Goethes mit der Figur des Prometheus nach. Sie ist für ihn das exemplarische Beispiel einer sich selbst durchsichtigen mythischen Gestaltung der eigenen Selbstidentität. Der Beitrag nimmt dies als mögliches Paradigma jeglicher Identitäts ‚gestaltung‘ und zeigt, ausgehend von Ricœurs Konzept der „narrativen Identität“ und diese radikalierend, wie mythische Gestaltung des Subjekts zu denken sein könnte.

Denn trotz aller Infragestellungen des Subjektes klassischen Zuschnitts, wird für die kritische Auseinandersetzung mit dem Subjekt in der Analyse eine Angewiesenheit auf etwas behauptet, das eben nicht vollständig von den es umgebenden Strukturen determiniert, ohne wiederum autonom außerhalb dieser zu stehen. Welcher Mythos welches Subjekt zu konstituieren vermag, ist gerade offene Frage, die am Ende der Überlegungen steht.

Markus Mühling (Wuppertal), „*Mediale Anthropologie der Weglinien. Theologische Anthropologie im Gespräch mit gegenwärtiger Sozialanthropologie*“, argumentiert gegen die Anthropologien der Substanz und des Bewusstseins für einen Primat der konstitutiven Relationen, also einer intrinsisch relational angelegten narrativen Anthropologie. Als solche Relationen verstanden kommt er zu einer Umwertung der Medien, die den ‚Mediaten‘ vorgängig sind, wie er im Anschluss an Merleau-Ponty einführt. Die so skizzierte Debattenlage bezieht er zurück auf die Theologie: interne Relationalität und dynamische Medialität wie Geschichtlichkeit sind genuin theologische Reflexionsfelder, die Mühling anhand seines Entwurfs zur ‚internen Liebesgeschichte‘ namens Gott darlegt. Auf diesem Hintergrund zeigt er, wie in der theologischen Tradition medientheoretische Differenzierungen ausgearbeitet wurden, die zwischen Medien im Blick auf deren konstitutive Relationalität zu unterscheiden ermöglichen.

Nach diesen Grundlegungen nimmt er das Gespräch mit der Sozialanthropologie Tim Ingolds auf unter dessen Grundmetapher ‚ko-

emergierender Weglinien‘, die eine konstitutive relationale Medialität Menschlichen Daseins markieren. Im Unterschied zum ‚transport‘ (der ökonomisch günstigsten Verbindung wie im Flugverkehr) präferiert er das ‚wayfaring‘ (wie im Wandern), das eine Bewegungslinie bildet, die als Relation das eigentliche movens nicht-intentionaler Bewegung bildet. Dementsprechend lasse sich auch Netzwerk (network) und Gewebe (meshwork) unterscheiden. Eine anthropologische Konsequenz ist, *Geschichten* als Weglinien zu verstehen, die nicht auf Begriffe reduzierbar sind, woraus sich Perspektiven für eine transdisziplinäre narrative Ontologie ergeben – die auch für eine *Medienontologie* weiterführend sein dürfte.

Rasmus Nagel (Heidelberg), „*Individuum est ineffabile*“, *Der unaussprechliche Mensch und der Eigenname als anthropologisches Minimalmedium*“, thematisiert den Eigennamen als minimalmediale Antwort auf die Frage, was bzw. wer der Mensch ist. Die These des Textes besteht darin, dass der Eigenname eine Entzugsfigur ist, die durch ihre semantische Enthaltbarkeit die Medialisierung des Menschen ermöglicht und dabei gleichzeitig seine Unantastbarkeit als ineffabiles Individuum wahr. Dabei wird zunächst das Problem umrissen, anthropologisch vom Menschen im Allgemeinen als Gattungswesen sprechen, insbesondere vor dem Hintergrund spät-moderner Singularisierungsprozesse, in denen zunehmend die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit von Identität von zentraler Bedeutung ist. Der Beitrag skizziert dann einige Grundlinien der philosophischen Eigennamentheorie und dabei vor allem die klassische Opposition zwischen der deskriptivistischen Auffassung des Eigennamens als abgekürzte Beschreibung einerseits und der antideskriptivistischen Konzeption des Eigennamens als singulärer Referenzterminus ohne semantischen Gehalt. Die letztere Option wird in der Lektüre Slavoj Žižeks weitergeführt, um sie jenseits transzendentalphilosophischer und positivistischer Engführungen zu verorten. Der Eigenname ist dann in erster Linie die performative statt semantische Anzeige einer unmöglichen Lücke im Sinngefüge der Sprache: „das Pragma, die Unaussprechlichkeit des Menschen sprechbar werden zu lassen“. Auf diese Weise wird das antideskriptivistische Anliegen eingelöst, im sprachlichen Eigennamen das Außersprachliche sichtbar zu machen, ohne dabei in einen naiven Realismus zurückzufallen. Zuletzt werden diese Überlegungen theologisch solcherart eingeordnet, dass die Unaussprechlichkeit des Menschen ihren Grund in der Ineffabilität Gottes und so in der Gottebenbildlichkeit hat. Die Gott-Mensch-Relation – und daraus abgeleitet die Relation von Mensch zu Mensch – ist über den Namen strukturiert. Das Denken des Menschen und das Denken Gottes können verstanden werden als ‚Denken an‘, als Gedenken (zakar) des Namens. Die minimalanthropologische Medialisierung des Menschen mittels des Eigennamens entspricht dann einer minimaltheologischen Reduktion der Gottesrede auf den Namen Gottes.

Philipp Stoellger (Heidelberg), „*Anthropologie der Figuration. Konfigurationen von Mensch und Medium zwischen De- und Transfiguration*“, entwickelt ‚Figur und Figuration‘ als Denkfiguren medialer Anthropologie. Denn in Medien tritt der Mensch *als Figur* auf und wird kraft Medien *figuriert*. Im Hintergrund dessen steht die theologische Tradition der *figura*, ihrer Präfiguration und die Komplikationen des Verhältnisses von Figurant und Figurat (Adam/Christus etc.). Diese Relation der Figuration wird in die Anthropologie übertragen. Exemplarisch geschieht das bereits in der Narratologie, wenn eine Erzählung den Leser zum Leser macht, eine Konfiguration ihn so *figuriert* (vgl. Ricoeur). Figur und Figuration sind medienanthropologisch einschlägig auch bildwissenschaftlich aufzufassen. Denn Bilder bzw. Medienpraktiken zeigen nicht nur ‚figürlich‘ Figuren, sondern *sind* Figuren (Bild als Figur – des Anderen) und entwickeln im Gebrauch Figurationspotential. Das ‚Operative‘ an Medien (vgl. Engell) wird näher besehen als das ‚Figurative‘ ersichtlich, mit entsprechenden Weiterungen der Kon-, De-, Re- und Transfiguration. So werden die Grundbegriffe medialer Anthropologie ausdifferenziert mit entsprechendem Wahrnehmungs- und Beschreibungsgewinn.

Versucht man ‚Figur‘ zu definieren, wird es prekär. Denn Figur ist kein Begriff sondern selber Figur, Sprach-, Denk- und Deutungsfigur. Ihr unmöglicher ‚Begriff‘ wird von Stoellger dennoch ansatzweise näher bestimmt, letztlich um ihn *genetisch-phänomenologisch* bzw. medienpraktisch von der *Figuration* her zu entwickeln. Figuren werden kraft medialer Figuration zur Figur. Diese emergente und deutungsmächtige Relation ist der Grund der *Relate* namens Figuren. Die konzeptuellen Vorarbeiten werden konkretisiert und getestet in der Analyse der ‚Figur des Ge Kreuzigten‘ und seiner Figuration – die sich im Verhältnis von Defiguration und Transfiguration bewegt. Diese dynamische Relation bildet ein Deutungsmuster, um andere Figurationspraktiken zu analysieren wie die Transfiguration in der Defiguration (anhand von Cranach) oder die ver-sehentliche Defiguration in der gewollten Transfiguration (anhand der Lutherfigurationen im Reformationsjubiläum).

3. *Imagination und Bild*

Dirk Westerkamp (Kiel), analysiert die „*Mediale Einbildungskraft*“ im Ausgang von Kant und Castoriadis und darüber hinausgehend. Als *radikales* Imaginäres wird hier nicht die formproduktive, sondern die symbolisch-produktive Einbildungskraft untersucht: wie sie operiert und welche Rückkopplungsstrukturen dabei auftreten. Die „*Medienabhängigkeit unserer geistigen Tätigkeiten*“ und die „*Geistabhängigkeit aller Medialität*“ wird von Westerkamp vermittelt in der These von der medialen Einbildungskraft als tertium. Damit entfaltet sich eine Relation in der Doppelbewegung zwischen Medialem und Imaginärem: denn so wie die symbolischen Ordnungen von der Imagination bedingt sind, so das

Imaginäre von den symbolischen Ordnungen „in denen und kraft deren es hervorbringt“.

Zur Differenzierung erinnert Westerkamp an Merschs vier mediale Grundformate Bild, Ton, Zahl und Wort, die sich aus der Kombination von Sagen und Zeigen einerseits und andererseits ästhetischen und diskursiven Medien ergeben. Produktiv offen bleibt dann die Frage danach, wie diese medialen Formate diejenige Synthesis erbringen, der sie sich ihrerseits verdanken. Das motiviert Westerkamps Rückgriff auf Cassirers These von der ‚radikalen Metapher‘ (eine Grundfigur der symbolischen Prägnanz), die seiner Weiterführung in der ‚radikalen Einbildungskraft‘ bahnt. Anhand des Mediums Wort/Schrift wird die radikale Synthesis neuer Bedeutungsfelder rekonstruiert (mit Fauconnier und Turner: conceptual blendings).

Für die mediale Anthropologie wird solches blending verdichtet in der Analyse der Genese eines imaginären *Wir*, das auf dem „Grund unseres Selbstbewusstseins“ liege. Basal für das sozial Imaginäre Castoriadis‘ erscheint das radikal Imaginäre, ohne das das Reale nicht zu erfahren oder zu begreifen wäre. „Der Mensch ist das Tier, das ‚wir‘ zu sagen lernt und dieses *Wir* auf dem Grund seines Selbstbewusstseins findet“. Dieses *Wir* als vom Medium des Wortes bzw. der Sprache und Schrift abhängig zu erkennen, zeigt den Doppelsinn des radikal Imaginären *als Medium* der Anthropogenese.

Brigitte Boothe (Zürich), „*Vor der Wahrnehmung die Imagination. Vorstellung und Übertragung in der Psychoanalyse*“ erörtert aus psychoanalytischer Perspektive die anthropomediale Funktion der Imagination für die Wahrnehmung. Als Urszene ruft sie die Phantasien werdender Eltern vom künftigen Kind auf, dessen Wahrnehmung hoch imaginativ geladen ist. „Imagination als Schwester der Wahrnehmung“ und in Übertragung als „vorstellungsdurchsetzte Wahrnehmung“ wird zunächst anhand Shakespeares Richard III eingeführt, um die Verschränkungen von erinnernder Rekapitulation und imaginierenden Beziehungsentwürfen vor Augen zu führen. Glosters „Gefangenschaft im Bild“ treibt aus der Selbstentwertung in die imperiale Selbstaufwertung.

Die Bilddynamik der Übertragung von Wünschen wie Ängsten von Eltern auf Kinder entfaltet Boothe als den Menschen zutiefst prägende, gefangen nehmende Anthropomedialität. In positiven Übertragungen hingegen geht es um Vertrauensgenese, wenn ‚libidinöse Gratifikationen‘ in der Beziehungserfahrung. In negativen Übertragungen im Berufsleben können Angstvorstellungen die Wahrnehmung dominieren. Wie ‚Übertragung‘ als imaginatives Medium die menschlichen Verhältnisse prägt, zeigt sie an verschiedenen Szenen wie der Bewerbung, der Psychotherapie oder der ‚Liebeswahl‘ und der literarischen Verarbeitung bei Thomas Bernhard. Besonders intrikat wird die professionelle Bearbeitung der Übertragung in der Psychotherapie, wenn einerseits die Über-

tragungen provoziert werden, um sie zu manifestieren und zu klären, andererseits der Therapeut zur Projektionsfläche werden soll für diese Dynamik. Im Rahmen der Psychotherapieforschung wird – im hiesigen Kontext – eine sehr spezielle, aber höchst differenzierte und geladene anthropomediale Relation untersucht, die die ‚Anthropogenerik‘ dieser Relation aufklärt. Wird das imaginative Erzählen (des Patienten) zum „Therapeutikum“, ergibt sich hier für die mediale Anthropologie die Dimension des Normativen und ‚Heilsamen‘ oder auch ‚Destruktiven‘. Sind anthropomediale Relationen so wirksam und mächtig, wie zu vermuten, ist deren Gestaltung eine so ethisch wie politisch geladene oder eben auch therapeutische Aufgabe.

Lorenz Engell (Weimar), „*Aus dem Zentrum der Bestimmungslosigkeit. Televisive Anthropographien*“, geht aus von dem Begriff und Programm der ‚Anthropomedialität‘, der chiasmatischen Kopplung von Mensch und Medium. Der Mensch werde (sich) zugänglich erst durch Medien, und zwar auch äußere, materielle bzw. technische; während die Medien in menschliche Lebensvollzüge eingebunden sind operativ und als Operationsresultate. Das vorausgesetzt entfaltet Engell eine Studie zur *Anthropographie* am Beispiel des Fernsehens, die er mit einer Relektüre von Bergsons ‚Materie und Gedächtnis‘ einleitet. Bergsons besonderer Bildbegriff geht von einer produktiven Relation von Mensch und Bild aus, nach der der Mensch nicht einfach Produzent, sondern einerseits „Produkt der Bilder“ andererseits „besonderes Bild“ selber ist. Eine den Bildern entsprechende Operativität eignet den Erinnerungen, die uns bewegen und bestimmen. In dieser *bildtheoretischen* Ontologie liegt gewissermaßen eine monistische Medienontologie vor, die den Menschen *als* Bild aus den Bildoperationen entstehen sehen lassen.

Das als Einführung dargelegt führt Engell das „Fernsehen als Bilderwelt“ vor. Als pervasives, ubiquitäres und omnipräsentes Medium ist es das erste *schaltbare* Bild, und es ist verdoppelt anthropomediale: Bild und Geist emergieren reziprok und das geschieht zugleich in Operationen zwischen den Bildern selber (was zum Bild werde). Was es heißt, das Fernsehbild sei ein *Schaltbild* (mit Kittler) zeigt Engell am Ein-, Aus- und Umschalten. Damit verschiebt sich Bergsons Differenz von präsenten und repräsentierten Bildern zum Schalt- und Wahrnehmungsbild. Das Wirkungspotential des Fernsehbildes erzeugt den schaltenden Zuschauer, der zur „Außenverlagerung des Fernsehbildes“ wird, zum ‚Bildschirm‘. Während das Fernsehbild per se weder Gedächtnis noch (so mit Bergson) Geist kennt, wird es *anthropographisch* in der Evolution der Fernsehserie, mit dem es Gedächtnis entwickelt, und zwar im einverlebten Zuschauer. Der „Televisive Mensch als Serienwesen“ ist der anthropomediale Effekt dieser Bildkonstellation.

Barbara Mittler (Heidelberg), „*Re-con-figurations. Media and their Powers: An Anthropomorphic Perspective*“, wendet sich aus sinologischer Perspektive

(daher auch in Englisch) der Grundfrage zu, „how, when and why do media make men and do men make media and what do these acts of mutual trans-formation and re-configuration mean in a global transcultural context?“ Mittler wendet somit die Perspektive der Anthropomedialität in den Kontext transkultureller Studien am Beispiel Chinas. Sie geht aus von einem Gesetzeserlass aus dem Jahr 1898, der Zeitungen als ‚gefährliche Instrumente‘ verbietet – und rekonstruiert die dem vorausgehende und folgende Geschichte der Zeitungen in China. Eingeführt von Missionaren und Händlern setzte sich dieses Medium schnell durch aufgrund der Anerkennung der „transformative, reconfiguring powers of the press“. Sie fokussiert insbesondere das Repertoire von Karikaturen im transkulturellen Vergleich von China und Europa, um die Machtspiele zwischen Mensch und Medium in diesem Feld zu untersuchen. Dafür wählt sie solche Bildbeispiele, die die Medienmacht der Presse thematisieren. Vier Deutungsmuster dafür unterscheidet sie: supportive community, wenn die Zeitungen als unified power inszeniert werden; strong force, wenn sie als militant power fungieren; divided powers as a mighty force; und die righteous victims, wenn die Zeitungen als truthful force auftreten. Sie zeigt in einer erhellenden Fülle von Beispielen, wie „media make men and men make media“, und fragt weitergehend nach der transkulturellen Dynamik dieser wechselseitigen Transformationen und Rekonfigurationen. Besonders aufschlussreich ist, wie in den Karikaturen die Zeitungen „in the *gestalt* of men“ auftreten (und Menschen ihrerseits in Zeitungsgestalt?). Es bleibt dabei eine schwer zu entscheidende Frage, inwiefern Zeitungen die Macht haben, „to reconfigure the readers“ und vice versa. Dabei erscheint diese Studie als indirekte Bearbeitung zeitgenössischer Konflikte um die social media in China.

4. Ding und Technik

Leander Scholz (Weimar) untersucht „*Ernst Kapp und das Anthropozän*“ als Beitrag zur medialen Anthropologie. Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* von 1877 entwirft eine *Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, die das Verhältnis von Kultur und Technik neu bestimmen. Galt für Hegel die Geschichte des Geistes als Befreiung von der Natur, so für Kapp als „Verklärung des Erdbodens durch den Geist“ (mit Nachklang der *Transfiguration*?). Kapps Erfahrungen in der ‚Lateinischen Kolonie *Sisterdale*‘ in der Wildnis von Texas bildete den Erfahrungshintergrund für eine Philosophie der Technik, die nicht linkshegelianisch in die Sozialphilosophie führte, sondern in eine historische, technikhistorische Alternative: Technische Werkzeuge seien nicht nur praxeologische Mittel, sondern – im hiesigen Kontext formuliert – anthropogenerische Medien.

Die ‚Kultivierung der Erde‘ und deren Reflexion als ‚philosophische Erdkunde‘ impliziert eine ‚Anthropogeographie‘, die Kultur als Technik

und Technik als Kultur begreift, in der Kultivierung als „Verklärung“ der Natur gilt. Physische, politische und Kulturgeographie entfalten diese Verklärung – unter der (erstaunlich harmonischen) Voraussetzung, dass sich in der Technik(geschichte) die Ordnung der Natur als Ordnung des Geistes entfalte. Damit werden technische Kulturpraktiken wie die Eisenbahn grundlegend für die politische Entwicklung etwa des Deutschen Zollvereins mit politischen Konsequenzen. Diese Version medialer Anthropologie *avant la lettre* ist zwar noch dezidiert anthropozentrisch, geht aber davon aus, dass der Kultur *aus* Natur sich entwickelt, weil die Natur in sich durch einen ‚Logos‘ geordnet ist (vgl. Schleiermachers Ethik mit dem Theorem der Vernunftwerdung der Natur und Naturwerdung der Vernunft).

Die „Episteme der Technik“ versteht den Techniker respektive den Ingenieur nicht mehr wie seit der Renaissance als ingeniosen Erfinder, sondern als unbewussten Agenten der Naturordnung. Das Körperschema werde unbewusst zum Prinzip der ‚Organprojektion‘, wenn der Hammer wie die Faust, die Säge wie die Zähne oder die Kamera wie das Auge mimetisch konzipiert werden. Die technische Praxis ist dann nicht nur instrumentell, sondern „maßgebliche Szene menschlicher Welterfahrung“, nicht Selbstentfremdung also, sondern anthropogenerisch *Selbstwerdung* und -entdeckung. Für die mediale Anthropologie grundlegend ist dann eine Schubumkehr der Deutung: was unbewusst vom Körper in die Technik übertragen wurde, wird zum maßgebenden Deutungsmuster für den Körper. Die unbewusst vom Auge her entworfene Kamera wird zur ‚Erklärung‘ des Auges. Verdichtet gesagt werden die nicht-instrumentellen, sondern anthropogenerischen Medien der Technik zu ‚Wahrnehmungs- und Deutungsmustern des Menschen‘ und seiner politischen Organisationsformen.

Cornelius Borck (Lübeck), „*Anthropologie im Medium der Technik. Fritz Kahns Visualisierungen des menschlichen Körpers*“, schließt an Kapps Organprojektion und sein geschichtsphilosophisches Programm der Synthese von Natur und Kultur an – und führt es im Hinblick auf Kahns Medienanthropologie kritisch weiter. Setzte Kapp eine Entstehung der Technik aus der Nachahmung der Natur voraus, werde im Anthropozän vielmehr die „Auflösung“ der Natur in Technik manifest und die „Konstruktion“ der Natur mittels technischer Medien. *Das* sei die Frage, die sich angesichts von Kahns Visualisierungen des menschlichen Körpers stelle, exemplarisch „Der Mensch als Industriepalast“, die den Körper als „Funktionsensemble technischer Apparate“ vorstellig mache. Denn Kapps epistemischer Vorrang der Technik (vgl. Scholz) werde in Kahns Bildprogramm radikalisiert zum neuen ‚Absoluten‘.

Borcks Studie zeigt die „Ambivalenz dieser Anthropologie im Licht der Technik“. Die Visualisierungen sind hier nicht nur didaktische Hilfsmittel, sondern prägende Darstellungsmedien, in denen zugleich ein

Bildungsprogramm verfolgt werde. Das Bild- als Aufklärungsprogramm operiert mit einer epistemischen Einheit von Natur und Technik, in der die technischen Medien die Erkenntnis formatieren (und, so der hermeneutische Anspruch, auch das Selbstverständnis des Menschen). Bei aller Anthropozentrik des Menschen als ‚Krone der Schöpfung‘ verspricht Kahn gleichwohl, mit der Technik das (Heils)Medium zu haben, das gegen die Zerstörung von Welt und Gesellschaft wirksam sei. Dass dieses Harmonieprogramm in einer Zeit betrieben wurde, als die Versehrten des ersten Weltkriegs mit technischen Prothesen allgegenwärtig waren, ist so symptomatisch, wie es eine Brücke bildet zu Liebschs Anthropologie von den Untaten des Menschen aus.

In dieser Symptomatik sieht Borck Kahns Bilder als „medienanthropologische Gegenwartsdiagnostik“ (und anthropologische Soteriologie bzw. soziologische Eschatologie). Allerdings zeige Kahns Bildprogramm ein „Homunculus-Problem“, wenn im Menschen kleine Menschen als Arbeiter auftreten – und einen ungeklärten Rest repräsentieren. Das Denken in Maschinenanalogien lässt daher nach deren Grenzen fragen: einerseits zeige Kahn eben diese; andererseits forciere er mit der Analogie von Natur und Technik einen Konstruktivismus. Die Ambivalenz seiner Bildpraxis wird zum Problem, wenn Natur als Kulturkonstrukt erscheint. Aktuell wird das deutlich im human-brain-project, wenn das Hirn durch seine apparative Simulation ‚erklärt‘ werden solle oder wenn neurowissenschaftlich die Willensfreiheit ‚widerlegt‘ werde. Was bei Kahn als Regressproblem erscheint, kann man dagegen auch als Exposition der Grenzen solcher Analogisierungen und Visualisierungen verstehen.

Für die mediale Anthropologie weiterführend ist schließlich, wie Borck das konstruktive Potenzial der Biotechnologien und die Eigenlogik des Technischen geltend macht – zur Begründung der These „Medien prägen nicht nur Menschen, sie haben ihn überhaupt erst hervorgebracht“. Wenn die Natur des Menschen in den technischen Medien aufgehen solle, die sie konstruieren, ist das nicht weniger ambivalent als Kahns Bildprogramm, wie Borck kritisch vermerkt.

Wolfgang Ullrich (Leipzig), „*Konsumprodukte und die Exerziten des Alltags*“ bietet eine phänomenologische Studie über das Regime der Dinge als Medien der Situationsdefinition, die den Menschen in Anspruch nehmen. Ausgehend von Zygmunt Baumans kulturkritischer Analyse der Konsumgesellschaft gemäß dem ‚Prinzip Mode‘ formuliert Ullrich das ‚Prinzip Situation‘: Es gehe heute weniger darum, auf der Höhe der Zeit zu sein als vielmehr auf der Höhe des Moments, indem man sich hoch sensibel situationspezifisch verhält und entsprechend konsumiert. Seitens der Hersteller liege dem die Methode zugrunde, Produkte für bestimmte Anlässe passend zu designen, wofür eine hoch präzise Lebensformanalyse nötig sei, gründlicher als Schriftsteller oder Filmregisseure es leisteten. Jede Situation wird genauestens analysiert, um mit entspre-

chenden Offerten darauf zu reagieren und mehr noch Situationen erst zu erfinden und die passenden Produkte dafür zu entwickeln. Die Produzenten der Dinge „schaffen neue Wirklichkeiten“, die „Produkte sind dann Medien“, die ein ‚kultivierter Mensch‘ braucht, um sich passend zu verhalten. Ein fein beschriebenes Exempel ist das Duschgel ‚Beruhigender Abend‘, das für Auge und Tastsinn, Ohr und Nase präzise designet inszeniert (oder verspricht), was es besagt. (War beizeiten das Abendmahl die soziale Bildpraxis, die verspricht zu sein, was es zeigt und zu zeigen was es ist: die versprochene Wirklichkeit mitzubringen, so heute das Produktdesign.) Die Produkte dienen einerseits dem ‚enhancement‘ einer Situation, andererseits aber erfinden, konstituieren und definieren sie neue Situationen, die so zum Erlebnis ‚konfektioniert‘ werden. Von ihnen wird erwartet „Verändere mich!“. Ullrich ruft hier Norbert Bolz ‚Konsumistisches Manifest‘ von 2002 auf: Der Konsumartikel werde zum „„Medium der Transformation des Kunden“, des „„people processing“, was einst die Exerzitien leisteten (bzw. die Sakramente etc.). Diese anthropogenerisch zu nennende Ladung der Dinge ruft die Tradition der antiken ‚Decorum-Systeme‘ auf (mit Aristoteles und Cicero, vgl. Barock und Gegenwart). Musste der Mensch der Antike dem sozial passenden Verhaltenssystem entsprechen, so der heutige dem ‚Prinzip Situation‘: Sportschuhe und Socken, Tracht oder Lifestyle-Zubehör. Das Regime der Dinge wird zum Leitmedium der Sozialisation (worin sich die riskante Übergänglichkeit von ‚Ding und Medium‘ zeigt, in Weiterführung Fritz Heiders). Bewirtschaftet wird dieses Prinzip Situation beispielsweise in Buchhandlungen, die eigene Themen- oder Erlebniswelten zu bestimmten Büchern inszenieren – was den Bildungsbürger als Konfektionierung und Trivialisierung empören könne. Die Literatur hingegen habe das ihrerseits längst bearbeitet (mit Florian Illies). Wann wer wie wo ‚Latte Macchiato‘ konsumiert, unterliegt sensorisch feinsten Regeln. Allerdings bedarf die Situationspassung genauester Aufmerksamkeit, weil die „Exerzitien des Alltags“ so plastisch wie fluktuant sind. Diese Ökonomie von allseitiger Aufmerksamkeit (der Produzenten wie Konsumenten) ist allerdings auch ein Machtspiel. Wer ohne die passenden Skisocken nicht mehr Skifahren kann oder mag, folgt einem Anspruch, der auch ein Machtanspruch der Socke ist, der so ratifiziert wird. So übernehmen die „Dinge die Regie“ – wenn deren Anspruch anerkannt wird. „Wer will, kann sein Leben heutzutage als fugenlose Abfolge von Situationen führen, die vom Marketing konfektioniert werden“. – Die Frage bleibt allerdings, ‚wer‘ da ‚will‘ und wer ‚so frei‘ ist, zu wollen oder nicht. Ein anerkanntes Regime der Dinge und sozialen Distinktionen entwickelt auch eine Eigendynamik, wie alle Medien.

Christiane Brosius (Heidelberg), „*Prekäre Liebesgaben: Valentinskarten und umstrittene Öffentlichkeiten im urbanen Indien*“ bearbeitet in Perspektive der transkulturellen Studien eine Figur des Imaginären, die ‚romanti-

sche Liebe‘ im modernen Indien. Das materiale Feld dafür sind Valentins-Grüßkarten, deren ritualisierten ‚Gabentausch‘ und die teils gewaltsamen Widerstände dagegen sie beschreibt und interpretiert. Damit gibt sie einerseits ein Beispiel avancierter transkultureller Medienethnologie, andererseits eine weiterführende Studie zur anthropomedialen Funktion einer konfliktiven Medienpraxis, in der und kraft derer eine imaginäre Sozialform, ‚das Liebespaar‘, figuriert wird, sei es affirmativ, sei es in der Kritik polemisch. In den öffentlichen Konflikten um diese Grüßkartenpraxis sieht sie einen „Kampf um die Deutungshoheit der Valentinskarte“ und einen „Kampf um die Definition von Öffentlichkeit“. So zeigt sich hier, wie prekär und riskant oder hoch konfliktiv anthropomediale Operationen sind, zumal in transkulturellen Komplikationen.

Brosius beschreibt zunächst das Forschungssetting ihrer medienethnologischen Studie: die Stadt als Laboratorium der Jugend zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Indien mit Jugendkultur und Wirtschaftsliberalisierung. Die Valentinskarten wirken in diesem Kontext wie ein „Handbuch‘ dieses Zeitgeistes“, die sie mit Bourdieu als strukturiert und strukturierend versteht. Diese speziellen Bilder sind Deutungsmachtmedien, die Emotionen denk-, kommunizier- und fühlbar machen. Sie eröffnen Emotionskommunikation, die erst kraft dieser Medien realisiert und konfliktiv wird – bis in Angriffe auf Leib und Leben der Paare. Konfliktiv wird es deshalb, weil die öffentliche Darstellung von Emotion und Paarbindung für das ‚traditionelle‘ Indien als Tabubruch gilt. Daher ist der erst mit der Wirtschaftsliberalisierung seit den 1990er Jahren eingeführte Valentinstag ein hot spot von Kulturkonflikten. Wenn dieses Gefühlsfeld medial bewirtschaftet wird wie durch ARCHIS, den größten Produzenten dieser Karten, verschieben sich die Deutungsmachtverhältnisse und die mediale Grammatik des öffentlichen Raums. Medienethnologisch begreift Brosius diese neue Bilderwelt als „neue Rhetorik der Gefühle in Bild und Wort“, die neue Artikulationsmöglichkeiten und öffentliche Sozialformen eröffnen – um den Preis entsprechender Konflikte. Erst kraft und in diesen Medien entstehen liminal, turbulent und translativ die Intimitäts- und Konfliktfiguren, die sie untersucht. Für die Ethnologie ergibt sich daraus eine mediale Horizonterweiterung wie für die mediale Anthropologie eine neue transkulturelle und ethnologische Perspektive.

5. Wort und Schrift

Peter Bexte (Köln), „*Im Zweistromland. Relationales Denken bei Franz Rosenzweig*“, thematisiert das Verständnis von ‚Relation‘, das für die anthropogenerischen Relationen der medialen Anthropologie grundlegend ist. Dafür präferiert er eine religionsphilosophische Perspektive monotheistischer Traditionen, weil das Differenzverhältnis Mensch/Gott sich als besonders produktiv erwiesen habe im Unterschied zu Mensch/Tier oder Mensch/Maschine. Wenn mit Luhmann ‚Religion als Medium‘ be-

griffen wird, ist das Feld der Religionsphilosophie evident einschlägig für die mediale Anthropologie.

Im Fokus der Studie steht Franz Rosenzweigs Sammlung kleiner Schriften ‚Zweistromland‘ von 1926, im besonderen dessen Titelbild und dessen Schriftbildlichkeit. Im Hintergrund geht es um die Relationen in den dreistelligen Gefügen von Medien/anthropo/logie und Zwei/strom/land. Bexte schlägt vor, den Buchtitel im Sinne Rosenzweigs hebräisch zu lesen, d.h. in der Gesamtheit aller möglichen Relationen. Diese Lektüre beginnt mit der ersten Silbe: „Zwei“. „Am Anfang steht die Zwei, nicht etwa die Eins“ – als Grundfigur seines neuen Denkens, das auf Hegels Begriff der Synthese zu unterwandern sucht. „Substanz wird Relation“ ist Bextes starke Verdichtung dessen. In Nähe zu Dieter Merschs und Burkhard Liebschs Ausführungen wird die Relation zum Anderen als Beziehung, genauer als „Bezweigung zum Anderen“ rekonstruiert. Mit den Silben ‚Strom‘ und ‚Land‘ entfaltet sich ein Denken der Differenz, das medienphilosophisch oder -theologisch um die Diaspora kreist und die Zerstreuung bejaht. „Im Medium von Schrift und Religion können Differenzen zirkulieren, die eben nicht – landen, sondern strömen“. Schriftbildlichkeit zeigt hier ihre Signifikanz und Symptomatik – und wird von Bexte als Medium religionsphilosophischer Reflexion bis in die Typographie hinein entfaltet. In diesem Sinne werden die Zeichengestalten nicht nur zum Mitarbeiter der Gedanken, sondern zu ihrem tragenden Medium.

Günter Bader (Gomadingen, ehemals Bonn), „*Vom Alphabet zum Gedicht. Zu einer Parenthese in Sigmund Freuds* Zur Auffassung der Aphasien“, entfaltet eine mikroskopische Studie zum Verhältnis von ‚Gehirn‘ und ‚Gedicht‘ wie Neurologie und Poetologie. In Freuds Aphasieschrift zur Hirnanatomie entdeckt er eine metaphorische Parenthese, die das Verhältnis von Hirnrinde und Körperperipherie als Verhältnis von Gedicht und Alphabet zu verstehen gibt. In dieser höchst überraschende Metaphorik findet Bader das „erkaltete Dokument eines hitzigen Konflikts“, von Wissenschaftsprosa und Poesie wie von Hirnanatomie und Poesie. Zur Explikation dieses komplizierten Verhältnisses bearbeitet er es zunächst von Seiten der Neurologie in ihrer Geschichte. Das eröffnet einen Blick auf die Anthropologie in ihrer neurologischen Reduktion auf das Gehirn, nicht ohne eine gewisse Sprachlosigkeit. Von der anderen Seite der Poetologie her gesehen wird etwas sagbarer, worum es in diesem Konflikt geht. Die ‚Bildhälfte‘ der Parenthese artikuliert ein Verhältnis von Gedicht und Alphabet, eine semantisch dichte Relation, die als Erhellung der Relation von Cortex und Peripherie aufgerufen wurde. „Das Zentrum enthält die Peripherie und nicht umgekehrt“. Nur scheint Freud der Vergleich näher besehen zu „entgleisen“. Unter dem hermeneutischen Mikroskop geht es dabei um die *analogia proportionalitatis* und damit um eine gewagte Relationsrelation. Je genauer die beiden Verhältnisse in ihrem Verhältnis werden, von Gehirn und Periphe-

rie wie von Gedicht und Alphabet, desto merklicher wird die Störung oder der Riss. In indirekter Mitteilung geht es in der Relationsrelation von Gehirn und Gedicht um die anthropologische Gretchenfrage von ‚Schicksal‘ und ‚Freiheit‘. Poetologisch verstanden zeigt sich dann in dem vermeintlichen Defekt der Aphasie Freiheit, nicht Fatum. In dieser Freiheit findet Bader die finale Wendung bei Paulus „Alle werden wir verwandelt werden“ (1 Kor 15,51) – was man als Grundfigur medialer Anthropologie lesen darf.